

DIFERENCIA(S)

revista de teoría social contemporánea

PANORAMAS DE LA TEORÍA SOCIAL

Año 6 / Número 11 / Diciembre 2020

ISSN: 2469-1100



DIFERENCIA(S)
revista de teoría social contemporánea

**PANORAMAS
DE LA TEORÍA SOCIAL**

AÑO 6 / N° 11 / DICIEMBRE 2020 / ARGENTINA



DIFERENCIA(S)

revista de teoría social contemporánea

DIFERENCIA(S) es una Revista de Teoría Social Contemporánea que nace como iniciativa del Grupo de Estudios sobre Estructuralismo y Postestructuralismo del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Se propone como un foro abierto y plural dedicado a la publicación de trabajos de investigación situados en el espacio de la teoría social. Espacio entendido como el campo dinámico y multiforme que se crea cuando distintas formas de pensamiento se encuentran ante la pregunta por los conjuntos sociales, sus modos de producción, reproducción y transformación.

Ello implica afirmar que no sólo la filosofía y las ciencias humanas son capaces de un saber sobre lo social. La arquitectura, las artes plásticas, la música, la literatura y el cine, pero también las ciencias exactas y naturales, tienen mucho que decirnos al respecto.

DIFERENCIA(S) se ofrece como un punto de encuentro para investigaciones que, provenientes de éstas y otras disciplinas, acepten el desafío de promover la convergencia de lenguajes y perspectivas diversas, avanzando en la exploración –y aún en la creación– de sus articulaciones.

DIFERENCIA(S) se propone entonces como un espacio intertextual donde la pregunta por lo social dé lugar a prácticas de producción de conexiones, que no por audaces dejen de ser rigurosas. Es decir, a prácticas características tanto del espíritu científico como artístico. Se trata de provocar intersecciones, zonas de comunicación, entre disciplinas, tradiciones y estilos diversos, pero orientados por la misma vocación heurística y transformadora.

GRUPO DE ESTUDIO SOBRE ESTRUCTURALISMO Y POSTESTRUCTURALISMO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES GINO GERMANI

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

<http://www.revista.diferencias.com.ar>



DIRECTOR

SERGIO TONKONOFF Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

EDITORES GENERALES

SEBASTIÁN STAVISKY Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

JUAN PABLO TAGLIAFICO Conicet/Departamento de Economía y Administración, Universidad Nacional de Quilmes.

COMITÉ EDITORIAL

DANIEL ALVARO Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

DAVID TARABORRELLI IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

MARTÍN MONSALVE Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO.

MARTÍN PASZTETNIK Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

ALEXIS GROS Friedrich-Schiller-Universität Jena y Conicet.

NICOLÁS BALCEDA Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

VICTORIA YUZOVA Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO.

ANDREAS PORTILLO Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

SOFÍA MAGDALENA CALVETE Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

ANTONIO DAVID ROZENBERG Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

AGUSTINA FERNÁNDEZ Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

COMITÉ ACADÉMICO

JORGE ALEMÁN Universidad Complutense de Madrid, Asociación Mundial de Psicoanálisis.

DORA BARRANCOS Conicet/Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

EMMANUEL BISET Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

GISELA CATANZARO Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

MARIE CUILLERAI Departamento de Filosofía, Université Paris VIII.

OSVALDO L. DELGADO Facultad de Psicología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

CHRISTIAN DE RONDE Instituto de Ingeniería y Agronomía, Universidad Nacional Arturo Jauretche.

ROQUE FARRÁN Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

ANA MARÍA FERNÁNDEZ Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires.

VERÓNICA GAGO Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de San Martín.

EMILIO GARCÍA WEHBI Artista, Argentina.

MARIANA GÓMEZ Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba.

EZEQUIEL IPAR Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

SANDRO MEZZADRA Departamento de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad de Bolonia, Italia.

SUSANA MURILLO Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

JEAN-LUC NANCY Universidad Marc Bloch, Francia.

DANIEL SANTORO Artista plástico.

JAVIER CRISTIANO Conicet - Argentina.

YANNIS STAVRAKAKIS School of Political Sciences, Aristotle University of Thessaloniki, Grecia.

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO Museo Nacional, Universidade Federal de Rio de Janeiro, Brasil.

EDUARDO VIANA VARGAS Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil.

SIMON SUSEN City University of London, UK.



Presidente Uriburu 950, 6to piso, C.P. 1114,
Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

WEB: <http://www.revista.diferencias.com.ar/>

EMAIL: revistadiferencias@diferencias.com.ar



CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN

Panoramas de la teoría social | pág. 13
Hernan Peckaitis y Andreas Portillo

ARTÍCULOS

La sociedad ante la desaceleración forzada:
Una interpretación sociológica de la crisis del coronavirus | pág. 19
Hartmut Rosa

Qué tiempo, qué sociedad
La idea del tiempo social | pág. 33
Javier Cristiano

Althusser con Lacan:
Sobredeterminación y Topología | pág. 45
Celeste Viedma

Topología onírica:
El sueño como mundo paralelo | pág. 59
Angélica Cabrera Torrecilla

Latour y el Pragmatismo:
Del universo pluralista y la teoría consecuencialista
de la verdad a la ontología plana de lo social | pág. 69
Elías Molteni y Tomás Speziale

**El lugar del saber de las ciencias sociales en el siglo XXI
frente a los desafíos de la física y la biología** | pág. 81
Juan Ignacio Jiménez Albornoz

**Experiencia y subjetividad en la
socio-antropología de P. Bourdieu** | pág. 91
Claves para pensar la subjetividad neoliberal
Cintia Lucila Mariscal

Max Horkheimer y la apatía política | pág. 103
Nahuel Michalski

George H. Mead.
Su resurgimiento y su actualidad | pág. 115
Salinas Labastida

Pensar los orígenes de la sociología:

tres propuestas sociológicas | *pág. 129*
Leonardo Perpetuo

CLAVADO / EVADIDO

A propósito de “Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlerisme” de E. Lévinas | *pág. 139*
Jesús Ezquerro Gómez

Subversive fidelity

Understanding liberal Catholics and their relationship to the Church | *pág. 149*
Saúl Sánchez López

Divisão sexual do trabalho:

Nó górdio da dominação masculina? | *pág. 161*
Marinete Dos Santos Silva; Mariana Marujo Velloso

ENTREVISTA

“Existe una potente tradición latinoamericana alrededor de lo que podríamos llamar nuestra ecuación fundamental: corazón = co-razón”

Conversaciones con Fernando Zalamea | *pág. 173*
Entrevista por Sergio Tonkonoff

RESEÑA

En busca de la clase media

Reseña de: Seccia, Oriana (2019). *¿Clase media? Ensayos de literatura y sociedad desde Gino Germani a la Nueva narrativa argentina*. Buenos Aires: Ubu Ediciones. | *pág. 180*
Hernán Maltz

IMÁGENES

Víctor Florido | *pág. 188*





INTRODUCCIÓN



PANORAMAS DE LA TEORÍA SOCIAL

AUTORES

Hernan Peckaitis

Andreas Portillo

Facultad de Ciencias Sociales

Universidad de Buenos Aires

Los diversos artículos que componen este número 11 de *Diferencia(s)* constituyen una muestra de lo que se está produciendo en el momento actual de la teoría social. No se trata de un número que pretenda dar una visión acabada y total de la producción teórica contemporánea. Más bien, busca hacer confluír una serie de investigaciones y reflexiones que, gracias a su diversidad y formas de abordaje heterogéneas, arman un paisaje común habitado por algunos de los múltiples debates que atraviesan la esfera académica.

Teorizar desde lo social supone elaborar lenguajes o sintaxis conceptuales a partir de los cuales se puedan dar respuestas a problemas teóricos clásicos y muy debatidos. También, abrir el lugar a la elaboración de problemas singularmente nuevos, que solo pueden ser enunciados a partir de la elaboración de una nueva sintaxis. Dar un espacio común a estas diferentes formas de indagación es la apuesta de este número 11. Entonces, esperamos puedan encontrarse aquí algunos de los *panoramas* de las investigaciones y debates contemporáneos en teoría social que consideramos de relevancia para la actualidad.

En la discusión sobre la temporalidad, y a partir de un elevado nivel de abstracción que trabaja sobre los *definiens* de la *idea* de tiempo, se ubica el artículo de Javier Cristiano. Allí se analiza la *idea* de tiempo (la cual es más abarcativa que los múltiples *conceptos* que de ella pueden desprenderse), encontrando, como distinción transversal a una serie de teorías sociológicas, la dicotomía entre un tiempo mensurable heredero del aristotelismo, y un tiempo cualitativo de carácter agustiniano. Así, el autor analiza qué implicancias tiene ese adjetivo que suele acompañar a esta idea de tiempo en el plano de la disciplina sociológica, es decir, qué es lo que implica la categoría de *tiempo social*. De esta manera, Cristiano realiza una sistematización de las diferentes formas de abordar esta problemática al interior de esta disciplina, con el objetivo expreso de operacionalizar un concepto muchas veces utilizado de forma ambivalente.

La entrevista que integra el número fue realizada al matemático y lógico colombiano Fernando Zalamea, quien refiere a la posibilidad de una "ontología transitoria", es decir, de una realidad cuyos objetos atraviesan constantes variaciones "a lo largo de una serie de universos relativos coligados entre sí". Se plantea entonces la necesidad de una lógica que exceda a la clásica, una "razón ampliada" donde el principio de identidad y no-contradicción se tornan irrelevantes. Construir las herramientas necesarias para acceder a ese "fondo antinómico unitario", ese "fangos" previo a la diferenciación donde "A es A y, simultáneamente, A no es A", solo es posible recurriendo a las lógicas alternativas que brevemente explica Zalamea (como la lógica paraconsistente o la intuicionista). El autor postula así la necesidad de ir de la síntesis al análisis, los dos extremos de un péndulo que viaja de la composición y la externalidad a la descomposición y la internalidad, donde el concepto de "Universal relativo" sirve

de puente para situarse en las traducciones y mediaciones existentes entre estos dos extremos, y poder acceder así a sus lógicas intermedias.

El artículo de Jesús Ezquerro Gómez rescata los aportes teóricos de Lévinas para comprender el fenómeno del hitlerismo. Lévinas encuentra una contradicción entre el universalismo cristiano y el particularismo racista hitleriano, entre la concepción liberal judeocristiana del cuerpo, en el que la verdad *se tiene*, y otra en la que está *clavada* al cuerpo social, donde el único modo de propagar la idea es imponiendo por la fuerza la única forma de universalización posible. Con esto en mente, Ezquerro Gómez postula que la propuesta de Lévinas se puede reformular entendiendo el cuerpo en el cristianismo de dos formas: una gnóstica y otra atea. Así, si en el hitlerismo la esencia del espíritu consiste en estar encadenada (originariamente) al cuerpo, Lévinas propone la categoría de *evasión* con la que reinterroga el problema de la identidad y del "ser", renovada a partir de la propuesta filosófica heideggeriana y su concepto de fuga (*Flucht*). Con la diferencia de que la categoría de Levinás no hace referencia a una huída de la propia libertad, sino a una exigencia ontológica: un ir más allá del ser.

Por su parte, Nahuel Michalski vuelve a traer a Horkheimer y sus análisis de la subjetividad instrumental en el marco de la cultura de mercado. La noción de apatía política es central para dar cuenta de una discusión elemental en el momento actual: la desafección política se tiene que cruzar con las variables socioculturales intersectadas por las potencias del mercado, donde la teoría de la subjetividad instrumental permite "acoplar la descripción psicológica con una caracterología del mundo contemporáneo y sus vínculos de fuerza con los ideales y cánones político-democráticos" (p.14). Según Michalski, la elaboración teórica de Horkheimer es una sintaxis conceptual que parte de los aportes de Hegel —la dialéctica negativa—, Marx —el materialismo histórico—, Weber —la noción instrumental de la racionalidad moderna— e, incluso, Lukács —la reificación de la conciencia subjetiva. Frente a semejante síntesis, el autor se plantea varios interrogantes que remiten directamente al momento actual: ¿cómo escapar de una subjetividad egoísta?; ¿implica esto una reformulación cabal de la sociedad misma?; ¿resulta factible esta propuesta en el contexto cultural de hoy?

Por otro lado, Celeste Viedma pone en relación la topología lacaniana con los aportes teóricos de Althusser. En su propuesta, el descentramiento del yo y la topología de la extimidad lacaniana tendrían cierta afinidad con la concepción de un "otro espacio" en Althusser, el cual desharía el par de oposición interior/exterior. O, dicho de otra forma, lo que Viedma propone es una lectura de la sobredeterminación althusseriana desde la extimidad lacaniana. A su vez, el artículo actualiza ciertos debates epistemológicos: acepta la tensión constitutiva e irresoluble de la *extimidad* y la pregunta por qué conocimiento es posible. Es decir, da cuenta de

las condiciones de posibilidad de una pregunta que no puede ser respondida (¿qué es la verdad?), pero que es necesario sostener. Al mismo tiempo, deja abierta, para futuras indagaciones, la pregunta por cómo convivirían en Althusser una tópica descentrada y una temporalidad compleja.

Cecilia Cabrera Torecilla indaga en el sueño como campo de estudio académico. De Aristóteles a Jung, pasando por el sueño como ámbito sobrenatural, como lugar de un tiempo mítico paralelo al presente, esencialmente narrativo, arquetípico o ligado al inconsciente colectivo, al funcionamiento neuroquímico del cerebro durante el sueño explorado por Hobson y McCarley o a McNamara y Bulkeley. Desde el sujeto del sueño como catalizador de mitologemas que se asemejan a las mónadas de Leibniz hasta el mito no antropocentrista de Breton en *Les Grands Transparents*. Torrecilla mapea y explora cómo ciertas figuras se encuentran en el estudio de lo onírico —inconsciente, espejo, *doppelgangers*—, así como en las representaciones artísticas de los mismos: *El otro* de Maupasant, *El doble* de Dostoyevski, *The Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde* de Stevenson. El mundo onírico como universo paralelo (narrativo) y su relación con la vigilia tiene entonces una larga historia de reflexiones con consecuencias ontológicas y epistemológicas que no se pueden dejar de lado.

En el caso del artículo de Elías Molteni y Tomás Speziale, encontramos un rescate del pluralismo ontológico en Latour, y como este se relaciona, en sus diferentes etapas de producción, con la filosofía pragmatista norteamericana. Allí, la teoría del conocimiento se enlaza directamente con la concepción del mundo y de los sujetos que actúan en él. En el caso de Latour, los autores encuentran que, a partir del concepto de verdad del pragmatismo —la verdad no dada de antemano, sino produciéndose, constituyéndose en el curso de la experiencia—, se desprenden ciertas consecuencias teóricas tales como la idea de no estabilidad y el pensamiento en torno a las verdades humanas como radicalmente temporarias. Así, en un primer momento de la obra de Latour existiría una cierta continuidad con esta idea, al proponer el francés que la división de lo social y lo científico es un *recurso*, un proceso y una construcción que se realiza constantemente. En un segundo momento se desarrollaría la idea de lo real como concebible a partir de sus efectos, y en un tercer momento se exploraría en profundidad la ontología latouriana, concibiéndose la realidad como un flujo continuo, como un universo de la diferencia infinitesimal.

Carlos Lambastida aborda la actualidad de George H. Mead, sus aportes al campo del *self* y a preguntas clave de la teoría sociológica clásica: la del orden social y la relación entre individuo y sociedad. La obra de Mead habría quedado fragmentada por un conjunto de factores —el contexto de producción de su obra cuando quedó a la sombra de Dewey, su estilo oscuro, la desatención de sus escritos, entre otros—, siendo luego rescatada por su aspecto crítico. Para Lambastida, Mead es objeto de nuevos debates, interpre-

taciones, y contribuciones. Su amplia producción en temas tan diversos como la biología, la psicología, la filosofía, la sociología, la pedagogía y la física cobra un nuevo sentido con las aproximaciones trans e interdisciplinarias. Su idea de la historia como una reconstrucción hecha desde el presente que da sentido al momento actual, la propuesta de una ética no universal sino intersubjetiva, el *self* como capaz de contemplar críticamente la estructura social en que se encuentra, y su radical anti-esencialismo y ontología de la pluralidad son algunas de las premisas que justifican el retorno a este autor para pensar el momento presente.

Cintia Mariscal propone una lectura de Bourdieu en donde subjetividad y experiencia —sobre todo en sus trabajos sobre la Cabilla— brindan claves para pensar la adhesión subjetiva al orden social, abriendo la puerta a la reflexión sobre las formas contemporáneas de subjetividad y la “organización neoliberal de la experiencia”. La lectura de Mariscal va en contra de aquellas que hacen de Bourdieu un estructuralista, y propone *el lugar de la experiencia vivida* como un punto determinante y original de su pensamiento. A su vez, la autora nos recuerda que para hablar de neoliberalismo siempre hay que situar las especificidades geopolíticas donde se producen los procesos de subjetivación. Mariscal hace énfasis en la idea de Bourdieu que sugiere que el neoliberalismo tiene una gran capacidad de desorganizar los horizontes temporales. Es decir, que el neoliberalismo crea una relación subjetiva con el tiempo particular, constriñendo las garantías sobre el porvenir y poniendo en forma los cuerpos, deseos y creencias, siendo así “una nueva modulación del ser-en-el mundo histórico social” (p.18).

Por otro lado, Velloso propone, a la luz de los aportes de la teoría feminista, analizar el estado actual de la división del trabajo en nuestras sociedades contemporáneas. Se trata de volver sobre este concepto ya clásico de la sociología para ver cómo sigue operando en la constitución de una dominación masculina, la cual, la mayoría de las veces, se oculta bajo discursos homogeneizantes que apelan a un supuesto sujeto universal, el cual es producto de una sociedad basada en la diferenciación y las jerarquías de género. Es por ello que, junto con Bourdieu, Velloso vuelve sobre los procesos de construcción cultural que naturalizan la división masculino/femenino a partir de planteos de índole biologicista, y recupera, a su vez, la genealogía que traza Federici de la feminización del trabajo doméstico como momento fundamental del establecimiento de las relaciones capitalistas de producción. Así, la autora recupera varias investigaciones del campo académico brasileño que muestran, por un lado, la invisibilización del trabajo doméstico y, por el otro, su función fundamental en la reproducción social.

Siguiendo esta línea de pensamiento que se replantea el lugar de la teoría social en la contemporaneidad, el artículo de Jiménez Albornoz busca comprender cuáles son los desafíos que la física y la biología le presentan a las ciencias sociales. El autor muestra cómo, de manera contraria

a lo que sucedía con la hegemonía funcionalista que, en la década del cincuenta, otorgó a las ciencias sociales legitimidad explicativa, hoy día las teorías sociales se ven puestas en crisis con la introducción de argumentos biológicos para explicar, por ejemplo, diferencias culturales; o de argumentos de la física teórica para explicar las lógicas de cooperación o el funcionamiento de las redes sociales. De esta forma, Jiménez Albornoz plantea como apuesta ya no la defensa de castillos teóricos intocables entre sí (la biología defendiendo su dominio a-social y la sociología su esfera a-biológica), si no la influencia mutua y positiva entre ambas formas de saber, borroneando de tal manera las antes claras divisiones disciplinares de la modernidad. Así, se presenta un nuevo reto para la sociología: si no quiere perder su relevancia intelectual, debe responder a estos desafíos explicativos que le presentan otras ciencias, incorporarlos o discutirlos, pero nunca mostrarse impermeable a ellos.

Saúl Sánchez López, analiza cómo diversos grupos disidentes entran en disputas simbólicas al interior de la Iglesia Católica movilizand una reinterpretación del dogma cristiano. El artículo es una clara muestra de cómo se logra articular, desde el metanivel de la abstracción teórica, una serie de disputas locales dispersas en la diáspora católica, y así poder integrarlas en un concepto común: *subversive fidelity*, el cual da cuenta de cómo, al interior de una institución que se supone impermeable y rígida frente a las irrupciones de nuevas formas de identidad, diversos grupos logran justificar su disidencia como un acto de fidelidad, incluso si eso implica ir en contra de las mismas autoridades eclesíásticas, a partir de una reinterpretación heterodoxa del dogma cristiano.

Finalmente, Hartmut Rosa analiza la dimensión sociopolítica de la crisis generada por la pandemia del COVID-19. Propone que nos enfrentamos a una *desestabilización* estructural del sistema global dominante, y que esto es así porque dicho sistema se caracteriza por un modo de *estabilización dinámica* en el que las instituciones básicas de la sociedad —la economía capitalista, la organización democrático-representativa de la política, la investigación científica, la administración del Estado, la educación y la cultura— dependen del crecimiento económico y la aceleración para mantener su estructura. El autor encuentra que existe una desaceleración forzada (*Zwangsschleunigung*), una ralentización que no es efecto inmediato del virus mismo, sino de decisiones y acciones políticas de los gobiernos — que, a su vez implican, una escisión o un hiato entre la acción estatal y la acumulación de capital. Rosa busca comprender esta desaceleración postulando los límites de la teoría de sistemas y del (neo)marxismo estructural-determinista enfocado en el análisis de la dominación. Para el autor, la crisis del coronavirus constituye un “singular estado histórico de excepción” que abre la posibilidad de un cambio de rumbo. Y aquí entra en juego la capacidad de los actores para abandonar creativamente los caminos habituales, suspender formas

y cadenas de reacción vigentes, y crear algo nuevo. Pero lo nuevo implica la modificación de estructuras existentes como las de propiedad, producción y distribución, así como las instituciones políticas y los patrones de consumo. Y esto, a su vez, está relacionado con las contribuciones y el rol de la teoría social y la sociología ante la crisis que, según Rosa, debe estar encaminada a “fomentar la liberación y aplicación creativa de recursos sociales creativos para un cambio de paradigma” (p.16).

Continuamente, nuevas líneas y estratificaciones aparecen ahí donde antes parecía todo una llanura. Y en medio de esa hibridez de sentidos, instituciones, tradiciones y disposiciones de poder, la teoría social, intenta establecer conexiones novedosas, alianzas conceptuales imprevistas que dejen entrever algún ordenamiento o fenómeno que no puede ya serle indiferente a la producción académica (y no solo a ella). De Bourdieu a Mead, de Latour a Horkheimer, entre la *subversive fidelity*, la extimidad y los *definiens* del tiempo, lo que hay es ese trabajo incesante que hace de la teoría social contemporánea un motor que todavía respira y exhala nuevos cuestionamientos. Dejamos entonces desplegado a disposición de los lectores estos *panoramas* de la teoría social.





ARTÍCULOS



LA SOCIEDAD ANTE LA DESACELERACIÓN FORZADA: UNA INTERPRETACIÓN SOCIOLÓGICA DE LA CRISIS DEL CORONAVIRUS*

AUTOR

Hartmut Rosa

Friedrich-Schiller-Universität Jena

* Trad. del alemán: Alexis E. Gros

Cómo citar este artículo:

Rosa, H. (2020). La sociedad ante la desaceleración forzada. Una interpretación sociológica de la crisis del Coronavirus. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, N. 11, pp. 19-32.

Artículo

Recibido 06/06/2019

Aprobado 04/03/2020

RESUMEN

En este artículo, el autor intenta definir la esencia y forma de manifestación de la crisis del coronavirus con ayuda de instrumentos de la teoría de la aceleración social, concentrándose no en la dimensión virológico-médica sino en el costado sociopolítico del fenómeno. Su tesis principal es que nos enfrentamos a un proceso de desaceleración forzada sin precedentes históricos. El artículo intenta mostrar las posibilidades de un cambio de rumbo y de sistema que resultan de la crisis y analizar el rol que le corresponde a la sociología en este punto de quiebre histórico.

PALABRAS CLAVE: CORONAVIRUS, PANDEMIA, CRISIS, TEORÍA SOCIOLÓGICA, DESACELERACIÓN SOCIAL

ABSTRACT

In this paper, the author attempts to define the essence and form of manifestation of the coronavirus crisis with the help of tools from the social acceleration theory, thereby focusing not in the virologic-medical dimension of the phenomenon but in its socio-political side. His main thesis is that we are facing an unprecedented process of forced deceleration. The paper tries to show the possibilities of a change of path and system which result from the crisis and analyzes the role sociology must play in this historical inflection point.

KEY WORDS: CORONAVIRUS, PANDEMIC, CRISIS, SOCIOLOGICAL THEORY, SOCIAL DECELERATION

1. DEFINICIÓN DE LA CRISIS: LA CESURA DEL COVID-19

No cabe duda de que el virus SARS-CoV-2 implica, lisa y llanamente, una tremenda tragedia humana. Ha traído y sigue trayendo gran sufrimiento al mundo: enfermedad, muerte, pobreza y violencia. Además, le genera enormes problemas a un sistema económico mundial que ya estaba trastabillando antes de la crisis y trae consigo graves peligros políticos como la transformación de estructuras democráticas en autoritarias, la suspensión de derechos civiles elementales y el regreso parcial a formas primitivas de clausura de los Estados nacionales. En una primera instancia, quiero dejar de lado este aspecto de los acontecimientos para analizar el significado sistémico-estructural de la crisis actual desde la sobria perspectiva de la teoría de la sociedad. Contraponiéndome a las posiciones de la teoría de sistemas y la teoría ortodoxa del capitalismo, quiero sostener la siguiente tesis: nos enfrentamos a una tremenda sacudida y *desestabilización* estructural del sistema social globalmente dominante. Y esto porque este sistema se caracteriza por un modo específico de estabilización que he intentado definir en muchas publicaciones como *modo de estabilización dinámica*.

La estabilización dinámica [*dynamische Stabilisierung*] significa que las instituciones básicas de la sociedad —la economía capitalista, la organización democrático-representativa de la política, la investigación científica, la administración del Estado, la educación y la cultura— solo pueden reproducirse y conservarse en el modo del incremento. En este sentido, dependen sistemáticamente del crecimiento (económico), la aceleración (técnica y cultural), la activación política y la continua innovación para estabilizar su *status quo* y mantener su estructura. Esto produce como resultado una genuina tendencia escalatoria que ha hecho crecer sustancialmente los rendimientos incrementales en varios ámbitos (el volumen de tráfico vehicular, el uso de materias primas, la producción de bienes, etc.) a lo largo de varias décadas de manera no lineal sino exponencial.¹

Las sociedades modernas, así puede resumirse esta idea, necesitan crecer y dinamizarse para conservarse: dependen de un aumento constante de su energía cinética. Las consecuencias reales, físico-económicas, de este modo de estabilización quedan claras con un breve vistazo a los datos. En este sentido, es especialmente relevante el *perfil mundial de movimientos materiales*: desde el siglo XVIII el mundo (mira-

do “desde afuera” como una totalidad) se encuentra en un proceso —irregular, no simultáneo y a menudo violento— de dinamización que, literalmente, lo lleva a acelerarse cada vez más. Desde 1800 la producción mundial de bienes y servicios, el movimiento físico del suelo, el metabolismo técnicamente meditado con la naturaleza y la emisión de sustancias tóxicas y nocivas han aumentado de manera ininterrumpida y casi exponencial, multiplicándose por cien y hasta por mil. Cuando se echa un vistazo al perfil mundial de movimientos, esto es, a la *masa* promedio de seres humanos, materias primas y bienes que se mueven y a la velocidad de este movimiento, se obtiene una curva de crecimiento exponencial que —con excepción de algunas fluctuaciones— prácticamente no conoce pausas ni límites. Sin dudas, las recesiones económicas o las guerras han reducido temporalmente, por cortos períodos y de manera mayormente local, la velocidad de la producción y el movimiento; sin embargo, esto generó casi siempre nuevas oportunidades para más crecimiento y aceleración. Como lo mostró Paul Virilio (1980; 1994) en sus trabajos, las guerras han servido casi invariablemente como poderosos motores de aceleración y movilización. Mi tesis de un corte abrupto del sistema como consecuencia de la reacción mundial al SARS-CoV-2 puede demostrarse de manera exacta en el perfil mundial de movimientos físicos, esto es, de acuerdo con criterios científico-naturales. De repente, luego de dos siglos de aceleración y dinamización prácticamente ininterrumpida, el mundo frena; sus movimientos físico-materiales se ralentizan abrupta y radicalmente. Pareciera como si alguien hubiera aplicado frenos gigantescos sobre las ruedas de la producción, el transporte, la vida social y cultural. Esta tesis es válida a pesar de que no todos los ámbitos del transporte, la producción y la vida social hayan sido afectados de igual modo: especialmente en el sistema de salud y, en menor medida, en rubros como la producción de alimentos básicos, artefactos digitales e incluso papel higiénico, se constatan procesos significativos de crecimiento y aceleración. Y también se asiste a un incremento considerable de los procesos de producción y comunicación por medios digitales. De hecho, me parece que el tajante desacople entre la ralentización de los intercambios físico-reales y la aceleración de la circulación, comunicación y producción digitales constituye una de las consecuencias colaterales más significativas de la crisis actual. Esto encarna en parte aquello que Virilio (1992) ya postulaba en 1990 con su visión de una “paralización frenética” [*rasender Stillstand*] entendida como el estadio final distópico de la civilización: una sociedad en la cual el radio de movimiento físico de los seres humanos se reduce cada vez más, al tiempo que el “bramado” [*Rauschen*] y la velocidad de las corrientes digitales aumenta progresivamente. El cumplimiento real de la primera parte de esta visión —la “paralización” parcial de las corrientes humanas y la ralentización del perfil mundial de movimiento—, algo que hasta aquí parecía una mera utopía o distopía, puede servir como indicador de

¹ En Bernd Sommer y Harald Welzer (2014: 425) se encuentran doce impresionantes curvas que muestran este crecimiento exponencial. Para más ejemplos y datos, ver Wagner (2018: 43-66). Según este último, la actividad económica en los Estados tempranamente industrializados se ha multiplicado setenta veces entre 1820 y 1980.

esta novedosa situación. La ralentización o la *desaceleración forzada* [*Zwangsentzleunigung*] se pone de manifiesto en todos los ámbitos de la vida y la movilidad. Esto se observa de manera espectacular en el tráfico aéreo: hasta el 85% de los vuelos han sido cancelados. El cielo sobre Europa ha sido vaciado en pocos días. ¿Quién hubiera creído esto posible hace cuatro meses?

La desaceleración constituye entonces un hecho social, material, duro y globalmente observable. Diagnosticarla no es una fantasía retrospectiva, nostálgica o reaccionaria como afirman los críticos. Especialmente en el mundo de la producción y el transporte pueden observarse reducciones globales de un volumen algo mayor al 80%. Y también la cultura y la educación se han paralizado casi totalmente en muchos lugares (Dambeck y Tack, 2020).

Ni el efecto invernadero ni el calentamiento global, y mucho menos el movimiento *Friday for Future* o las conferencias climáticas, han logrado antes una ralentización digna de mención. Como segundo hecho significativo debe reconocerse que la ralentización *no* es un efecto inmediato del virus mismo, sino la consecuencia de decisiones y acciones políticas de gobiernos que, en su mayor parte, han sido elegidos democráticamente. Son ellos los que aplicaron los frenos, y esto con la aprobación del parlamento y la mayoría de los ciudadanos. No fue el virus el que sacó los aviones del aire y detuvo las ligas de fútbol, sino la acción política estatal. ¿Por qué esto es destacable? Porque son los mismos actores políticos que, desde hace más de cincuenta años, se muestran deseosos pero incapaces de hacer algo, ni siquiera lo más mínimo, contra el engranaje de la aceleración (fundamentalmente impulsado por la acumulación de capital) y sus consecuencias perjudiciales para la ecología. Desde el informe del Club de Roma han aparecido autores, partidos y movimientos que escriben, gritan y luchan contra la lógica del incremento y el consumo de recursos ligado a ella (Meadows, 1972). Una conferencia climática sigue a la otra, una declaración política es reemplazada por la siguiente; pero en principio no cambia nada. Los autos producidos y las calles asfaltadas, las toneladas de carga de los camiones, la cantidad de barcos con *containers* y los cruceros, el número de pasajeros del transporte de corta y larga distancia, la producción de trenes de alta velocidad: todo esto se ha incrementado rápidamente no solo en Asia sino también en Europa. Y en el tránsito aéreo, la esfera de movilización física surgida más recientemente, se ha registrado un crecimiento exponencial del número de viajeros y vuelos a nivel global. Los mecanismos impulsores de este proceso parecen ser completamente inmunes a toda crítica del crecimiento y la aceleración. También las consecuencias cada vez más claras de la crisis climática y las decisiones y declaraciones políticas en respuesta a ella chocan contra la lógica del incremento dura como el acero [*stahlhart*] de la sociedad moderna y la economía capitalista. En abril de 2020, sin embargo, un parte considerable de este engranaje se para-

lizó de repente, o al menos su fuerza impulsora se redujo claramente. El hecho innegable de que *no* todo el mundo se ha detenido no quita que, por primera vez en la historia de la modernidad, el movimiento físico-material sobre la tierra ha sido ralentizado por la acción política consciente (y no como consecuencia colateral de crisis económicas o militares). La reducción del volumen de emisión global diaria de CO₂ ha alcanzado “solo” un 17%. Sin embargo, como lo estima un equipo de autores dirigido por Corinne Le Quére et al. (2020) en un artículo publicado en la revista *Nature* que se basa en los datos del *Global Carbon Project*, se trata de más de un billón de toneladas de emisión, las cuales fueron ahorradas como *consecuencia inmediata de una acción consciente de ralentización*. En contraste, la crisis financiera de 2008, *contra* la cual se tomaron todas las medidas políticas pensables, solo influyó débilmente en el perfil de movimiento global: en 2009 se observó una reducción transitoria del 1,4% de las emisiones de CO₂ que fue seguida en 2010 por un nuevo aumento del 5,1%.²

2. CONSECUENCIAS TEÓRICO-SOCIALES

Para decirlo una vez más: este corte abrupto en las rutinas de acción y los procesos de la modernidad, que modifica profundamente las prácticas cotidianas y las lógicas habituales de acción e interacción en varios ámbitos de la sociedad, fue y es el resultado de la acción política deliberada y planeada. Esto parece sorprendente: se trata de la misma acción estatal que se presentó y demostró como completamente impotente ante la crisis climática global—considerada por los votantes alemanes en 2019 como la cuestión política más urgente (Die Zeit, 2019)—³ y otro problema también percibido socialmente como grave: la desigualdad e injusticia (nacional y global) en la distribución de ingresos y riqueza. Frente a la lógica propia de los mercados (financieros), el desarrollo de la técnica y las costumbres de consumo, la acción política parecía prácticamente inefectiva: nada podía hacerse contra la “carcasa dura como el acero” [*stahlhartes Gehäuse*] de la lógica del incremento capitalista. Existen dos abordajes teórico-sociales muy influyentes que explican esta impotencia de manera aparentemente plausible: la teoría de sistemas y el (neo)marxismo estructural-determinista enfocado en el análisis de la dominación [*herrschaftstheoretisch-struktur-deterministisch*]. En vista de la reacción de la sociedad a la

² En Le Quére et al. (2020) se encuentran muchos más datos que demuestran de manera impresionante la drástica “desaceleración” en los sectores de la producción, el transporte y el consumo de energía.

³ En una encuesta del FORSA (*Gesellschaft für Sozialforschung und statistische Analysen*) realizada en Alemania en el verano de 2019, un 37% de los encuestados mencionaban el cuidado del medioambiente y del clima como el tema más importante; un 29%, la inmigración e integración de refugiados; y, sorprendentemente, solo un 13%, la pobreza y la desigualdad social. Ver Die Zeit (2019).

crisis del coronavirus, ambos abordajes muestran una fuerza explicativa limitada; como lo mostraré, en ambos casos esta capacidad es de naturaleza sistemática.

La teoría de sistemas luhmanniana, representada entre otros por Armin Nassehi, se basa en la convicción de que la diferenciación funcional constituye el principio medular y la esencia de las sociedades modernas: con el pasaje de una estructuración social regida por el principio del orden estamental-jerárquico de “la vieja Europa” a un modo de diferenciación funcional-sistémico, la sociedad moderna ha perdido su cúspide y centro, convirtiéndose en policontextual y “compleja”. Así reza el mantra ininterrumpidamente repetido por esta corriente teórica. Los sistemas funcionales diferenciados de la economía, la ciencia, la política, el derecho y la religión pueden, como mucho, irritarse o “agitarse” unos a otros de manera problemática, pero no es posible controlarlos de manera deliberada: cada sistema funcional sigue su código operativo de manera obstinada, por no decir caprichosa. Por lo tanto, no hay una perspectiva compartida sobre el mundo, definiciones comunes de problemas ni “acciones concertadas”. Según la teoría de sistemas, las consecuencias de esta diferenciación funcional se ponen de manifiesto, por ejemplo, en la crisis climática. Mientras que el sistema político la interpreta nerviosamente como una “crisis”, para la economía solo es relevante en términos del “cálculo” de la capacidad y voluntad de pago, y este cálculo no puede controlarse políticamente (Luhmann, 1986). De hecho, por mucho tiempo, la realidad pareció darle la razón a esta teoría: el consumo global de materias primas no renovables, la producción de residuos tóxicos y la emisión de gases invernaderos han aumentado año a año, mostrándose inmunes a las conferencias climáticas, las decisiones políticas o las protestas sociales. Contra esto ni siquiera pudieron hacer algo los millones de jóvenes de *Friday for Future*, que, por otra parte, fueron objeto de burla de los teóricos de sistemas. El mismo panorama se observa en lo que respecta a los flujos globales de la distribución de riqueza: la brecha entre pobres y ricos crece ininterrumpidamente a pesar de toda protesta y crítica; ocho hombres concentran la misma riqueza que los casi cuatro billones de seres humanos que se cuentan entre la mitad más pobre de la población mundial (Oxfam, 2016).⁴ Pero en marzo de 2020 esta imagen fue súbitamente trastocada: la sociedad parece tener una cumbre y un centro; de un día al otro, el Estado se convierte en el actor central y subordina todos los puntos de vista bajo un objetivo: la lucha contra el virus. Sin violencia ni baño de sangre, la acción estatal clausura las fronteras nacionales, cancela el 85% de los vuelos, cierra

las escuelas y universidades, detiene las ligas de fútbol e interviene fuertemente en la producción. Y no se trata meramente de un acto destructivo de paralización: implica también la iniciación de procesos de investigación, la activación de sistemas de salud y la producción deliberada de bienes específicos como medicamentos o herramientas. En el país quizás más radical en lo concerniente a la libertad de mercado, los EE.UU., el presidente le ordena de un plumazo a uno de los productores automotrices más poderosos, General Motors, pasar a producir respiradores mecánicos en lugar de automóviles. Esta suspensión radical de la lógica de la diferenciación funcional o, mejor dicho, su subordinación bajo una acción política deliberada, concentrada, concertada, y, para sorpresa de los teóricos de sistemas, también *eficiente*, permite sospechar que la concepción sistémica de la sociedad moderna era simplista: “Está ocurriendo algo que siempre dijimos que no podía ocurrir”, constata de manera tan perpleja como consecuente Armin Nassehi (2020b) en una entrevista de abril de 2020 en *Spiegel*. El significado de esta afirmación queda claro cuando se lee su último libro, *Das große nein* (Nassehi, 2020a). Su tesis allí es que en la sociedad moderna es *estructuralmente* imposible establecer una instancia social de veto (capaz, por ejemplo, de detener la emisión de gases invernaderos). Esto es lo que generaría las continuas protestas sociales.

Una parte de la experiencia fundamental de la modernidad es que el mero esclarecimiento acerca de las malas condiciones sociales o el mero conocimiento sobre aquello que debería hacerse [...] no se traduce directamente en acciones. Esta es una experiencia humillante. Se contradice en última instancia con las concepciones de la acción intencional. Pero es [...] quizás el hallazgo central de una autoobservación científico-socialmente informada de la sociedad moderna [...]. La modernidad societal se parece a aquello que en el ámbito político se denomina división de poderes. Es un proceso de evolución cuya dirección general conduce a la desaparición de las instancias que coordinan y unifican todo en un único principio. [...] En términos sociológicos: *esta estructura de la diferenciación [...] suspende la posición de la instancia de veto; excluye posiciones capaces de conducir, detener o definir el sistema total.* [...] Todas las estructuras llevan a que la sociedad no pueda actuar unificadamente y a que *toda iniciativa se estrelle contra la diferencia de perspectivas de la sociedad, la autonomización de sus funciones y, especialmente, contra la imposibilidad de alcanzar el comportamiento concreto de los individuos* (Nassehi, 2020a: s/p).

En las últimas décadas, la tesis de Nassehi de la “experiencia humillante” causada por la impotencia e incapacidad

⁴ Así lo calcula el informe acerca de la riqueza de Oxfam del año 2016 (Oxfam, 2016). Si bien la fundamentación de este cálculo pueden discutirse en detalle, no existen dudas acerca de la tendencia general. Al respecto, ver Piketty (2016).

de acción de la sociedad ante problemas globales manifiestos se ha mostrado como muy plausible. Precisamente por ello, en mis primeras declaraciones acerca de las consecuencias de la crisis del coronavirus he insistido —contra la protesta de Klaus Dörre (2020a: 31), por ejemplo— en que la eficiencia y el rigor de la acción estatal implica una espectacular experiencia de autoeficacia [*Selbstwirksamkeitserfahrung*] política para la sociedad, una experiencia que le hace ver que posee un órgano y un modo para detener procesos sociales y concertar acciones de manera deliberada (alcanzando incluso el comportamiento corporal de los individuos).

Contra lo que supone Nassehi, entonces, se pone de manifiesto que bajo la lógica de la diferenciación funcional y sistémica, y detrás del principio estructural que la teoría de sistemas considera como fundamental, la sociedad moderna dispone de un sentido de su unidad (diferente al sentido obsoleto propio de la vieja Europa), el cual va de la mano con una capacidad de acción política. En tiempos de crisis, el Estado puede operar como una cumbre y un centro con poder de fuego. En este sentido, a comienzos de 2020 la idea de que la política constituye solo *un* sistema al lado de todos los demás se muestra como un error categorial. Antes bien, se observa que el mantenimiento de la diferenciación funcional, esto es, el funcionamiento sin trabas de los subsistemas, constituye una “institución” [*Einrichtung*] creada y garantizada socialmente que solo puede tener vigencia incontestada cuando aparece como deseable o “funcional” a los ojos de los discursos dominantes de legitimación y los actores políticos con poder. Y, por supuesto, en las democracias que funcionan al menos parcialmente este actor es (también) el *demos*.

Los representantes de la corriente teórico-social que denomino estructural-determinista y enfocada en el análisis de la dominación, entre cuyas filas se cuentan autores tan diferentes como Nancy Fraser, David Harvey y mis dos interlocutores Klaus Dörre y Stephan Lessenich, responden a la perplejidad de la teoría de sistemas con un sobrado “*¿Te lo habíamos advertido!*”. Bajo este título algo inconveniente intento englobar aquellos abordajes teórico-sociales que se encuentran estructural-analítica y social-ontológicamente fijados a un antagonismo “arriba-abajo” que supuestamente predeterminaría las posibilidades de la acción estatal. Estas posiciones se inspiran generalmente en el neomarxismo, que argumenta desde la teoría de las clases sociales, y en posturas postestructuralistas y gubernamentalistas. Para los representantes de esta corriente de pensamiento, es indudable que el Estado constituye un actor central e influyente, un actor que actúa y reacciona en interés de la acumulación de capital y/o de las clases dominantes, interviniendo en todo momento en la autonomía operativa de los subsistemas. De acuerdo con Klaus Dörre (2020b), por ejemplo, es una verdad de Perogrullo que, en caso necesario, el Estado puede imponer sus objetivos violentamente en todos los subsistemas. Para confirmar esto los

representantes de esta posición remiten, por ejemplo, a las intervenciones estatales en el rescate de bancos y empresas durante y después de la crisis financiera de 2008/2009, a las medidas “neoliberales”, amigas del capital, tomadas en las últimas décadas en los sectores de salud y educación, y a la regulación violenta de las corrientes migratorias. En esa tremenda crisis económica, también la “relevancia para el sistema” era el criterio decisivo para fundamentar las intervenciones estatales: los bancos y las empresas financieras fueron “rescatadas” porque, supuestamente, eran relevantes para el sistema económico. Si no se lo hacía, este “podía colapsar”. Consecuentemente, tanto para Klaus Dörre como para Stephan Lessenich, no cabe duda de que la poderosa acción estatal es un instrumento de la clase dominante: impone los intereses de los poderosos de manera rigurosa y *aprovecha* las ocasiones brindadas por la pandemia como un pretexto bienvenido para reprimir intereses emancipatorios. Los protagonistas de esta forma de pensamiento parten de la siguiente tesis: todo lo que ocurre por o debido a la acción estatal ocurre en última instancia en aras del interés (económico) de los ricos y dominantes, y es también en pos de los intereses de los poderosos que el Estado realiza compromisos de clase, concesiones y flancos ideológicos. La acción estatal está definida por relaciones de fuerza marcadas por situaciones de clase y, en este sentido, se encuentra estructuralmente determinada.

Aquí se muestra un marcado hiato entre los desarrollos teóricos, a menudo muy elaborados, y los análisis y diagnósticos políticos concretos: mientras que los desarrollos teóricos —por ejemplo, las teorías de la regulación, la hegemonía y el capitalismo tardío— generalmente reconocen las dinámicas propias, las ambivalencias y los márgenes de maniobra de la acción estatal y la negociación política, los análisis concretos suelen mostrar una tendencia fatal a un reduccionismo (simplista): al final, los ricos y los poderosos ganarán “de todos modos”.⁵ Según esta posición, el hecho de que los Estados se muestren actualmente como poderosos actores políticos no es de ninguna manera una ocasión para el optimismo, sino por el contrario una señal de que se desmontarán todas las seguridades que hasta aquí protegían a los dominados de los intereses ilimitados del capital y la dominación. En efecto, me parece que las tomas de posición de Lessenich y Dörre están fijadas de manera casi monoma-

5 Un ejemplo de este hiato entre complejidad teórica y diagnósticos reduccionistas se observa en el desfasaje entre la teoría del capitalismo tardío [*Spätkapitalismus*] de Stephan Lessenich (2016) y su análisis de las “sociedad de la externalización” [*Externalisierungsgesellschaft*] en clave de la teoría de la dependencia. También se vislumbra este reduccionismo cuando Klaus Dörre (2020a: 31) define el Estado meramente como el resultado estructural —o la “fijación” material— de relaciones desiguales de fuerza entre las clases sociales. Es precisamente esta operación reductiva la que hace aparecer la acción estatal como estructuralmente determinada.

níaca a esta perspectiva estructural “arriba-abajo”. Y esto se condice con la crítica de Klaus Dörre a mi propia postura (y a todas las otras que producen alguna esperanza): la caracteriza como parte de una *nueva ideología alemana* en el sentido del joven Marx, una ideología que pasa por alto que el Estado no es más que la extensión del brazo del capital.⁶ Tal como para la teoría de sistemas, para los representantes del abordaje “estructural-determinista enfocado en el análisis de la dominación” toda esperanza de cambio o mejoramiento de la sociedad está llamada a fracasar porque choca necesariamente con una “dura ley estructural”.

El problema, sin embargo, es que esta estructura no puede explicar las reacciones sorprendentemente similares de los Estados nacionales ante la aparición del SARS-CoV-2. Sin dudas, también actualmente la *relevancia para el sistema* es una palabra clave cuando se trata de tomar decisiones políticas sobre aperturas, cierres, apropiaciones, intervenciones y redistribuciones estatales de cara a la crisis del coronavirus. Pero el término tiene ahora un significado totalmente diferente al que poseía durante la crisis financiera. La acción estatal no apunta a garantizar la seguridad de los bancos, los mercados y la acumulación de capital, sino que pone el funcionamiento y la prosperidad económica radicalmente en juego para proteger a las personas más amenazadas por el virus: los ancianos y aquellos con enfermedades previas. Dejando de lado la cuestión acerca de las consecuencias médicas del COVID-19, todo el mundo concuerda en que los mencionados grupos poblacionales son los que se encuentran en mayor peligro: en la mayoría del resto de la población el coronavirus solo provoca síntomas leves similares a la gripe. Evidentemente, ni la muerte de los ancianos, enfermos y débiles ni la necesidad del triaje médico implican un problema sistémico para los mercados financieros y la acumulación de capital; por el contrario, la pandemia promete eliminar los “desequilibrios demográficos”, sacándoles un peso de encima a las aseguradoras médicas y los sistemas de jubilación. Sin dudas, este modo de ver las cosas es tremendamente cínico, pero estaría en línea con el “interés de la dominación”, sobre todo cuando se piensa este último como regido por la mencionada legalidad estructural.

Lo que la crisis puso en evidencia, entonces, es la aparición de una escisión o un hiato entre la acción estatal y la acumulación de capital: la política se ha impuesto sin escrúpulos contra la lógica del mercado financiero y los intereses de rubros enteros de la economía, y lo ha hecho en nombre de un tipo de relevancia totalmente diferente a la económica. El discurso acerca de la relevancia para el sistema que se escuchó y escucha durante los meses de la crisis refiere a la vida (social), no al sistema económico. Los enfermeros y

doctores son relevantes (para el sistema), pero no debido a las tasas de crecimiento y los números de la bolsa. Lo que se muestra o se mostró aquí es la prioridad de la lógica de la reproducción por sobre la de la producción, y la acción estatal defendió la primera, no *contra los intereses de los dominados* sino *en su beneficio*. Así como Nassehi debió aceptar que sucedió algo que “no podía ocurrir”, los protagonistas de este abordaje también deberían conceder algo similar. Pero no lo hacen. No explican el brusco corte estructural y estratégico implicado en la suspensión (transitoria) de los principios impulsores de la estabilización dinámica, sino que se limitan a señalar (con razón) que en muchos lugares del mundo esta crisis ha empeorado la situación de los grupos subalternos. Y realizan pronósticos sombríos según los cuales nos esperan “formas masivas de desolidarización” y de retroceso ecológico (Dörre, 2020a; Lessenich, 2020). Como lo mostraré en breve, estos pronósticos no son solo analíticamente erróneos, sino también devastadores en términos político-normativos.

En términos de la lógica de la subsunción, la crisis es insertada en una *narración teórica* unificada. Según la misma, la acción política solo puede tener una consecuencia: que los dominantes se hagan más ricos y los débiles, más pobres. “En una palabra: confirmamos lo que siempre fue cierto para las pandemias. La desigualdad aumenta y perjudica sobre todo a quienes les falta un plato de comida caliente”, escribe Klaus Dörre (2020a: 30 y sig.). Y Stephan Lessenich (2020) responde de la siguiente manera a la pregunta sobre quién es el beneficiado por la acción estatal ante la crisis: “En una primera instancia, ganan aquellos beneficiados por las condiciones dominantes. Me refiero a personas como yo. Pero a largo plazo, ganarán muy pocos, aquellos que siempre se enriquecen durante las crisis”. Me parece que quienes aspiran a denunciar la brecha social y política como *ideología* están fijados obsesivamente al *status quo* y, como lo mostraré más abajo, terminan defendiendo involuntariamente el negocio de la política conservadora y los intereses del capital.

Un Estado capaz de actuar políticamente representando los intereses del ser humano y la vida contra los intereses del capital: por supuesto, esta no es la imagen políticamente dominante de la modernidad capitalista. Sin embargo, la capacidad para una acción de estas características es parte de la realidad estructural de las sociedades modernas. Y los modelos teóricos para describir esto ya se encuentran disponibles. Me refiero, por ejemplo, a la teoría del capitalismo tardío desarrollada en los años setenta por Jürgen Habermas (1973) y Claus Offe (2006), la cual puede explicar la brecha estructural que irrumpe en la crisis del coronavirus como una contraposición entre el principio democrático basado en la igualdad y el principio de la apropiación económica privada como productor de desigualdades. El propio Lessenich ha hecho mucho en los últimos años para mantener con vida esta teoría. Es cierto que los problemas estructurales

⁶ Marx y Engels (2014) desarrollan por primera vez su concepción de la estructura y la superestructura, y del rol del Estado como parte de esta última en *La ideología alemana*. Ver Dörre (2020a: 26).

identificados por Offe y Habermas no se manifestaron tal como ellos lo habían pronosticado en su momento; pero en la contradicción entre la relevancia para el sistema y la relevancia para la vida, actualmente puesta de relieve *políticamente*, se pone de manifiesto que las pretensiones de la última están vinculadas con un *poder de acción estructural*.

No es casualidad que tanto los abordajes estructural-deterministas y enfocados en el análisis de la dominación como la teoría de sistemas no den cuenta de esta posibilidad de una acción política *contra las lógicas estructurales dominantes* (las cuales resultan, sobre todo, de una diferenciación funcional que sirve a los imperativos del incremento de la acumulación capitalista y parece tener la solidez de una ley natural). Debido a la *path dependence* o dependencia del camino [*Pfadabhängigkeit*], una acción concertada contra los principios estructurales dominantes de la sociedad y los imperativos de la acción que emanan de ella solo es posible o probable en situaciones históricas de excepción. En el siguiente apartado quiero mostrar que la crisis del coronavirus constituye precisamente un singular estado histórico de excepción que abre la posibilidad de un cambio de rumbo.

3. LA CRISIS COMO UN PUNTO SINGULAR DE BIFURCACIÓN HISTÓRICA

Si bien existen interpretaciones sociológicas muy divergentes, es claro que a comienzos de 2020 el sistema socioeconómico global sufrió un trastorno considerable tanto en sus cadenas globales de producción e interacción como en sus reglas de decisión y rutinas prácticas, vivenciado incluso una inversión parcial de sus imperativos de acción. En el marco de la crisis del coronavirus, el Estado suspende —no completamente pero sí en gran parte— la lógica y dinámica propia de los mercados, la producción cultural, la educación y la ciencia, reestableciendo así el primado societal de la política por sobre los principios fundamentales de la diferenciación funcional y/o la acumulación de capital. La profundidad de esta interrupción se pone de manifiesto en la limitación global de derechos civiles fundamentales como la libertad de reunión y en la regulación estatal del comportamiento corporal en el ámbito privado. Sin embargo, la detención (parcial) de un sistema basado en la estabilización dinámica no significa de ninguna manera su reinención o reconfiguración; se parece más bien a un accidente. El frenado parece llevar con necesidad estructural a un colapso del sistema; pero esto solo ocurrirá si la ralentización se mantiene durante largo tiempo, no dando lugar a un nuevo salto de la aceleración. Esto significa que parece haber dos posibilidades: o bien un cambio revolucionario del modo de estabilización societal, o bien la rápida restitución de los imperativos de la dinamización. Precisamente por esto, la aparición del virus podría ser un punto de quiebre político-social y marcar un cambio de paradigma. Esto se debe, por un lado, a una experiencia ines-

perada de autoeficacia colectiva y capacidad de acción política que hasta aquí era considerada como imposible —especialmente por los sociólogos—, una experiencia que se puso de relieve cuando se aplicaron los frenos sobre las ruedas impulsoras de la estabilización dinámica. *Estructuralmente*, nada puede impedir que los actores sociales transfieran esta experiencia de poder de acción, por ejemplo, a su manejo de la crisis climática o de la escandalosa desigualdad de la riqueza. Por otro lado, la misma crisis abre la oportunidad para un cambio de paradigma societal. Según el modelo del historiador de la ciencia Thomas Kuhn (1989), los cambios de paradigma sociopolíticos acontecen cuando un paradigma operativo entra en una crisis pronunciada.⁷ En los momentos “normales”, las instituciones sociales y los actores que actúan en ellas proceden según las reglas y rutinas habituales; en sus percepciones de problemas, definiciones de tareas y patrones de procesamiento, siguen los caminos prefijados, los cuales están tan enraizados que un cambio parece impensable, incluso ante la aparición de dificultades novedosas. En las ciencias sociales se ha popularizado por tanto el concepto de *path dependence* o dependencia del camino: cuando las instituciones y las interacciones ligadas a ellas funcionan al menos parcialmente, el precio para un cambio de rumbo parece demasiado alto; sobre todo en vista de la tremenda complejidad de la sociedad, los riesgos de intentar algo nuevo son muy grandes. Sin embargo, en determinadas constelaciones o momentos del transcurso histórico que pueden comprenderse como “puntos de bifurcación”, de repente se abren oportunidades para un cambio de rumbo, puesto que las anomalías ya no pueden ser ignoradas (ver Knöbl, 2010; Goldstone, 1998). Se trata de momentos de crisis en los que se pone en cuestión la continuación de las operaciones: *no* está claro cómo seguir porque la cadena de procesos se ha roto. En estos puntos de ruptura, a muchos actores les parece deseable retornar al viejo camino y revivir tan rápido como sea posible las rutinas habituales. Pero también es posible tomar un nuevo rumbo. Estos son los raros momentos históricos en los cuales los actores sociales realmente pueden *hacer* historia; su *acción* es importante porque se trata de momentos de indecisión y apertura histórica. Tanto Dörre como Nassehi subrayan que, en última instancia, las buenas intenciones de los activistas políticos y los críticos sociales chocan necesariamente con las lógicas estructurales sistémicas o materiales (y, por tanto, las caracterizan como ideología). Mi contratesis es la siguiente: la acción política orquestada, configuradora de lo social, se encuentra inscrita estructuralmente en la sociedad moderna, pudiendo volverse efectiva en los momentos de crisis

⁷ Esta concepción de los paradigmas y sus cambios revolucionarios la desarrolló Kuhn (1989) en su libro *La estructura de las revoluciones científicas*. Respecto a su transferencia a las sociedades y formas de vida, ver Rosa (2012: 19-59; 1995: 59-94).

de los procesos sistémicos. Kuhn identifica estos momentos como puntos de partida de las revoluciones *científicas*, aunque señala que ha tomado este modelo del mundo *político*. Por tanto, no es sorprendente que autores como Sheldon Wolin (en Gutting, 1980: 160-191), Gary Gutting (1980) o Joachim Raschke (1980) retransfieran estas ideas —la operación procesual en “tiempos de normalidad” y el cambio de paradigma disruptivo en tiempos de crisis— al análisis del procesamiento societal en las ciencias sociales.

Mi diagnóstico de época es entonces el siguiente: ante la paralización y crisis actual de instituciones sociales centrales nos encontramos en uno de esos puntos de bifurcación históricos. Aquí no hay modelos sociológicos ni económicos que puedan predecir cómo seguirá la cosa. Precisamente porque la continuación de los procesos sociales —y, por tanto, la continuación de la historia— se encuentra *abierta*, un pronóstico científico serio es constitutivamente imposible. Lo importante no es *el conocimiento* sino la *acción*. Aquí entra en juego aquello que Hans Joas (1992) ha denominado la *creatividad de la acción* y Hannah Arendt (1994) ha identificado como la *natalidad* [*Natalität*] del ser humano. Esto es, la capacidad de los actores sociales para abandonar creativamente los caminos habituales, suspender las formas y cadenas de reacción vigentes y crear algo genuinamente nuevo. Por supuesto, lo genuinamente nuevo solo es posible cuando se modifican las estructuras existentes: las estructuras de propiedad, producción y distribución, los patrones de consumo y las instituciones políticas. Un cambio de paradigma solo en el plano de la acción es impensable.

4. EL ROL DE LA SOCIOLOGÍA EN LA ENCRUCIJADA

Si es cierto que en un punto de bifurcación histórica no hay ningún modelo ni teoría científica capaz de prever cómo se desarrollarán las cosas, y si tampoco existen conocimientos serios ni datos confiables acerca del transcurso de la crisis actual, ¿no debería entonces la sociología abstenerse de realizar diagnósticos y de tomar posición públicamente? Actualmente, esta medida es sugerida de manera urgente por muchos colegas. Jürgen Habermas (2020), por ejemplo, afirma lo siguiente:

Nuestras sociedades complejas se enfrentan constantemente con grandes inseguridades, pero estas aparecen de manera local y no simultánea, y son procesadas de modo más o menos imperceptible por los especialistas responsables en alguno de los subsistemas de la sociedad. En contraste, ahora la inseguridad existencial se expande de manera global y simultánea en las cabezas de los individuos mediáticamente conectados. [...] Además, esta inseguridad no tiene que ver solamente con el manejo de los peli-

gros provocados por la epidemia, sino también con las impredecibles consecuencias económicas y sociales. En contraste con lo que ocurre con el virus, sabemos que no existen expertos que puedan calcular estas consecuencias con seguridad. Los expertos de las ciencias económicas y sociales deben abstenerse de realizar pronósticos descuidados. Solo puede decirse una cosa: nunca hubo tanto conocimiento sobre nuestro desconocimiento y sobre el constreñimiento a actuar y vivir en una situación insegura.

Con esta declaración, Habermas parece confirmar el diagnóstico de un punto de bifurcación social. Ahora bien, de nuestro *desconocimiento* acerca de cómo enfrentar la crisis, ¿se sigue que la sociología debe callar? A mi parecer, esto equivaldría a una declaración de incapacidad por parte de la *Public Sociology*, propugnada por Michael Burawoy (2015) y representada en Alemania sobre todo por Klaus Dörre y Stephan Lessenich. Si la ciencia de la sociedad no tiene *nada* para decir en el contexto de una crisis social fundamental, ¿para qué sirve la sociología? ¿para qué se les paga a sus representantes?

Para responder la pregunta acerca de las posibles contribuciones de la sociología en esta situación debe definirse el rol que esta debe asumir en la crisis. Siguiendo a Max Weber y Charles Taylor, mi propuesta es la siguiente: la sociología no debe comprenderse a sí misma como una instancia de *saber* autoritativo, sino como una institución de autointerpretación societal. Como lo ha formulado Taylor, los seres humanos son fundamentalmente animales autointerpretativos; la situación (de crisis) en la que se encuentra una sociedad está siempre codeterminada por el proceso de su interpretación colectiva y discursiva. Por esta razón, autores como Taylor (1975: 154-219), Giddens (1977: 12) y Habermas (1981: 159) han acuñado el concepto de *doble hermenéutica* en las ciencias sociales. Los sociólogos reinterpretan con instrumentos científico-sociales una autointerpretación de la sociedad que se ha coagulado como realidad institucional. Su tarea es sugerir propuestas para un “*best account*”, es decir, para la mejor interpretación posible de la situación social en un momento histórico determinado. Como lo observa Manfred Prisching (2018), esto se corresponde con lo que esperan las personas de la sociología (pública), especialmente en situaciones de crisis: “de cara a una sociedad que se ha convertido en incomprensible, *quieren saber simplemente qué es lo que pasa*” (p. 147).⁸ La calidad de estas propuestas se mide de acuerdo con su plausibilidad a

⁸ Le agradezco a Richard Antony Brand por esta referencia. En su Tesis de Maestría “Öffentliche Soziologie zwischen Autonomie und Engagement”, presentada en la Friedrich-Schiller-Universität Jena en 2020, se analizan las posibilidades y límites de una *Public Sociology* y se sugiere retornar de Burawoy a Weber.

la luz de todos los datos, fuentes de conocimiento, experiencias y hallazgos disponibles. Como lo muestra Max Weber (1988: 489-540) en su apasionada defensa de una ciencia comprometida pero exenta de juicios de valor [*werturteilsfrei*], esta calidad aumenta cuando se sigue estrictamente el principio de honestidad intelectual, el cual exige prestarles especial atención a aquellos argumentos y hallazgos que contradicen las propias convicciones y posiciones (cf. también Müller, 2020: 58-66). En relación con la crisis del coronavirus, esto significa que debe recurrirse a todo aquello que, a la luz del conocimiento sociológico disponible, pueda ayudar a comprender teóricamente la situación de crisis y su dinámica y desarrollos. Las propuestas interpretativas que así se generan están en todo momento abiertas a la revisión y tienen necesariamente un carácter *ad hoc*: puede que mañana un nuevo fenómeno, acontecimiento o hallazgo haga aparecer la interpretación vigente como desactualizada o falsa. Como se dijo, estas propuestas interpretativas son comprendidas no como un saber sacrosanto, sino como lo que verdaderamente son: interpretaciones que se someten a la crítica constante en el discurso público, aspirando precisamente a ser modificadas y “mejoradas” a través de objeciones y críticas. De esta manera, los análisis sociológicos contribuyen (en las sociedades modernas) a esos “*accounts*” que terminan convirtiéndose en autointerpretaciones influyentes y socialmente operativas, y coagulándose en (nuevas) instituciones. Los sociólogos tienen una ventaja frente a otros grupos de la población —por ejemplo, políticos y periodistas—: la sociedad les pone a disposición los recursos necesarios para cumplir con esta tarea. Tienen tiempo, un salario seguro (al menos cuando son profesores), acceso a bases de datos y recursos intelectuales, y un *know how* metodológico y teórico; esto es, todo lo necesario para formular propuestas interpretativas fundadas a la luz de los “problemas culturales urgentes”. Y cuentan, además, con la reputación necesaria para que sus ideas sean escuchadas. Según creo, una sociología que calla precisamente ahora no les hace justicia a estos recursos.

Para desarrollar un “*best account*” (siempre transitorio) de la crisis actual, es preciso responder dos preguntas fundamentales: (a) ¿hacia dónde debe mirar la sociología para entender la dinámica que se está desarrollando? (b) ¿(Cómo) puede ayudar a los actores sociales a encontrar una salida creativa a la crisis? ¿Puede y debe posicionarse normativamente a la luz de las alternativas posibles? Por supuesto, aquí no podré responder exhaustivamente estas preguntas. Sin embargo, quiero realizar un par de reflexiones sobre cada uno de estos puntos, persiguiendo un objetivo doble: en primer lugar, contribuir a la formulación de un “*best account*” y, en segundo término, mostrar qué es lo que actualmente puede y debe hacer la sociología.

(A) ¿HACIA DÓNDE MIRAR?

La pandemia del coronavirus tomó desprevenida a la sociedad y, de un día para el otro, afectó y modificó profundamente todos sus planos operativos, desde la geopolítica hasta las acciones cotidianas más íntimas. Ante esto, una pregunta común que los periodistas suelen hacerles a los sociólogos es la siguiente: ¿*Qué está pasando con nosotros?* ¿*Qué pasa con la sociedad?* Mi respuesta, que claramente está preformada por mis trabajos previos, reza: *nos encontramos en un proceso de desaceleración sin precedentes históricos*. Las reacciones que obtengo, especialmente de los colegas, me han sorprendido e incluso irritado un poco. El diagnóstico de la desaceleración ha sido difamado como una fantasía romántico-política de un determinado *milieu* (Nassehi, 2020c) o, lo que es peor, como una ideología regresiva que unifica a los demagogos de derecha y los nostálgicos de izquierda en un frente transversal (Balzer, 2020). Esta descripción de la situación, se afirma, sería totalmente falsa: la desaceleración solo es un hecho para las clases medias y altas saturadas. Klaus Dörre (2020c) sigue esta línea cuando me reprocha que represento “la perspectiva ombliguista de un *milieu* saturado”, la cual es necesariamente “percibida como cínica” por “todos los que sufren tremendamente debido a las restricciones”. Estas objeciones no solo apuntan a la difamación moral (el profesor rico que solo piensa en sí mismo) y a la desacreditación intelectual (el profesor rico que, además, es tan tonto como para generalizar su propia perspectiva); también son objetivamente falsas en un sentido doble, lo cual es muy importante para el punto que quiero discutir aquí. En primer lugar, la desaceleración provocada por la crisis del coronavirus no es un concepto normativo ni una fantasía de derecha o izquierda, sino mera facticidad. Sin dudas, que las personas sean despedidas de sus empleos y confinadas en sus hogares no es algo positivo, pero sí una forma de paralización de la movilidad física y la productividad económica. Y la detención de innumerables cadenas de procesos a nivel mundial lleva, en primera instancia, a una liberación inédita de recursos temporales. Si bien dichos recursos son gastados en nuevas tareas y desafíos, esto conduce a una experiencia extendida de desaceleración (aunque sea transitoria): las agendas en muchos *milieux* y espacios experienciales se vacían en lugar de llenarse, lo cual para muchos actores es un fenómeno sustancialmente nuevo. Declarar esta experiencia y estos hechos como irrelevantes porque también existen situaciones sociales en las que escasea el tiempo y aumenta el estrés (lo cual sin dudas es cierto porque los recursos temporales liberados se reparten desigualmente a nivel socioestructural, siendo experimentados como amenaza existencial o pacificación beneficiosa según la posición social),⁹ es un camino ilegítimo cuando

⁹ De hecho, en una sociedad que solo puede estabilizarse dinámicamente, la ausencia de crecimiento económico produce a largo plazo un incremento de los constreñimientos al incremento y

se trata de brindar un análisis adecuado de las condiciones dadas. Esta perspectiva obtiene instantáneamente la simpatía del público porque se muestra preocupada por la suerte de los socialmente más vulnerables. Dicha preocupación está sin dudas justificada, y un “*best account*” de la crisis incapaz de dar cuenta del tremendo sufrimiento de quienes caen en una situación de emergencia existencial, económica, física o psicosocial por la pandemia no sería un “*best account*”. Sin embargo, tampoco lo es una interpretación que debido a su fijación excesiva en este sufrimiento, niega o ignora los procesos y fenómenos reales de desaceleración y, con ellos, las experiencias, percepciones e interpretaciones de otros sectores, estratos o situaciones sociales.¹⁰ Desde el punto de vista de varios abordajes sociológicos —como la Teoría Crítica, de la que yo mismo me considero parte, o la *Public Sociology* desarrollada por Burawoy—, una toma de partido *normativa* por los desfavorecidos es completamente justificable. En contraste, un estrechamiento unilateral de la *perspectiva analítica* a la realidad experiencial de los sectores subalternos puede parecer retóricamente conveniente, pero es poco profesional en términos sociológicos; como lo mostraré enseguida, lleva a la formulación de propuestas interpretativas distorsionadas que van en detrimento precisamente de aquellos que se cree defender. Por supuesto, un *best account* de la crisis como desaceleración sería incompleto si no diera cuenta también de la contratendencia de la aceleración digital. Mientras que la dinámica físico-material se ha ralentizado y el radio de movimiento de muchas personas se ha encogido a un pequeño círculo alrededor de su vivienda, los eventos, producciones e interacciones digitales se han incrementado considerablemente en muchos ámbitos. Como se mostró, un *best account* de la pandemia podría interpretar esto en términos de la visión de Virilio de una paralización frenética: mientras que la movilidad física se ha detenido, las corrientes de datos van a la velocidad de la luz. Además, una propuesta interpretativa socioestructuralmente sensible de la pademia debería dar cuenta del arriba discutido cambio de rol de los Estados (nacionales) en la vida social. La integración de estos dos puntos de vista en

un *best account* debería considerar que no es el virus lo que ha producido el frenado, sino más bien la reacción política al mismo (la cual es apoyada mayoritariamente por todas las poblaciones). Para comprender los recursos motivacionales de esta reacción, la sociología debe combinar la perspectiva analítica de “tercera persona” —que describe el acontecer social “desde afuera” sobre la base de datos mensurables— con la perspectiva de las “primera persona” de las ciencias culturales y/o con un punto de vista centrado en la teoría de la acción. Mi propuesta interpretativa es la siguiente: esta reacción política puede entenderse como un intento desesperado de puesta a disposición [*Verfügbarmachung*] (médica, técnica y política) del virus, entendido como un fenómeno que simboliza una forma monstruosa de indisponibilidad que encarna la pesadilla de la modernidad (Rosa, 2020). Ningún intento de brindar un *best account* puede ser jamás totalmente completo e indiscutido: las autointerpretaciones sociales se desenvuelven en una disputa discursiva sin fin entre las perspectivas más heterogéneas. La tarea de la sociología consiste en ofrecer recursos argumentativos para esta disputa, contribuyendo así a que las interpretaciones dominantes y/o influyentes no sean reduccionistas, simplistas e ideológicas.

(B) ¿CÓMO INTERPRETAR? ¿CONTRIBUIR A QUÉ?

Según el modelo de Kuhn, existe una alternación entre “fases sociales normales” y fases de crisis o “revolucionarias”. En las primeras, las cadenas de procesos están operativamente cerradas y la acción de los actores sigue rutinas fijadas y habitualizadas; en las segundas, esas reglas repentinamente dejan de funcionar y los patrones habituales de reacción se ven irritados o trastornados. Como se mostró, si se aplica este modelo a la crisis actual, se sigue necesariamente que no puede saberse cómo seguirá la cosa, puesto que el modo de continuación de las cadenas de procesos depende también de *contingencias* y momentos decisionistas. Refiriéndose a la situación de un potencial cambio de paradigma en la ciencia, el propio Kuhn (1989: 105 y sig. y 168) habla de procesos de *conversión* y *persuasión de las masas* que no obedecen a algoritmos fijos. En una palabra: la pregunta acerca de si la sociedad retornará luego de la pandemia al viejo camino de la estabilización dinámica o tomará un nuevo rumbo en el sentido de la “natalidad” depende de la *acción política*. Esto significa, obviamente, que no existe ningún método sociológico para decidir la disputa acerca del camino a seguir. Lo que la sociología sí puede hacer es embarcarse en una “discusión e interpretación de valores” en el sentido de Max Weber (1988: 510 y sig.), quien consideraba que la misión “pública” principal de la disciplina consiste en brindar *claridad* analítica acerca

la optimización y, por tanto, de los factores generadores de estrés: la desaceleración *dentro* de esas estructuras no es una solución sino un problema disfuncional.

10 En este sentido, vale mencionar lo que arrojó el estudio del estado de ánimo [*Stimmungskurve*] de la población que realiza desde hace tres años *Die Zeit*. (Se trata de un estudio que consulta a los lectores su estado de ánimo por medio de un click). A mediados de marzo, esto es, precisamente en el punto más alto de las restricciones por la pandemia, el número de personas que afirmaban estar de buen ánimo pasó del 66% —el porcentaje en que suele mantenerse usualmente— a más del 74% para luego bajar de nuevo (Morasch, 2020). Por supuesto, esto solo dice algo acerca de las sensaciones de los lectores *Die Zeit*; pero las mismas son *analíticamente* tan relevantes como la infelicidad de otros grupos de la población.

de aquello que está en juego y de las posibles alternativas a seguir en el marco de una situación social confusa.

Concretamente aplicado a la situación actual, esto significa que la sociología debe ocuparse de analizar la alternativa entre regresar al viejo camino y el atrevimiento de emprender una reinención creativa; y, sobre todo, debe mostrar que el “paradigma operativo” dominante de la estabilización dinámica ya causaba graves problemas y estaba en grandes dificultades antes de la crisis del coronavirus. El constante constreñimiento al crecimiento, la aceleración y la innovación, efectivo desde hace siglos, ha generado una realidad social caracterizada por la preeminencia del modo de la *agresión* en todos sus planos operativos y por fenómenos de crisis que se siguen de ello. Puede constatarse fácilmente que la relación con el mundo basada en el incremento, dominante en la tardomodernidad, produce la quemadura (*burnout*) en el plano de lo micro y el calentamiento (*burn up*) en el plano macro de lo climático y meso de lo político.¹¹ Pero esto no es todo: a pesar de la inversión constantemente creciente de energía física, política y psíquica, no pueden alcanzarse las tasas de crecimiento necesarias. A las crisis ecológica, democrática y psicológica de la tardomodernidad se le agrega, independientemente de la pandemia, una marcada crisis económica que se expresa sobre todo en una anomalía capitalista: ni siquiera los intereses negativos logran generar impulsos suficientes para el crecimiento. Por lo tanto, el regreso al *status quo ante* luego del esperado final de la crisis del coronavirus parece ser una alternativa social poco promisoría.

Muchos sociólogos anuncian con total convicción que la crisis *no es una oportunidad* para cambiar y mejorar las condiciones sociales de los desfavorecidos sino una profundización de su situación. Luego de la crisis, se afirma, el capitalismo será aún más brutal; el egoísmo de los Estados nacionales y los individuos, mayor; los conflictos de distribución, más duros; y la solidaridad, más improbable. Esto me parece analíticamente falso y político-normativamente devastador, puesto que contribuye a *cementar las condiciones vigentes* y a *legitimar “científicamente” el regreso a los caminos habituales en el marco de una situación que está socialmente abierta*. Quienes argumentan de este modo son funcionales (sin quererlo) al negocio de la reificación e, incluso, de la “reacción”: paralizan todos los impulsos sociales que podrían motorizar un cambio de paradigma y entierran todas las esperanzas. Terminan dejando a las personas por las que supuestamente se preocupan del lado de los perdedores; los abandonan a su suerte y contribuyen a pacificar la sociedad justamente en un momento en que sería posible

un cambio. Desde la torre de marfil del puesto de profesor parte el mensaje: *váyanse a casa; no hay ninguna oportunidad de mejorar su suerte; todo va a empeorar*. Esa no es *Public Sociology* sino cinismo académico: una renuncia a toda esperanza de mejoramiento de la sociedad formulada en forma de crítica profunda que termina favoreciendo la restauración. Por esta razón, me parece que aquello que Richard Bernstein (1976) constataba en 1976 respecto a las ciencias sociales aplica íntegramente a las posiciones actuales de la teoría de sistemas y el abordaje estructural-determinista centrado en la dominación:

Ha habido una tendencia avasallante en el *mainstream* de las ciencias sociales hacia la reificación, hacia confundir patrones sociales y políticos históricamente condicionados con una realidad bruta, imposible de cambiar, que está simplemente “allí afuera” y debe ser confrontada. [...] Ha habido una tendencia a generalizar las regularidades de un paradigma moral reinante y a sostener que estamos descubriendo leyes universales [...]. El defecto más serio de esta empresa son las bases ideológicas escondidas [...], las cuales tienen consecuencias perniciosas en la medida en que limitan la imaginación humana y las posibilidades sociales y políticas (p. 106).

En cambio, una sociología responsable y al servicio de la claridad weberiana debe concentrarse en la doble fisura que se pone de manifiesto en la crisis del coronavirus. Me refiero, por un lado, a la grieta entre la relevancia sistémica —o la dinámica del incremento forzada por la economía— y la relevancia para la reproducción o la vida; y, por otro, al hiato entre el fenómeno global de la crisis (el virus SARS-CoV-2) y las reacciones limitadas al plano de los Estados nacionales. De esta manera, la sociología puede contribuir a fomentar la liberación y aplicación creativa de recursos sociales creativos para un cambio de paradigma. Este análisis también debe advertir que el paradigma dominante de la sociedad ha entrado en una severa crisis: el modo normal de operación ha sido suspendido en muchos ámbitos, por lo cual *ahora* se presenta la oportunidad para un cambio de rumbo. La reacción política a la crisis nos ha mostrado que la acción estatal es un instrumento disponible y efectivo para este cambio. Solo una sociología de estas características es capaz de aportar indirectamente a mejorar la suerte de los pobres, los oprimidos y los privados de sus derechos, ayudándolos a convertirse en sujetos políticos influyentes.

¹¹ Digo esto apoyándome en el proyecto ERC dirigido por el politólogo británico Michael Bruter en la *London School of Economics*: “The Age of Hostility: Understanding the Nature, Dynamics, Determinants, and Consequences of Citizens’ Electoral Hostility in 27 Democracies”.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. (1994). *Vita Activa oder vom tätigen Leben*. München: Piper.
- Balzer, J. (2020). Querfront der Entschleunigung. *Zeitline.de*, 06/04/2020. Recuperado de <https://www.zeit.de/kultur/musik/2020-04/achtsamkeit-corona-krise-andreas-gabaliar-hartmut-rosa>.
- Bernstein, R. (1976). *The Restructuring of Social and Political Theory*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Bochert, J. y S. Lessenich (2016). *Claus Offe and the Critical Theory of the Capitalist State*. London: Routledge.
- Burawoy, M. (2015). *Public Sociology: Öffentliche Soziologie gegen Marktfundamentalismus und globale Ungleichheit*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Dambeck, H. y Tack, A. (2020). Die Welt kommt zum Stillstand. *Spiegel*. Recuperado de <http://www.spiegel.de/wirtschaft/corona-krise-massive-rueckgaenge-im-flug-schiffs-und-autoverkehr-a-c859587d-6ca6-439b-a420-f0583741170c>.
- Die Zeit (2019). Klimawandel ist für die meisten Deutschen das größte Problem. *Die Zeit*, 19/08/2019. Recuperado de <https://www.zeit.de/zustimmung?url=https%3A%2F%2Fwww.zeit.de%2Fgesellschaft%2Fzeitgeschehen%2F2019-08%2FKlimaschutz-herausforderung-klimawandel-deutschland-trendbarometer-umfrage>
- Dörre, K. (2020a). Ausnahmezustand: Zur politischen Ökonomie der Seuche. En *SPW 2/2020*, pp. 26-32.
- Dörre, K. (2020b). Die Corona-Pandemie – kein Sprungbrett in die Postwachstumsgesellschaft. En M. Volkmer y W. Karin (eds.). *Die Corona-Gesellschaft: Analyse zur Lage und Perspektiven für die Zukunft*. Bielefeld: Transcript, pp. 311-322.
- Dörre, K. (2020c). Nicht jede Krise ist eine Chance. *Jacobin Magazin*, 17/04/2020. Recuperado de <https://jacobin.de/artikel/klaus-dorre-corona-krise-chance/>
- Giddens, A. (1977). *Studies in Social and Political Theory*. New York: Basic Books.
- Goldstone, J. (1998). Initial Conditions, General Laws, Path Dependence, and Explanation in Historical Sociology. *American Journal of Sociology*, Vol. 103, pp. 829-945.
- Gutting, G. (ed.) (1980). *Paradigms and Revolutions: Appraisals and Applications of Thomas Kuhn's Philosophy of Science*. Notre Dame: Notre Dame University Press.
- Habermas, J. (2020). Soviel Wissen über unser Nichtwissen gab es noch nie. *Frankfurter Rundschau*, 07/04/2020. Recuperado de <https://www.fr.de/kultur/gesellschaft/juergen-habermas-coronavirus-krise-covid19-interview-13642491.html>
- Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1973). *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Joas, H. (1992). *Die Kreativität des Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Knöbl, W. (2010). Path Dependency and Civilizational Analysis: Methodological Challenges and Theoretical Tasks. *European Journal of Social Theory*, Vol. 13, pp. 83-97.
- Kuhn, T. (1989). *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Le Quéré, C. et al. (2020). Temporary Reduction in Daily Global CO2 Emissions During the COVID-19 Forced Confinement. *Nature Climate Change*, 19/05/2020. Recuperado de <https://www.nature.com/articles/s41558-020-0797-x>.
- Lessenich, S. (2020). Die sparsamen Vier sind der Inbegriff der Asozialität. *Spiegel*, 05/06/2020. Recuperado de <https://www.spiegel.de/politik/ausland/corona-und-europaeische-solidaritaet-die-sparsamen-vier-sind-schlicht-der-inbegriff-von-asozialitaet-a-7dcdc93e-2150-47a7-ae21-ea095748248d>
- Lessenich, S. (2016). *Neben uns die Sintflut: Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis*. Berlin: Hanser.
- Luhmann, N. (1986). *Ökologische Kommunikation*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Marx, K. y F. Engels (2014). *La ideología alemana*. Madrid: España.
- Meadows, D. (1972). *Die Grenzen des Wachstums: Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt.
- Morasch, V. (2020). Warum so glücklich? *Zeit.de*, 13/05/2020. Recuperado de <https://www.zeit.de/2020/21/stimmungskurven-corona-krise-entschleunigung-stressabbau-ruhe-glueck>.
- Müller, H-P. (2020). *Max Weber: Eine Spurensuche*. Berlin: Suhrkamp.
- Nassehi, A. (2020a). *Das große nein: Eigendynamik und Tragik des gesellschaftlichen Protests*. Hamburg: Edition Kursbuch.
- Nassehi, A. (2020b). Es geschieht gerade etwas, von dem wir immer gesagt haben: Das geht nicht. *Spiegelonline*, 01/04/2020. Recuperado de <https://www.spiegel.de/kultur/soziologe-ueber-corona-ich-freue-mich-wenn-die-normalen-krisen-wieder-da-sind-a-72abdc71-b2a3-4bdf-9964-c34ff33e24b8>.
- Nassehi, A. (2020c). Participación en el programa de televisión *Tagesthemen*, canal ARD, de 01/04/2020.
- Offe, C. (2006). *Strukturprobleme des kapitalistischen Staats*. Frankfurt am Main: Campus.

- Oxfam (2016). Oxfam-Vermögensbericht 2016. Recuperado de <https://www.oxfam.de/ueber-uns/aktuelles/2017-01-16-8-maenner-besitzen-so-viel-aermere-haelfte-weltbevoelkerung>.
- Piketty, T. (2016). *Das Kapital im 21. Jahrhundert*. München: C.H. Beck.
- Prisching, M. (2019). Vortragserfahrungen – über vertane Chancen der Öffentliche Soziologie. En S. Selke y A. Treibel (eds.), *Öffentliche Gesellschaftswissenschaften. Grundlagen, Anwendungsfelder und neue Perspektiven*. Wiesbaden: Springer VS, pp. 147-167.
- Raschke, J. (1979). Politischer Paradigmenwandel in den westlichen Demokratien. En T. Ellwein (ed.), *Politikfeld-Analysen 1979*. Opladen: Westdeutscher Verlag, pp. 284-299.
- Rosa, H. (2020). Wir können die Welt verändern: Ein Essay zur Corona-Krise. *Die Zeit*, No. 19, 29/04/2020. Recuperado de <https://www.zeit.de/2020/19/corona-pandemie-oekonomie-zukunft-klimakrise>.
- Rosa, H. (2012). *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*. Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, H. (1995). Paradigma und Wertbeziehung: Zu Sinn und Grenzen des Paradigmenkonzeptes in den Sozialwissenschaften. *LOGOS: Zeitschrift für systematische Philosophie. Neue Folge*, Vol. 2, pp. 59-94.
- Sommer, B. Y Welzer, H. (2014). Ökologie: Klimawandel, Knappheiten und Transformationen im Anthropozän. En J. Lamla et al. (eds.), *Handbuch der Soziologie*. Konstanz: UVK, pp. 419-432.
- Strecker, D. (2013). Rückkehr der Krisentheorie? Ein Blick voraus auf Claus Offes Frühwerk. *Zeitschrift für Politische Theorie*, Vol. 4, pp. 247-253.
- Taylor, C. (1975). *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften von Menschen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Virilio, P. (1994). *Krieg und Kino: Logistik der Wahrnehmung*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Virilio, P. (1992). *Rasender Stillstand*. München: Carl Hanser.
- Virilio, P. (1980). *Geschwindigkeit und Politik: Ein Essay zur Dromologie*. Berlin: Merve.
- Wagner, P. (2018). *Fortschritt: Zur Erneuerung einer Idee*. Frankfurt am Main: Campus.
- Weber, M. (1988). *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr.

SOBRE EL AUTOR

Hartmut Rosa

Es profesor titular de Sociología en la Friedrich-Schiller-Universität-Jena y director del Max-Weber-Kolleg de la Universität Erfurt. Se ocupa de temáticas vinculadas a la Teoría Crítica, la sociología del tiempo, la teoría de la tardomodernidad y la sociología de las relaciones con el mundo. Tres de sus libros han sido editados en lengua castellana: *Resonancia: Una sociología de la relación con el mundo* (Ed. Katz), *Lo indisponible* (Ed. Herder) y *Alienación y aceleración: Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía* (Ed. Katz).



¿QUÉ TIEMPO? ¿QUÉ SOCIEDAD?

LA IDEA DE *TIEMPO SOCIAL*

AUTOR

Javier Cristiano

Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura
y Sociedad (CIECS), CONICET
(Universidad Nacional de Córdoba).

Cómo citar este artículo:

Cristiano, J. (2020). ¿Qué tiempo? ¿Qué sociedad?. La idea de tiempo social.
Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea, N. 11, pp. 33-44.

Artículo

Recibido 07/10/2019

Aprobado 03/02/2020

RESUMEN

La idea de tiempo social es el presupuesto de cualquier análisis sociológico del tiempo. Sea que se la entienda en un sentido ontológico, como tiempo correspondiente a un nivel de organización de la realidad, o en un sentido constructivista, como cuestión de enfoques y de métodos, se supone siempre una singularidad que diferencia a la perspectiva social de otras áreas, orientaciones y procedimientos interesados en el tiempo. Partiendo de la constatación de que se trata, no obstante, de una idea relativamente ambigua, la intención del artículo es sistematizar su contenido puntualizando los *definiens* básicos del término *tiempo* y los sentidos posibles del adjetivo social. Lo hacemos en diálogo con las principales contribuciones anteriores sobre el tema y con una intención pragmática más que normativa, que consiste en explicitar algo cuya latencia es fuente de malentendidos. Se argumentan primero los presupuestos desde los que se hace la aclaración, se informa brevemente de los antecedentes, se expone el núcleo del argumento y se muestran, por último, algunas de sus utilidades prácticas.

PALABRAS CLAVE: TIEMPO; TEORÍA SOCIAL; CRONOS/KAİROS; PASADO/PRESENTE/FUTURO

ABSTRACT

The idea of social time is the presupposition of any sociological analysis of time. Whether it is understood in an ontological sense, as time corresponding to a level of organization of reality, or in a constructivist sense, as a matter of approaches and methods, a singularity that differentiates the social perspective from other areas, guidelines and procedures interested in time is always assumed. Starting from the observation that it is, however, a relatively ambiguous idea, the intention of the article is to systematize its content by specifying the basic *definiens* of the term *time* and the possible meanings of the social adjective. We do so in dialogue with the main previous contributions on the subject and with a pragmatic rather than normative intention, which is to make explicit something whose latency is the source of misunderstandings. The assumptions from which the clarification is made are discussed first, the background is briefly reported, the core of the argument is exposed and, finally, some of its practical uses are shown.

KEY WORDS: TIME; SOCIAL THEORY; CRONOS/KAİROS; PAST/PRESENT/FUTURE

1. INTRODUCCIÓN

El punto de partida de este artículo es que todo análisis sociológico del tiempo implica alguna idea de tiempo social. Según los casos puede ser o no explícita y puede requerir elaboraciones más o menos detalladas, pero el solo hecho de que se use la palabra tiempo implica darle un significado, y el simple hecho de hacerlo “desde lo social” o “en relación a lo social” supone alguna idea de lo que eso significa.

Siendo así resulta extraño que la expresión sea tan ambigua después de cien años de sociología del tiempo¹; más aún, llama la atención que existan y sean importantes, pero realmente no tantos, los intentos de elaborar claramente su significado. Pienso que ambas cosas –la irresolución relativa y la escasez de intentos– se relacionan con el fantasma de la filosofía, que intimida con su historia de intentos siempre renovados de resolver “el enigma” del tiempo. Y creo que esto es un obstáculo epistemológico pues, como luego trataré de explicar, no me parece que tengamos que asumir los insondables problemas metafísicos del tiempo para alcanzar algo que podemos llamar, más sencillamente, aclaración operativa.

Mi propuesta consistirá, en efecto, en realizar una aclaración operativa de la idea de tiempo social. Por tal cosa entiendo una descripción lo más completa posible de los definiens que corresponden a la palabra “tiempo”, y de los distintos tipos de abordaje que puede abarcar el adjetivo “social”. Para esa aclaración me baso en el corpus mencionado de trabajos previos, que incluye a Durkheim, a Sorokin, a Merton, a Gurvitch, a Lewis & Weigert, a Zerubavel, a Norbert Elias, a Ramón Ramos, a Guadalupe Valencia y a Elliot Jaques. La relación que entablo con ellos es en gran medida de continuidad: si bien no me propongo sumar e integrar sus contribuciones, cosa que forzaría sus sentidos y desluciría mucho el resultado, creo que la mayor parte de lo que digo retoma aspectos de lo que ellos plantearon o dieron por supuesto. Se trata por tanto de una propuesta poco polémica, por lo menos en relación con esta tradición, pero al mismo tiempo necesaria, pues no existen hasta el momento trabajos integradores.

Mi primer paso será establecer los supuestos de los que parto y que justifican algunas omisiones en la lista. Después presento de manera sumaria los planteos de esos autores, con un mínimo diagnóstico de sus contribuciones. Los dos apartados siguientes, referidos respectivamente al tiempo y al tiempo “social”, exponen el núcleo de la argumentación.

Y el último apartado presenta algunas de sus utilidades prácticas.

2. ASUNCIONES INICIALES

La aclaración de una idea puede realizarse en distintos niveles de abstracción, por lo que una primera cuestión consiste en la elección de ese nivel. En el caso de lo que sigue asumiré un nivel de muy alta abstracción pues considero que lo que digo, y el modo en que lo digo, cubre lenguajes teóricos de mayor especificidad. Adelantando el argumento, diré por ejemplo que el tiempo es un aspecto de la puesta en sentido de las cosas del mundo, una afirmación que puede desplegarse en lenguajes teóricos tan distintos como los de la fenomenología, la teoría de sistemas o la teoría del discurso. Desde este punto de vista, no propongo el de tiempo social como un concepto sino como una idea, que puede derivar en conceptos, como veremos en el último apartado a propósito de Luhmann, pero que sobre todo abarca conceptos de un nivel de abstracción menor.

La segunda cuestión ya fue planteada y se refiere al vínculo con la filosofía, más precisamente, con la historia de los tratamientos filosóficos del problema del tiempo, que como es sabido empieza con Aristóteles y llega hasta nuestros días.² Como han señalado varios de los autores que tomamos como referencia (por ejemplo: Jaques, 1984: 29-30; Ramos, 1992: ix) sería exorbitante pretender asumir toda esa historia para tomar posición frente a los problemas temporales de las ciencias sociales. Y aunque ciertamente esa historia no se puede desconocer, como también han subrayado estos y otros autores, se puede entablar con ella una relación selectiva y productiva. A mi modo de ver esa posibilidad se basa en la distinción, de la que parto como premisa, entre una definición sustantiva y una aclaración operativa. La definición sustantiva del tiempo pretende responder a la pregunta que recorre a la tradición filosófica, a saber, qué es el tiempo. Es una pregunta por la naturaleza, eventualmente por la esencia, y es una pregunta que, independientemente de lo historicista que pueda ser el planteo, pretende resolverse de una vez y para siempre. La aclaración operativa tiene la más modesta intención de descomponer el uso de un término, un procedimiento que es operativo precisamente por su carácter pragmático: se orienta al hacer investigativo que tiene en esa clarificación un insumo de interés.

La tercera cuestión es si para aclarar el significado del tiempo social tenemos que suponer que existe una idea única de tiempo, o si hay en cambio varias ideas, tantas como objetos temporales o temporalizables existen. El tema

¹ Convencionalmente ubico el punto de inicio en la escuela durkheimiana, en particular en el último libro de Durkheim (1982) y en trabajos anteriores y posteriores de su escuela (Ramos Torre, 1989/1990; III: 84-101).

² Para una exposición informativa de esa historia puede verse Ferrater Mora (1977: 786-795). Para un análisis más detallado, Van Frassen (1978, Cap. I, II y III).

es ciertamente delicado porque nos pone en relación no ya con la filosofía, o no solo con ella, sino con los tiempos de la biología, de la psicología y muy especialmente de la física, obligándonos a una disquisición epistemológica que también amenaza con volverse inmanejable. Mi asunción aquí, en sintonía de nuevo con Ramos y también con Valencia (Ramos, 1989; II: 68-69; Valencia García, 2007: 49 y ss.), es que si el término que se emplea es el mismo es porque existen por lo menos zonas de una semántica compartida. Puede que no todo lo que en ciencias sociales incluye la idea de tiempo esté incluido a su vez en la idea física (de hecho creo que no), pero al menos una parte de los *definiens* serán comunes. Rechazo en este sentido una idea corriente en la sociología del tiempo, defendida, entre los autores mencionados, por Zerubavel y por Merton & Sorokin (Zerubavel, 1995: xii; Sorokin & Merton, 1992: 79), según la cual el tiempo social es una entidad *sui generis* respecto de otras temporalidades.

Algo parecido pero más fácil de resolver es el dilema que suele presentarse a la hora de establecer si se trata de tiempo social, en singular, o de tiempos sociales, en plural. Y de hecho la más que frecuente asunción de que no hay un tiempo social sino muchos —afirmación que yo mismo suscribo y defendí en un artículo previo (Cristiano, 2018)— parece contradecir de plano la intención de dar una definición del tiempo social en singular. Mi respuesta a este problema vuelve al nivel de abstracción en que se formula la precisión. En el nivel en que se sitúa esta propuesta puede legítimamente hablarse de tiempo social, pues estamos hablando de la precisión abstracta y general de una idea. Es evidente que en niveles de análisis más detallados, teóricos y sobre todo empíricos, la pluralidad de manifestaciones del tiempo social es virtualmente infinita. Se verá esto más claro y con algunos ejemplos en el apartado 5.

Finalmente, está el problema de si es aceptable hablar de tiempo sin invocar la categoría de espacio. Así como la pluralidad temporal es un lugar común, también lo es, aunque en menor medida, la idea de que no hay tiempo sin espacio y viceversa, y que por ende la categoría a discutir es la de espacio-temporalidad. Mi opinión es que esta suposición asume apresuradamente ciertos problemas y argumentos de la filosofía, o en todo caso reproduce sin más las afirmaciones que los filósofos desprenden habitualmente de la teoría einsteiniana. Por lo menos, como ha sostenido también aquí Valencia (2007: 42 y ss.), no hay ninguna razón para sostener a priori que no se pueda aclarar la noción de tiempo sin aclarar antes, o juntamente, la de espacio. Pero de nuevo es un tema que se conecta con las asunciones previas: en otro tipo de diálogo con la filosofía, o en otro nivel de abstracción de la aclaración, esa afirmación podría ser cierta. La carga de la prueba, no obstante, me parece que está en quien la formula.

Estas tomas de posición explican una importante omisión de la lista de antecedentes, a saber, la de Bárbara Adam. Como es sabido, su obra se ha empeñado en un intenso

diálogo interdisciplinario capaz de dar a la inserción del tiempo en la teoría social el carácter de una crítica radical de sus propias premisas (Adam, 1990). Mi camino es diferente, en cierto modo más clásico en relación a la tradición sociológica, más acotado en sus objetivos y correspondiente a otro nivel de abstracción. Pero todo ello no implica ningún dogmatismo: lo aclarado desde esta perspectiva puede cotejarse luego con otros modos de proceder, y ese es también un valor de hacer el ejercicio.

3. ANTECEDENTES

Los antecedentes³ son bastante conocidos por quienes están interesados en el tema, de modo que no tengo necesidad de demorarme en su tratamiento detallado⁴. Propongo que pueden dividirse en dos grupos: el de unos autores que aportaron definiciones explícitas del tiempo social, pero dejaron virtualmente intocada la problemática particular del tiempo, y el de una serie de autores que, en cambio, asumieron el desafío de explicitar cuál es y en qué consiste el tiempo del que habla la sociología.

Al primer grupo pertenecen en mi opinión Durkheim, Merton & Sorokin, Georges Gurwitsch, Eviatar Zerubavel y los norteamericanos Lewis & Weigert, autores todos de textos clásicos en la materia. Durkheim introdujo la categoría de tiempo social en una nota a pie de página de *Las formas elementales de la vida religiosa* (Durkheim, 1982: 9) con la intención de subrayar que el tiempo, al igual que el espacio y las demás categorías supuestamente a priori, son parte de las representaciones colectivas y como tales hechos sociales. A la hora de precisar su idea de tiempo, sin embargo, se limitó a los sistemas institucionales de organización y datación que, en el mejor de los casos, son una parte del todo:

... [el tiempo social es] un cuadro abstracto e impersonal que envuelve no solamente nuestra existencia individual sino la de la humanidad. Es como un cuadro ilimitado donde toda la duración se extiende ante la mirada del espíritu y donde todos los acontecimientos posibles pueden situarse en relación con puntos de referencia fijos y determinados. No es mi tiempo el que está así organizado; es el tiempo tal como obje-

3 Seleccionar los antecedentes es siempre una tarea compleja y al mismo tiempo fácil de objetar. Mi criterio ha sido atenerme a definiciones y sistematizaciones explícitas de la noción también explícita (mentada con esos términos) de “tiempo social”.

4 Una introducción amplia al campo de los estudios sociales del tiempo se encontrará en Pronovost (1989) y en Bergmann (1992). Para el caso específico de los autores citados aquí, un resumen de sus argumentos puede reconstruirse con los siguientes textos secundarios: Ramos Torre (1989/1990; 1987; 2008); Sabetta & Zerubavel (2019); Huici Urmeneta (2007); Tagliafico (2019).

tivamente es pensado por todos los hombres de una misma civilización (Durkheim, 1982: 9)

Los trabajos de los otros autores ofrecen definiciones clásicas de lo que entienden por tiempo social:

... el tiempo social expresa el cambio o movimiento de los fenómenos sociales en términos de otros fenómenos sociales tomados como puntos de referencia (Merton & Sorokin, 1992: 76),

... coordinación y desfase del movimiento de los fenómenos sociales (Gurvitch, 1964: 174)

... un orden temporal completamente diferente [al del tiempo físico o biológico]: el orden sociotemporal, que regula las vidas de entidades sociales como familias, grupos, entidades profesionales, comunidades religiosas, organizaciones complejas e incluso naciones enteras. Este orden es claramente distinto de otros órdenes temporales (...): es esencialmente un artefacto construido socialmente que se basa en convenciones bastante arbitrarias; en consecuencia (...) es más probable que el enfoque sociológico resalte sus cualidades subjetivas [y además] es más probable que (...) enfatice la forma en que las colectividades perciben y manejan el tiempo (Zerubavel, 1981: xii, traducción propia).

La consideración esencial es que el tiempo social sea interpretado como otra modalidad de sentido humana, elaborada en los procesos de interacción, limitada por las realidades físicas y estructurada en las instituciones y organizaciones de cada sociedad (Lewis & Weigert, 1992: 116)

Por supuesto que estas definiciones no agotan sus contribuciones, pero son ilustrativas de lo que marco como su principal límite: en ellas permanece virtualmente intocado el problema de aquello a lo que se refiere la palabra tiempo, sea porque, como en Durkheim y en Merton & Sorokin, se identifica con las instituciones de medición o cómputo del tiempo, sea porque, como en las tres restantes, hacen alusión a aspectos de lo que abarca la idea de tiempo (“coordinación y desfase”; “modalidad de sentido humana”) pero dichas al pasar y sin intención de ir más lejos.

Los autores del segundo grupo han ofrecido en cambio valiosas precisiones de la idea de tiempo, sin descuidar la dimensión social. A este grupo pertenecen el libro de Norbert Elias, *Sobre el tiempo* (Elias, 1997), la contribución de Ramón Ramos Torre en el marco de sus artículos sobre la sociología temporal de Durkheim (Ramos Torre, 1989; II: 68-75) y los libros de Guadalupe Valencia (*Entre Cronos y Kairós*) y de Elliot Jaques (*La forma del tiempo*) (Valencia García, 2007;

Jaques, 1984). A mi juicio estos cuatro trabajos reúnen los aportes fundamentales a la precisión sociológica de la idea de tiempo, por lo que no puedo hacerles justicia en un resumen. Sí quiero destacar un rasgo común a los tres últimos, que consiste en considerar al tiempo como un fenómeno constitutivamente bidimensional: como realidad externa, cuantificable, eje horizontal de la sucesión, metafóricamente identificado con la divinidad griega Cronos, y referida a la definición aristotélica del tiempo como “número del movimiento según el antes y el después”, por una parte, y como fenómeno vivencial interno, eje horizontal y cualitativo, que convoca metafóricamente a la divinidad griega Kairós y que conceptualmente se remite a la filosofía del tiempo de San Agustín: tiempo interior en el que se elaboran el pasado y el futuro a partir de un presente que fluye. Retomaremos esta bidimensionalidad, y otros aspectos de los argumentos de estos autores, en lo que sigue.

4. EL TIEMPO

De lo que se trata a continuación, entonces, es de explicitar los definiens de la idea de tiempo. Uso esta expresión en el sentido convencional de aquello que define un término, pero es evidente que en este caso no puede ser un enunciado simple sino un conjunto de elementos. Las distintas concepciones pueden asumirlas en todo o en parte, pero mi propuesta es que se activan por lo menos algunos cuando se usa la palabra.

El primero es que el tiempo constituye una dimensión de todo fenómeno o acontecimiento, lo que significa que no hay realidades temporales y no temporales sino, en todo caso, temporalidades a las que prestamos y a las que no prestamos atención. La expresión más sofisticada de esta idea está en Kant pero un modo simple, claro y bello de presentarla se encuentra en la metáfora borgeana del aleph. Como es sabido, Borges concibió la idea de un punto del espacio en el que es posible percibir simultáneamente todas las cosas, las que son, las que serán y las que han sido, sin exclusiones y sin jerarquías. Al comenzar el párrafo en el que hace su descripción dice que llega al punto crítico de su relato, porque tiene que hacernos vivenciar algo que como tal es inconcebible. Y lo es precisamente porque la irrealidad del aleph consiste en que anula el tiempo, concentrando en un presente que no es tal (pues no hay ni pasado ni futuro) algo que sólo es imaginable en términos de sucesión. El relato de Borges es una ilustración literaria del idealismo pero también es compatible con afirmaciones filosóficamente más abiertas de los autores que venimos citando, por ejemplo, que el tiempo “es el carácter último y el más íntimo del mundo real” (Valencia García, 2007: 54) o que “constituye un dato inmediato, simple y básico de la experiencia interior y exterior” (Ramos Torre, 1989; II: 67). Desde este punto de vista no hay afuera respecto del tiempo sino solamente de su consideración consciente (Jaques, 1984: 81-97).

Si nos preguntamos acto seguido qué significa que el tiempo sea “una dimensión” de toda realidad o experiencia tenemos la segunda cuestión: el tiempo es un aspecto de la puesta en sentido de las cosas del mundo, en la medida en que dar sentido es, entre otras cosas, ordenar temporalmente. Se puede pensar en la simple inteligibilidad de un entorno físico, nuestra habitación al momento de escribir o leer este artículo. Percibimos el cambio de la luz que entra por la ventana, que hace más calor que hace un momento, que estamos más cansados que al empezar... es decir, ordenamos lo percibido en una secuencia. Lo mismo ocurre, aunque de maneras más complejas, al representarnos el mundo abstracto de las cosas sociales –recuérdese por ejemplo los contemporáneos, predecesores y sucesores de Schütz, o la compleja arquitectura temporal que atribuye al mundo de la vida cotidiana (Schütz & Luckmann, 2009: 96-103; 62-73). El solo hecho de hablar, en otro plano, supone ordenar temporalmente, desde el momento en que se usan tiempos verbales, lo que implica que la intelección del mundo mediada por el lenguaje es siempre un trabajo de ordenamiento temporal. Todas estas cosas, y muchas otras, están implícitas en la lacónica afirmación de Lewis & Weigert de que el tiempo es “otra modalidad de sentido humana” (Lewis & Weigert, 1992: 116).

La tercera cuestión es que el tiempo es siempre un fenómeno relacional, o lo que es lo mismo, que temporalizar (dar sentido) es relacionar. También aquí, y esta vez sin la ayuda de Borges, tendríamos que imaginar lo inconcebible, una módica realidad compuesta por un solo fenómeno o una sola experiencia. No podríamos temporalizarla porque no tendríamos forma de capturar su identidad o su cambio, como lo hacemos cuando decimos que esa persona que viene caminando es nuestro querido amigo de la infancia X. Los sistemas de cómputo del tiempo, como el almanaque o el reloj, llevan a su máxima sofisticación este rasgo del tiempo, que sin embargo es previo a cualquier forma cultural y a cualquier objetivo de medición.

Al decir lo anterior decimos dos cosas más, que valen como cuarto y quinto elemento definicional. Primero, que el tiempo supone siempre la existencia de procesos, de fenómenos de mutación o cambio. La captación de esta relación está en el comienzo mismo de la reflexión occidental sobre el tema, que son las definiciones de Aristóteles y de Platón: el tiempo como medida o número “del movimiento”, y el tiempo como “imagen móvil” de la eternidad. Ambas definiciones suponen que el movimiento es necesario para la existencia del tiempo, bajo el supuesto de que un mundo de cosas y de experiencias quietas sería también un mundo intemporal. Pero al mismo tiempo (y esta es la quinta afirmación) todo proceso supone la idea de algo que no procede, de algo que está quieto y que oficia como parámetro, aunque más no sea el observador que sigue siendo el mismo y compara su observación anterior. Despojando la palabra de las connotaciones a la vez restringidas que tiene a partir de Bergson, se

puede sintetizar esta quinta cuestión con el término duración: sin cosas que duren, que permanezcan de una manera, la experiencia del tiempo resultaría imposible.

La sexta cuestión se refiere al tipo de movimiento que implica la temporalidad, en donde se bifurcan dos aspectos igualmente definitorios: el del movimiento como ruptura y el del movimiento como repetición. De lo primero se ha ocupado ejemplarmente Castoriadis (1993: 55-66), subrayando que el tiempo supone creación, en el sentido de que la experiencia más sustantiva del tiempo es la de la emergencia de la novedad, de la más cotidiana hasta los grandes acontecimientos históricos. De lo segundo se ha ocupado Norbert Elias en su análisis de los sistemas de cómputo del tiempo (Elias, 1989: 19), que suponen siempre la idea de ritmo, de un movimiento constante y repetitivo, como el de los ciclos de la naturaleza, el movimiento de los astros o los engranajes del reloj. Más allá de las razones que justifican el énfasis en uno u otro aspecto (y esos dos autores tienen poderosas razones para sus respectivos acentos), ritmo y creación, repetición y novedad, son igualmente constitutivos de la idea de tiempo.

La séptima cuestión es la que surge más espontáneamente con la palabra tiempo, la distinción entre pasado, presente y futuro. En su acepción más simple significa que el tiempo incluye la delimitación de una actualidad, un ahora de la percepción y la vivencia, pero incluye también, de un modo igualmente estructural, la anticipación de cosas y acontecimientos por venir, y el recuerdo de cosas y acontecimientos que han sido. Se pueden poner entre paréntesis en este nivel de abstracción todos los problemas de delimitación (cuándo termina el presente y empieza el pasado), y toda la diversidad de niveles y aspectos que encierra cada uno de los planos (historia y memoria, biografía y tradición, por ejemplo, en el caso del pasado). Pero todo ello está integrado en la idea de tiempo.

Finalmente, la idea de tiempo incluye la de un parámetro de observación, con lo que quiero decir algo simple y luego algo más complejo. Lo simple es que no hay tiempo sin una entidad observadora, que temporaliza desde un punto particular. No hace falta entrar en la problemática epistemológica que esto implica pero sí es indispensable registrarlo. Lo más complejo es que los fenómenos que hemos distinguido admiten una doble referencia, a procesos objetivos y externos, y a procesos internos o vivenciales. Esto es más complejo porque abarca la distinción de los dos aspectos o dimensiones del tiempo en la que coinciden, como vimos, algunos de los autores del segundo grupo de antecedentes, junto con muchos otros. Quiero detenerme brevemente en sus análisis para aclarar mi idea de “parámetro de observación”.

Para Ramos se trata de una dualidad irreductible del tiempo: o lo pensamos aristotélicamente, como medida del movimiento, por ende como fenómeno exterior y cuantitativo, o lo pensamos como vivencia cualitativa al modo agustiniano, como combinación de tres horas que son las de la percep-

ción (presente), el recuerdo (pasado) y la proyección (futuro). Para Valencia es una duplicidad, que describe luhmanianamente como “unidad de la diferencia”; por un lado la de Cronos, dimensión horizontal y numérica del tiempo, y por otro la de Kairós, dimensión vertical y cualitativa, en la que el tiempo aparece como diversidad de experiencias subjetivas. Para Jaques se trata de la diferencia entre el tiempo como sucesión y el tiempo como intención, el primero cantidad y medición, el segundo ordenamiento de pasado y futuro en torno a la acción y a la voluntad.

La diferencia entre los dos últimos y el primero es que para ellos la duplicidad es potencialmente reducible; concretamente, suponen la posibilidad de síntesis que ambos plantean mediante la metáfora del “campo temporal”: un todo atravesado por un eje vertical y uno horizontal entre los cuales se produce, en términos de Jaques, “una constante oscilación cognitiva” (Jaques, 1984: 80), pero que conforman una unidad. Ramos, en cambio, parece sugerir que los enfoques no se tocan y que obligan a una elección.

Cuando digo que estas dos orientaciones son parámetros de observación quiero decir que estos dos planos del tiempo son pertinentes, tanto para el observador como para lo que solemos llamar actor “lego”. Las más usuales referencias al tiempo lo muestran pues hablamos, como legos, del tiempo “que corre”, que “se acaba” o que “no alcanza”, pero también de recuerdos de infancia y de ilusiones o miedos que habitan nuestras representaciones del futuro. En el plano de la observación “experta”, la de la sociología en particular, esta dicotomía se produce constantemente, por caso cuando se habla de la datación de acontecimientos, de relaciones causales entre procesos, pero también, en el otro nivel, de la memoria o de la utopía como hechos colectivos. Se trata por lo tanto de parámetros desde los que observamos los aspectos temporales, cada uno de los que hemos distinguido previamente.

La cuestión de si son articulables, combinables en algún sentido, se plantea en los autores mencionados pero también en muchos otros y en otros lenguajes, por ejemplo, en la distinción fenomenológica entre “tiempo del mundo” y “tiempo de la vida” (Blumemberg, 2007) o la castoridiana entre tiempo identitario y tiempo imaginario (Castoriadis, 1993: 77-86). En el apartado siguiente voy a sostener que la elaboración de esta dicotomía es un aspecto posible y poco explorado de una sociología del tiempo, y que por ende forma parte de las cuestiones implicadas en el adjetivo social del término tiempo social. Antes, se puede leer una síntesis de cuanto hemos dicho hasta ahora en la columna de la izquierda del cuadro que cierra el próximo apartado.

5. EL TIEMPO SOCIAL

Todo lo anterior vale para el tiempo en general. No abro juicio acerca de si vale para el tiempo del que hablan los físicos o los biólogos, ni mucho menos sobre si la lista es

para ellos exhaustiva, suficiente o relevante; a diferencia de Adam (1990: 48-90) tampoco exploro lo que esas disciplinas podrían sumar a estas aclaraciones. Para la sociología es una determinación posible y suficiente y hasta ahí llega mi objetivo. Lo que sigue es precisar a qué se refiere el adjetivo social, una empresa riesgosa porque puede toparnos con el hecho de que la noción de sociedad tampoco está bien establecida (Funes, 2004: 79) con lo que podría decirse de ella, irónicamente, lo que Agustín decía del tiempo: si no me lo preguntan lo sé, si me lo preguntan ya no lo sé.

Afortunadamente podemos sortear el problema reafirmando el nivel de abstracción en que situamos nuestro análisis. No tenemos necesidad de saber qué significa “sociedad” en términos sustantivos o universales, sino más sencillamente, qué convoca ese término desde el punto de vista pragmático. Ese punto de vista significa, en concreto, la determinación del conjunto de operaciones analíticas que la sociología puede hacer con el tiempo, una vez definido éste. En otras palabras, me propongo a continuación determinar lo social del tiempo social, diferenciando operaciones de socialización del tiempo que de hecho existen en la práctica sociológica.

La primera consiste en considerar al tiempo como parte de la construcción social de la realidad. Es la hipótesis fundante de la sociología del tiempo tal como fue practicada por Durkheim y su escuela y consiste, esquemáticamente, en tomar al tiempo como variable dependiente de otros fenómenos sociales. Es lo que hace por ejemplo Elias cuando considera al tiempo como herramienta forjada para atender necesidades de coordinación, o lo que hace el propio Durkheim, cuando considera la organización del tiempo como función de estructuras morfológicas de la sociedad. El tiempo es social en estos análisis porque está socialmente condicionado y lo está (esto vale ya como hipótesis) en cada uno de los puntos del apartado anterior, que pueden analizarse en esta lógica y que, en una hipótesis más radical, pueden también discutirse desde ella (el mismo análisis de Elias, y muchos en el campo de la antropología cultural, exploran el condicionamiento social no ya de la experiencia del tiempo sino del tiempo en tanto concepto).

La segunda operación consiste en atender a instituciones y mecanismos sociales que plasman cada uno de los puntos anteriores y que representan, por lo tanto, objetos temporales en un sentido más restringido. El texto citado y la obra más amplia de Zerubavel son ejemplo para el caso del calendario como institución social; Castoriadis y muchos otros se han interesado por los imaginarios temporales del capitalismo (Castoriadis, 1992: 74-76); Josexto Beriain por las iconografías y metáforas del tiempo en diversas culturas (Beriain, 2008: 35-105); Shaw por las normas que regulan su uso en la interacción (Shaw, 1994); otros tantos por la configuración colectiva del pasado o del futuro (Traverso, 2007). Si en el primer caso el tiempo es social porque está socialmente condicionado, aquí es social porque plasma en

organizaciones, pautas, mecanismos y prácticas sociales los distintos aspectos que constituyen la idea de tiempo en general.

La tercera operación consiste en atender a la temporalidad de fenómenos sociales relevantes. Al comienzo del apartado anterior dijimos que el tiempo es una dimensión de todo fenómeno o acontecimiento, lo que vale obviamente para los fenómenos y acontecimientos sociales. El tiempo es social, en este caso, porque es tiempo de los más diversos fenómenos sociales, aunque no sean el calendario o las normas que rigen asuntos explícitamente temporales. Un ejemplo prominente es la sociología de la acción, cuya temporalidad adquiere en algunas teorías una centralidad explícita (Mead, 2008; Schütz, 1974; Bourdieu, 1999; Emirbayer & Mische, 1998). Otro es el análisis de Merton de las "duraciones esperadas socialmente" (Merton, 1992), que proyecta sobre toda interacción el interés por la temporalidad. Y otro, mucho más sofisticado, es el análisis del valor tal como lo concibe Marx, que impregna de temporalidad a la totalidad de su análisis de la mercancía y el capital. Ni la acción en sí misma, ni el valor, ni la interacción, son fenómenos temporales; lo que hace la sociología en estos casos es prestar atención a su temporalidad.

La cuarta operación podría subsumirse en la anterior pero su importancia aconseja plantearla por separado. Pues uno de esos procesos o fenómenos sociales, a cuya temporalidad puede atenderse o no, es la propia sociedad en su configuración y movimiento de conjunto. Tocamos aquí un punto crítico de la sociología interesada por el tiempo, que es el de su relación con la sociología del cambio social y con la historia, y con ello no sólo un enorme campo de discusión sino también una importante fuente de tensiones en torno al uso de la palabra tiempo. Lo que en este contexto importa destacar son dos cosas. Que difícilmente sea concebible una sociedad sin referencia cultural a su propia historia en términos de auto o hetero transformación y que, en el caso de la sociedad moderna, esa autoreferencia envuelve reflexivamente a la sociología y a su trabajo de interpretación del cambio social, determinación de etapas históricas, anticipación del futuro posible, etcétera. El tiempo es social, en todo ello, en la medida en que es tiempo de la sociedad transformándose a sí misma.

Las cuatro operaciones anteriores son más o menos frecuentes en los análisis sociológicos del tiempo. La quinta lo es menos y retoma la discusión planteada antes sobre las dos caras del tiempo. Por un lado hay que decir que también para la sociología y sus estudios del tiempo éste aparece alternativamente como Cronos y Kairós, aristotélica y agustinianamente. En este plano sí se pueden encontrar ejemplos abundantes. Lo que es menos frecuente, y me gustaría proponer como quinta operación socializante del tiempo, es el procesamiento sociológico de esa dicotomía, incluyendo el problema de su articulación. La sencilla constatación que está en la base de esta propuesta es que la dicotomía obje-

tivo/subjetivo o exterior/interior es una con la que también la sociología se ha debatido a lo largo de su historia, y frente a la cual ha ofrecido diversos intentos de síntesis. No es éste el lugar para volver a la sociología de los ochenta pero quizás sí conviene recordar que tanto en ese período, en obras como las de Giddens y Bourdieu, pero también antes, en Parsons o en Schütz, la conciliación de los polos ha sido materia constante de discusión. Pienso que volcar ese legado sobre la temporalidad como fenómeno bifronte es una tarea en gran medida pendiente y razonablemente atendible en sus potencialidades. Lo social del tiempo sería, en esta quinta opción, la teorización sociológica de la bidimensionalidad constitutiva del tiempo.

Estas opciones no agotan las posibles y obviamente no siempre están nítidamente diferenciadas en los análisis concretos. Reflejan a mi juicio las principales opciones lógicas, que luego pueden procesarse desde diversos marcos conceptuales y mediante variadas nociones de sociedad, como veremos a continuación. El cuadro que queda constituido como resumen es el siguiente:

<i>Tiempo</i>	<i>Tiempo social</i>
a) El tiempo es una dimensión de todo fenómeno o acontecimiento;	a) Tiempo social como tiempo condicionado por variables sociales;
b) El tiempo es un aspecto de la puesta en sentido de las cosas del mundo;	b) Tiempo social como expresión socioinstitucional de los componentes básicos del tiempo;
c) El tiempo es un fenómeno relacional (temporalizar es relacionar);	c) Tiempo social como atención a la dimensión temporal de fenómenos sociales relevantes;
d) El tiempo supone la idea de proceso;	d) Tiempo social como cambio de la sociedad en su configuración conjunta;
e) El tiempo supone duración;	e) Tiempo social como procesamiento sociológico de las dos dimensiones constitutivas del tiempo.
f) El tiempo supone novedad y repetición (creación y ritmo);	
g) El tiempo abarca las nociones de pasado, presente y futuro;	
h) El tiempo supone un parámetro de observación.	

6. UTILIDADES

Además de su valor intrínseco esta aclaración tiene a mi juicio utilidades adicionales, de las que quiero mencionar algunas. La primera es obviamente la aclaración de malentendidos, que abundan precisamente por el carácter elusivo de la palabra tiempo en muchos de sus usos. Por mencionar un solo ejemplo, el conocido artículo de Herminio Martins sobre las sociologías post funcionalistas, y su celebrado requerimiento de una "temporalización sustantiva" de la teoría social (Martins, 1992: 187-194), desarrolla toda su argumentación sin precisión alguna sobre el significado que

da a la palabra tiempo, que se confunde con la diacronía, la historicidad y el interés liso y llano por el cambio social. Creo que cosas parecidas suceden permanentemente y no hay ningún juicio crítico que hacer en la medida en que no surja de allí ninguna confusión importante. Para el caso de que sí, el instrumento que resume el cuadro puede ser una orientación.

También es importante para eventuales desarrollos conceptuales de la idea de tiempo social, de la que dije al principio que la trataba como idea más que un concepto. Hasta donde llega mi conocimiento, la más sofisticada elaboración del concepto, y quizás la única que abarca la totalidad de los puntos del cuadro, es la de Niklas Luhmann. En sus escritos específicos sobre el tema (Luhmann, 1982; 1992) se puede desglosar tanto una teorización sistemática del tiempo en tanto noción (de la que también él dice que los sociólogos y los historiadores en general no aclaran: Luhmann, 1982: 299) como una discusión en distintos niveles de profundidad de cada una de las operaciones de la columna derecha del cuadro, con la excepción del punto e, ajeno a la orientación general de Luhmann. Un intento de elaborar otros enfoques, con recursos conceptuales distintos de la teoría de sistemas, puede encontrar en nuestra aclaración un punto de partida.

En otro orden, la propuesta sirve como instrumento para revisar críticamente una serie de nociones diagnósticas sobre la modernidad que se refieren específicamente a su dimensión temporal. Expresiones como las de “presente perpetuo”, “tiempo intemporal”, “contracción espacio temporal” e incluso “aceleración social” tienen un uso muchas veces ambiguo, para corregir y aclarar el cual lo anterior también tiene una utilidad, con valor adicionalmente político en este caso, debido a las connotaciones prácticas de esos diagnósticos.

La construcción de un mapa de la cuestión actualizado también puede beneficiarse del esquema, en la medida en que requiere siempre un criterio de organización. Las ya mencionadas exposiciones de Bergman (1992) y de Pronovost (1989) pueden tomarse como referencia, con la importante diferencia de que tienen un carácter inductivo y el cuadro lo tiene deductivo. Ambas opciones son aceptables pero la ventaja de la deducción es la de identificar áreas de vacancia o de tratamiento menos intensivo. Ya indicamos al respecto el punto f de la derecha, pero está claro que no todos han sido tratados con la misma intensidad.

Por último, pero no en orden de importancia, creo que cualquier afirmación teórica que involucre la idea de tiempo puede beneficiarse de las anteriores precisiones. Se podría ilustrar de muchas maneras pero quiero centrarme en una, que es la frecuente afirmación de que el tiempo debiera ser un aspecto central y no subsidiario de la teoría social. Entre los autores que comparten esta afirmación se encuentran nombres tan influyentes como los de Luhmann, Giddens y Margaret Archer, pero el sentido que le da cada uno es sustancialmente distinto y también eso puede apreciarse,

con economía de esfuerzo, a partir del cuadro. Si dijimos que Luhmann abarca con su análisis la totalidad de los puntos, la apelación de Archer a la temporalidad se focaliza fundamentalmente en el punto d de la columna derecha, puesto que el tiempo que hay que contemplar en la teoría es, en su opinión, el que transcurre entre la agencia y estructura, entendido como vínculo procesual y no solamente analítico, en el marco de su objetivo de comprender procesos macro de morfogénesis (Archer, 2009: 108 y ss.). En Giddens, en tanto, lo que predomina es la temporalización de objetos sociales relevantes (punto c de la derecha), en su caso objetos teóricos, pues su principal contribución al tema (si nos limitamos a la teoría de la estructuración) se ha centrado en las complejas aristas temporales de las prácticas, de las estructuras, de las instituciones, de los sistemas y del orden social, al que definió por ejemplo como “estiramiento espacio temporal” de principios organizativos.

7. A MODO DE CONCLUSIÓN

Una última utilidad, que planteo aparte a modo de cierre, es que la propuesta proporciona también un punto de partida para abrir los supuestos desde los que fue construida (apartado 2). En cuanto a su elevado nivel de abstracción, resulta más fácil con ella identificar las variantes teóricas que pueden darle contenido más concreto. En cuanto a su relación con la filosofía, resulta también una guía para la orientación selectiva y productiva de la que hablé al comienzo, por ejemplo, hasta dónde y por qué puede importar aclarar la relación entre tiempo y movimiento. En cuanto al vínculo con otras disciplinas, puede ser mucho más claro hasta qué punto es necesario, y con qué consecuencias, incorporar las conceptualizaciones del tiempo de la física postrelativista o de las ciencias de la vida. Respecto de la unidad del concepto y la diversidad de sus manifestaciones, ocurre obviamente otro tanto. Y ciertamente, también, es posible retomar con más fundamentos el sentido que puede darse no ya a la idea de tiempo social, sino a la de espacio-tiempo social.

BIBLIOGRAFÍA

- Adam, B. (1990). *Time and Social Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Archer, M. (2009). *Teoría social realista. El enfoque morfogenético*. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Alberto Hurtado.
- Bergman, W. (1992). The Problem of Time in Sociology: An Overview of the Literature on the State of Theory and Research on the "Sociology of Time". *Time & Society*, Vol. 9, nº 1, 81-134.
- Beriain, J. (2008). *Aceleración y tiranía del presente. La metamorfosis de las estructuras temporales de la modernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Bourdieu, P. (1999). "El tiempo, el ser social y el sentido de la existencia". En *Meditaciones pascalianas* (pp. 273-323). Barcelona: Anagrama.
- Blumenberg, H. (2007). *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. Madrid: Pre-textos.
- Castoriadis, C. (1993). *La institución imaginaria de la sociedad, Vol. 2: El imaginario social y la institución*. Barcelona: Tusquets
- Cristiano, J. (2018). Tiempo-regla, tiempo-recurso y tiempo-sentido: aspectos de la estructuración del tiempo social. *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social*, vol. 18, nº 3, pp. 1-19.
- Durkheim, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Elias, N. (1997). *Sobre el tiempo*. México: FCE.
- Emirbayer, Mustafá & Mische. Ann (1998). What's Agency. *American Journal of Sociology*, Vol. 103, nº 4, 962-1023.
- Ferrater Mora, J. (1977). *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza.
- Funes, E. (2004). "Acción y sistema en perspectiva: del humanismo al luhmannismo en la moderna teoría social". En De Ípola, E. (Ed.). *El eterno retorno: acción y sistema en la teoría social contemporánea* (pp. 79-105). Buenos Aires: Biblos.
- Gurvitch, G. (1964). *The Spectrum of Social Time*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Co.
- Huici Urmeneta, V. (2007). "George Gurvitch. El tiempo y la multiplicidad de los tiempos sociales". En *Espacio, tiempo, sociedad. Variaciones sobre Durkheim, Halbwachs, Gurvitch, Foucault y Bourdieu* (e-book) Madrid: Akal.
- Jaques, E. (1984). *La forma del tiempo*. Buenos Aires: Paidós.
- Lewis, D. & Weigert, A. (1992) "Estructura y significado del tiempo social". En Ramos Torre, R. (ed.). *Tiempo y sociedad* (pp. 89-131). Madrid, CIS
- Luhmann, N. (1982). "World-Time and System History. Interrelations between Temporal Horizons and Social Structures". En *The Differentiation of Society* (pp. 289-323). New York: Columbia University Press.
- Luhmann, N. (1992). "El futuro no puede empezar: estructuras temporales de la sociedad moderna". En Ramos Torre, R. (ed.). *Tiempo y sociedad* (pp. 161-182) Madrid: CIS.
- Martins, H. (1992). "Tiempo y teoría en Sociología". En Ramos Torre, R. (ed.). *Tiempo y sociedad* (pp. 183-242). Madrid: CIS.
- Mead, G. H. (2008). *La filosofía del presente*. Madrid: CIS.
- Pronovost, G. (1989). The Diversity of Social Time: the Role of Institutions. *Current Sociology*, nº 37, 37-62.
- Ramos Torre, R. (1987). "El tiempo de la sociología". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 37, 235-243.
- Ramos Torre, R. (1992). "Introducción". En Ramos Torre, R. (ed.). *Tiempo y sociedad* (pp. vii-xxiii) Madrid: CIS.
- Ramos Torre, R. (1989/1990). "El calendario sagrado: el problema del tiempo en la sociología durkheimiana", I, II y III, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 46, 47 y 48, 25-50; 53-77; 77-102.
- Ramos Torre, R. (2008). Reseña de *Entre Cronos y Kairós. Las formas del tiempo sociohistórico*, de Guadalupe Valencia, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 122.
- Sabetta, L.; Zerubavel, E. (2019). Times of Sociology. Eviatar Zerubavel in Conversation with Lorenzo Sabetta. En *Sociológica*, Vol. 13, nº 2, 55-74.
- Schütz, A. (1974). "Tiresias, o nuestro conocimiento de sucesos futuros". En *Estudios sobre teoría social* (pp. 255-269). Buenos Aires: Amorrortu.
- Schütz, A.; Luckmann, T. (2009). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Shaw, J. (1994). "Punctuality and the Everyday Ethics of Time". *Time & Society*, Vol. 3, nº 1, 79-97.
- Sorokin, P.; Merton, R. (1992). "El tiempo social: un análisis metodológico y funcional". En Ramos Torre, R. (ed.). *Tiempo y sociedad* (pp. 73-87) Madrid: CIS.
- Tagliafico, J. (2017). Sacarse las máscaras: el tiempo en la encrucijada entre naturaleza y sociedad. Reseña de Elias, N. (1989): *Sobre el tiempo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica. *Diferencias*, Vol. 1, nº 4, 213-218.
- Traverso, E. (2007). *El pasado: instrucciones de uso. Historia, memoria, política*. Madrid: Marcial Pons.
- Van Fraassen, B. (1978). *Introducción a la filosofía del tiempo y del espacio*. Barcelona: Labor.

Valencia García, Guadalupe (2007). *Entre Cronos y Kairós: las formas del tiempo sociohistórico*. México: UNAM/Anthropos.
Zerubavel, E. (1981). *Hidden Rhythms. Schedules and Calendars in Social Life*. California: University of California Press.

SOBRE EL AUTOR

Javier Cristiano / javier.cristiano.m@gmail.com

Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS), CONICET (Universidad Nacional de Córdoba).

Doctor por la Universidad Complutense de Madrid (Departamento de Sociología V: Teoría Sociológica) y Magíster en Sociosemiótica (Universidad Nacional de Córdoba). Se desempeña como Investigador Independiente del Conicet y como Profesor Titular Regular de Teoría Sociológica y Modernidad en la Facultad de Ciencias Sociales (UNC). En el CIECS- Conicet de la misma Facultad coordina el Programa de Teoría Social Contemporánea. Su línea de investigación se refiere a historia y problemática de la teoría sociológica clásica y contemporánea, con especial referencia a las sociologías de la acción, las lógicas del cambio social, la creatividad social y las relaciones entre estructura social y configuración de la experiencia del tiempo. Ha publicado sus trabajos en las principales revistas de habla hispana del campo, además de los libros *Lo social como institución imaginaria. Castoriadis y la teoría sociológica* (Eduvim), e *Imaginación y acción social. Elementos para una teoría sociológica de la creatividad* (Ciccus).



ALTHUSSER CON LACAN: SOBREDETERMINACIÓN Y TOPOLOGÍA

AUTORA

Celeste Viedma

IIGG-FSOC-UBA/CONICET-CCC

Cómo citar este artículo:

Viedma, C. (2020) Althusser con Lacan: *sobredeterminación* y topología. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, N. 11, pp. 45-58.

Artículo

Recibido 17/08/2019

Aprobado 20/05/2020

RESUMEN

El artículo se propone poner en relación la topología lacaniana con las aproximaciones althusserianas a un “otro espacio” en el que “las distinciones corrientes de lo exterior y de lo interior desaparecen”. Para ello, trabaja con un *corpus* que incluye, principalmente, artículos contenidos en *La revolución teórica de Marx*, “Psicoanálisis y ciencias humanas”, “Freud y Lacan”, el Seminario IX “La *identificación*” y textos de Jacques-Alain Miller. Se argumenta, a través de un *rodeo* por la crítica de Althusser a la problemática empirista-idealista, que la *extimidad* resulta central para comprender el carácter *sobredeterminado* de la contradicción marxista.

PALABRAS CLAVE: SOBREDETERMINACIÓN; TOPOLOGÍA; ALTHUSSER; LACAN.

ABSTRACT

The article intends to link the Lacanian topology with the Althusserian approaches to “other space” in which “the current distinctions of the exterior and interior disappear.” To do this, it works with a *corpus* that includes articles contained in *Pour Marx*, “Psychoanalysis and Human Sciences”, “Freud and Lacan”, The IX Seminar “Identification” and texts written by Jacques-Alain Miller. It is argued, through a detour by Althusser’s critique of the empiricist-idealist problematic, that *extimacy* is central to understand the *overdetermined* character of the Marxist contradiction.

KEY WORDS: OVERDERMINATION; TOPOLOGY; ALTHUSSER; LACAN.

1. INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo abordaremos un problema esbozado por Louis Althusser hacia los años sesenta, tiempo de acercamiento al psicoanálisis y a la figura de Jacques Lacan. Proponemos como punto de partida las siguientes citas:

Al definir lo económico por su concepto, Marx nos presenta los fenómenos económicos —si queremos ilustrar provisoriamente su pensamiento con la *metáfora espacial*— no en la infinidad de un espacio plano homogéneo, sino en una región determinada por una estructura regional e inscrita en un lugar definido de una estructura global; por lo tanto, como un espacio complejo y profundo, inscrito a su vez en otro espacio complejo y profundo (Althusser, 2012:197, énfasis nuestro).

Las distinciones corrientes de lo exterior y de lo interior desaparecen de la misma manera que el vínculo “íntimo” de los fenómenos opuesto a su desorden visible; estamos frente a otra imagen, a un *cuasi concepto nuevo*, definitivamente liberado de las antinomias empiristas de la subjetividad fenomenal y de la *interioridad esencial*... (Althusser, 2012:208, énfasis nuestro)

El autor caracteriza allí un espacio “plano” y “homogéneo”, superficie de un tipo de causalidad lineal, opuesto a un espacio “complejo y profundo”, en el que se disuelve la “distinción corriente” entre lo interior y lo exterior. Pero eso es todo lo que precisa acerca de este “otro espacio”. Althusser continuará desarrollando el concepto de *causalidad estructural* -o *causalidad metonímica* en la expresión de Jacques-Alain Miller-, para dar cuenta de la existencia de la estructura en sus efectos. Se concentrará en explicar esta última y la posibilidad de su conocimiento, al tiempo que abandonará de manera explícita la “metáfora espacial”. El objetivo del presente escrito es, pues, volver sobre dicha metáfora y, recogiendo el guante dejado por Althusser, dar cuenta de aquella “otra imagen”, de este otro modo de concebir el espacio. Más precisamente, nos proponemos ir en busca de aquello que fuera posible *antes* de esa gran sistematización que constituye *Para leer el capital* (2012 [1967]). Procuraremos entonces mostrar que es posible reconstruir aquél “otro espacio” a partir de distintos artículos reunidos en *La revolución teórica de Marx* (2011 [1965]), puestos en diálogo con “Psicoanálisis y ciencias humanas”, las cartas a René Diatkine y “Freud y Lacan” (en adelan-

te nos referiremos a estos textos como “los escritos sobre psicoanálisis”, a secas¹). Esta serie de materiales althusserianos será puesta en relación, fundamentalmente, con el Seminario IX “La *identificación*” dictado por Lacan en 1961-1962, así como con algunos textos de Miller. La hipótesis que sostenemos es que existen elementos en la topología lacaniana que permiten pensar, codo a codo con Althusser, otro modo de concebir la espacialidad.

2. TOPOLOGÍA LACANIANA

Lacan presenta su topología en el Seminario IX². Para ello, toma dos ejemplos distintos: la espacialización de la *esfera* y la espacialización del *anillo*. En este último, a diferencia de la anterior, no puede ubicarse un “centro exterior”: el “exterior periférico” del *anillo* coincide con su “exterior central”. Veamos.

Lacan toma la ambigüedad de la *disyunción lógica* designada por la letra “o”. Como es sabido, al decir “o tal cosa, o bien tal otra”, el sentido de la cuestión cambia si dicha “o” es *inclusiva* o *exclusiva*. Si representamos esta cuestión con dos *esferas* que se entrecruzan, la ambigüedad viene dada por el punto de intersección, que puede designar la inclusión de ambas o bien su mutua exclusión. Pongamos un ejemplo sencillo. Si decimos “llueve o está soleado” resulta claro que ambas opciones son *excluyentes* entre sí. Pero si decimos “llueve o hay chubascos”, queda claro que ambas opciones designan *lo mismo*, que a ambos lados de la “o” estamos diciendo lo mismo. Esta es la ambigüedad de la *disyunción*, que también ocurre cuando nos referimos a ésta como instrumento de la *negación* (A o -A), cuestión que Lacan se ocupa de señalar. Para seguir con los ejemplos, sería la disyunción exclusiva “llueve o no llueve”. En definitiva, según se le otorgue a la “o” el sentido exclusivo o inclusivo, ocurrirá una *extracción* al nivel de la intersección de las *esferas*.

La consideración de los círculos como *esferas*, por ejemplo, “sobre una hoja de papel”, supone que “un círculo dibujado delimita de la manera más clara un interior y un exterior” (Lacan, 1961-1962:441). Pero si, en cambio, representamos los círculos como *anillos*, *dislocando* el espacio de superficie sobre el que ellos se recortan, la cuestión cambia por completo: “esta noción de interior y de exterior se va a pique” (Lacan, 1961-1962:529). En esta representación *topológica*, “lo que era interior (...) se convierte en

¹ Tomaremos parte de los textos publicados en Escritos sobre psicoanálisis (1996), aunque agregamos a ellos las dos conferencias denominadas *Psicoanálisis y ciencias humanas* (2014), que no se encuentran en dicha compilación.

² Para esta exposición, nos basamos ante todo en las siguientes clases: 10/01/62, 28/03/62, 11/4/62, 16/05/62, 23/05/62 y 30/05/62. Hemos simplificado el argumento y decidimos prescindir de los dibujos realizados por Lacan, dado que nos interesa simplemente señalar su afinidad textual con los argumentos althusserianos.

exterior porque siempre lo ha sido" (Lacan, 1961-1962:460-461). Esta cuestión, dirá Lacan, no tiene estatuto ontológico, no concierne a las "cosas", "sino a una verdadera confusión entre esas dos partes que son interior y exterior, por lo tanto, sobre todo superficie" (Lacan, 1961-1962:550).

¿Qué es lo que "comunica" en el esquema de los *anillos* el "interior" con el "exterior"? Un agujero: "desde que está hecho el agujero, ya no hay ni interior ni exterior" (Lacan, 1961-1962:570). Conviene recordar en este punto que el seminario se titula "La *identificación*" y, en él, Lacan está tratando de establecer en qué medida la *identificación* no constituye una *identidad*. El significante es la *diferencia*, lo Real es lo *mismo* "que vuelve siempre al mismo lugar" (Lacan, 1961-1962:590). De modo que el agujero es, precisamente, el lugar del sujeto. Por eso no se trata de una relación de presencia/ausencia sino de un *corte*, de la disyunción en la que se encuentra el sujeto: atrapado en la ambigüedad de la "o".

Es esta relación topológica lo que permite alejarse de la "chatura (...) de la comunidad analítica" que creía ver en la *pulsión* freudiana "la referencia a lo que se llama la instancia biológica" (Lacan, 1961-1962:690). No puede concebirse la pulsión, ni el inconsciente, como la permanencia de alguna instancia biológica al "interior" del sujeto, porque ese "interior" mismo lo que está en juego. Esta cuestión había sido adelantada por Lacan en "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis":

Esa estructura es diferente de la *espacialización de la circunferencia o de la esfera* en la que algunos se complacen en esquematizar los *límites de lo vivo y de su medio*: responde más bien a ese grupo relacional que la lógica simbólica designa topológicamente como un *anillo* (Lacan, 2012:307-308, énfasis nuestro)

En definitiva, lo crucial de este "otro espacio" es la *imposibilidad de distinguir entre interior y exterior*. Jacques-Alain Miller, en sus trabajos acerca de la topología lacaniana, lo señala de este modo:

El inconsciente no es lo que uno tiene en su interior. Es muy difícil pensar, sostener y habituarse a que el inconsciente no tiene profundidad, a que *no es una interioridad*. Al contrario, es fundamentalmente exterior al sujeto (...) En el alcance mayor de su mayúscula el Otro es nuestra exterioridad, exterioridad respecto a todo sujeto (...) la topología de las superficies debe conducirnos por un camino en el que el inconsciente *nada tiene de intuitivo* (Miller, 1987:86, énfasis nuestro).

Para esta topología, que disuelve el par de oposición interior/exterior, Lacan inventará más adelante el térmi-

no "exclusión interna" o *extimidad*, reemplazando el prefijo "in" de *intimidad* por el prefijo "ex". Diferente de la pura interioridad, así como de la pura exterioridad, "la *extimidad* designa nada menos que un *hiato* en el seno de la identidad consigo mismo" (Miller, 2010:26). Este *hiato*, este *descentramiento* del "yo", es lo que distingue radicalmente al psicoanálisis lacaniano y puede ser concebido precisamente a través de esta topología de lo *éxtimo*. Por eso, "si subrayamos el término *extimidad*, es para marcar que no hay ninguna complementariedad, *ningún ajuste entre el adentro y el afuera*, y que hay precisamente *un afuera en el interior*" (Miller, 2010:31, énfasis nuestro). La "interioridad" del sujeto se encuentra *horadada* por su exterior constitutivo. Es justamente por este *hiato*, sobre él, que se precipita la nunca completa *identificación*:

...es en el *hiato* de la *identidad* consigo mismo donde se concibe que el sujeto se *identifique*. Él se busca, da con una *identidad* que puede llamarse *de sustitución, de encuentro*. Decir, como Lacan, que se trata de un índice que se instala en el corazón del ser para designar allí el agujero es decir que *no lo colma*. No hay introyección, no hay *identificación significativa* que pueda colmar este agujero (Miller, 2010:33, énfasis nuestro)

Tenemos entonces la particularidad de un "otro espacio", un *espacio topológico*, que deshace las fronteras conocidas entre el interior y el exterior, entre la identidad y la diferencia, para pensar en una *dislocación* de dicho par de oposición. Lo que nos interesa mostrar a continuación es que existe cierta *afinidad* entre esta *extimidad* posibilitada por la topología lacaniana y los desarrollos althusserianos. Para dar cuenta de tal hipótesis, daremos en primer lugar un *rodeo*, para utilizar un término del autor, que nos permita situar aquél "otro espacio" en una coyuntura específica, de combate contra la problemática empirista-idealista. Más precisamente, nos permitirá ubicar cuáles son los *términos* que Althusser propone pensar por fuera del par de oposición interior/exterior.

3. CRÓNICA DE UN DOBLE COMBATE: ALTHUSSER CONTRA EL EMPIRISMO-IDEALISMO

En el Prólogo a la segunda edición de *La revolución teórica de Marx*, Althusser señala que los textos que constituyen el libro fueron intervenciones políticas en una coyuntura y que tuvieron dos confrontaciones precisas: contra el empirismo y contra el idealismo. El primer combate supone diferenciar a Marx de Hegel, en particular, demostrar que la dialéctica marxista no constituye la mera "inversión" de la dialéctica hegeliana y especificar la determinación "en últi-

ma instancia” por la economía. El segundo combate supone diferenciar a Marx de Feuerbach o, más precisamente, al Marx maduro del joven Marx y combatir toda reducción del marxismo a un humanismo. Pero no se trata de combates aislados: Althusser mostrará con precisión aquellos puntos en los que empirismo e idealismo *son solidarios*. Ello se demuestra en los dos postulados indisociables, desarrollados en “Marxismo y humanismo”, que constituyen el punto de solidaridad clave en que empirismo e idealismo se fusionan constituyendo una “concepción empirista-idealista” (Althusser, 2011:188). Ellos son, por un lado, la existencia de una esencia universal del hombre y, por el otro, la existencia de esa esencia como atributo de los “individuos aislados”: “a un idealismo de la esencia corresponde siempre un empirismo del sujeto (o a un idealismo del sujeto, un empirismo de la esencia)” (Althusser, 2011:188-189). Tenemos entonces la fusión de idealismo y empirismo en una única *problemática*³, en la que nos detendremos siguiendo dos series⁴: en los escritos sobre psicoanálisis, a) las afinidades entre el *homo œconomicus* y el *homo psychologicus*; y, en *La revolución teórica de Marx*, b) el “mundo de las necesidades” hegeliano.

3.A) HOMO ŒCONOMICUS Y EL HOMO PSYCHOLOGICUS

En *Psicoanálisis y ciencias humanas* (2014 [1963]), Althusser caracteriza el trabajo de Lacan como “lucha implacable” contra dos corrientes: una “corriente tecnocrática o técnica” y otra “humanista o intersubjetivista” (Althusser, 2014:61). Es decir, ubica a Lacan *también* en un doble combate y delinea a partir de allí el sentido teórico de su *retorno a Freud*.

En primer lugar, tenemos la corriente que subsume al psicoanálisis en la interioridad de otras disciplinas existentes y, en consecuencia, pierde la especificidad de su objeto, que es el inconsciente freudiano. No pretendemos reponer aquí los ejemplos de todas estas reducciones, que Althusser enumera cuidadosamente, sino que nos remitiremos a lo que tienen todas ellas en común: la interpretación del inconsciente “como la resultante de la interacción entre, por un lado,

ese ser *biológico* que es niño y, por el otro, el medio social en el que vive” (Althusser, 2014:42). Esta lectura, equívoca para el autor, conserva un ser puramente biológico, un “individuo de las necesidades biológicas”, que se opone en relación de exterioridad a una *sociedad* con la que éste individuo “choca”, produciéndose el inconsciente como resultado. En ella se basan las teorías que ven, en el desarrollo de los niños, una sucesión de “fases” signadas por necesidades “vitales” (Althusser, 2008a). A su vez, la consecuencia de esta concepción, en la *práctica* analítica, es el psicoanálisis de los sistemas de defensa del yo: “todo el psicoanálisis que Lacan llama el psicoanálisis americano, que es un auténtico psicoanálisis de la adaptación social” (Althusser, 2014:44). Lo biológico se conserva aquí como *interioridad* respecto del sujeto y de la cultura, al tiempo que se coloca al “yo” en el *centro* del sujeto, en relación de *exterioridad* con su medio social⁵.

Es precisamente esta lectura del “individuo biológico” *versus* su “medio social” lo que conduce directamente a la segunda corriente, sea en su vertiente “existencialista” (que se encarna en Sartre), o “intersubjetivista” (que Althusser ubica en Merleau-Ponty). Ambas son solidarias en la medida en que necesitan ubicar en algún *lugar* específico el “punto de encuentro” entre aquél individuo y su medio social. Si se sostiene un “individuo biológico”, se debe sostener entonces alguna esencia del hombre, algún *contenido ideal* en relación de oposición con aquella *existencia biológica* (empirismo del sujeto, idealismo de la esencia). Es por ello que tanto Sartre como Merleau-Ponty pudieron basar sus filosofías en una lectura específica de Freud: la realizada por George Politzer, de perspectiva “empirista”⁶. Estos filósofos, en su “impos-

³ La noción de problemática “pone en evidencia, en el interior de un pensamiento, el sistema de referencia interno objetivo de sus propios temas: el sistema de preguntas que ordena las respuestas dadas por esta ideología” (Althusser, 2011:54). El concepto se encuentra en estrecha vinculación con el de ruptura epistemológica, que inscribe la discontinuidad. No profundizaremos, por razones de espacio, en esta cuestión.

⁴ Hemos reducido, por razones de espacio, estas series a dos, aunque también podría agregarse allí el Anexo de 1965 a “Contradicción y sobredeterminación”, en el que Althusser analiza la carta de Engels a Bloch. Allí, sitúa las “voluntades individuales” como el punto en el que existencialismo y contractualismo convergen, al postular simultáneamente dos evidencias: la de la “conciencia” y la del “interés” (*homo psychologicus* y *homo œconomicus*).

⁵ Es el caso, por ejemplo, de los desarrollos de Anna Freud: “el sujeto psicológico se convierte en un sujeto que tiene una interioridad biológica: la del «ello», la de los instintos, la de las pulsiones, la de las tendencias, etc., que va a encontrarse relacionada con la sociedad” (Althusser, 2014:86).

⁶ Politzer pretendía fundar científicamente la psicología, otorgándole lo que él denominaba “conceptos concretos”. Para Althusser, ningún concepto puede jamás ser “concreto”, pues todo concepto constituye una abstracción. En una carta a Lacan escrita en diciembre de 1963, el autor señala que “toda “técnica” que se pretende pura es, en realidad, una ideología de la técnica, es decir una falsa teoría” (Althusser, 1996b:246), de modo que no es posible “extraer” de la mera “vivencia” de la práctica psicoanalítica su concepto. La técnica “pura” es una teoría “falsa” en tanto está embebida de supuestos teóricos, de “evidencias” ideológicas que constituyen su desconocimiento. Esta cuestión se comprende si la ponemos en relación con los desarrollos althusserianos sobre la práctica teórica como transformación de una Generalidad I (materia prima), a partir de un trabajo que se vale de una Generalidad II (medios de producción), en una Generalidad III (producto) que es el concreto-de-pensamiento y constituye el conocimiento alcanzado. No nos detendremos en esta cuestión, simplemente señalamos que, para Althusser, el objeto no está “dado”, no son fenómenos que se presentan espontáneamente a la observación y a los cuales se “aplique” una teoría. “Aplicando” una teoría a un objeto “dado” se está en la ilusión simultánea de creer que se tiene tanto un objeto como una teoría y se renuncia a pensar, precisamente, la práctica. En tal esquema, la “teoría aplicada” es convocada a ocupar el

tura teórica" (Althusser, 2014:51), *creen* haber recibido del psicoanálisis un "concreto", al que otorgaron su "concepto". Lo importante es que se trata de dos modos profundamente solidarios de subsumir el psicoanálisis en una psicología:

ya se trate de una interiorización del inconsciente, *en la forma de lo biológico o en la forma del sentido*, o de un reconocimiento de su trascendencia, en la forma de una intersubjetividad trascendental, nos las veríamos con la misma estructura, aquella por la cual la estructura *real* del sujeto está sometida a la estructura *imaginaria* del yo, es decir, a la misma estructura *centrada* (Althusser, 2014:93, énfasis nuestro) ⁷.

En segundo lugar, Althusser lee los informes producidos por el doctor Itard sobre el niño salvaje de Aveyron. Señala entonces que la pedagogía aplicada por él para "enseñar" al niño salvaje a ser un "niño humano" no es otra cosa que un intento por "restaurar la continuidad entre el individuo biológico y el sujeto psicológico" (Althusser, 2014:73). Su problema es que se monta sobre una filosofía del lenguaje particular, que concibe "el sujeto definido por sus necesidades, la mediación del lenguaje como signo, el signo en relación unívoca con la cosa, y la comunicación establecida entre dos sujetos por medio del lenguaje, un sistema de signos en relación directa con el sujeto" (Althusser, 2014:77). El "sujeto psicológico" es definido, en este esquema, como un sujeto "de necesidades" que se sirve del lenguaje, en todo caso, para "satisfacerlas". Así, "la identidad del sujeto y de sus necesidades, y por otra parte la identidad del signo, del signifiante y del significado, todo ello forma una estructura análoga, pertenece a la misma problemática fundamental" (Althusser, 2014:79, énfasis nuestro). Sobre este fondo ideológico de identidad del signo con la cosa y del sujeto con la necesidad⁸ romperá radicalmente Lacan con su *retorno a*

Freud. El descubrimiento que Lacan lee en Freud es que no hay un *devenir humano* que produzca el "pasaje" del individuo biológico al niño humano. La "larga marcha forzada que convierte a larvas de mamífero en niños humanos, en sujetos" (Althusser, 2008a:83), no puede comprenderse como desarrollo de un *principio interno simple*. Por eso la biología, al igual que la sociología, la antropología y la psicología se *extravían* al pensar los niños salvajes, fracasan porque no logran pensar "la eficacia absoluta" de "la Ley de la Cultura en el devenir-humano" (Althusser, 2008a:86). Entonces, el vector que va *desde* lo biológico *hacia* lo cultural debe ser "invertido": "es la cultura que se precede a sí misma de manera permanente, absorbiendo al que se va a convertir en un sujeto humano" (Althusser, 2014:80). Pero hay más: lo que se refleja en el argumento del doctor Itard es toda "una problemática de la relación de la naturaleza y la cultura" (Althusser, 2014:81), problemática filosófica del "pasaje" del estado de naturaleza al estado de sociedad, representado como "el pase entre dos estados: de *un estado diferenciado a otro estado diferenciado*" (Althusser, 2014:81, énfasis nuestro). El "hombre" del estado de naturaleza no es otra cosa que lo que Althusser caracterizará en otros textos como *homo œconomicus*: el "individuo" dotado de "interés", aislado, como el Robinson Crusoe al que se opondrá radicalmente Marx, evidencia de la filosofía del siglo XVIII, del contractualismo y de la economía política. De modo que el "extravío" del *homo œconomicus* se funda sobre los mismos supuestos que el "extravío" del *homo psychologicus*: en torno a esta separación entre naturaleza y cultura. La psicología, cuando intenta dar cuenta de los niños salvajes, "piensa ocuparse de alguna "naturaleza" o "no-naturaleza" humana, de la génesis de ese existente identificado y registrado bajo los propios controles de la cultura (de lo humano)" (Althusser, 2008a:83). En el mismo equívoco incurren quienes intentan *localizar* el nacimiento o la *génesis* del inconsciente en algún momento del desarrollo del niño⁹. Lo importante es que estas lecturas

lugar especulativo de la Verdad, mientras que el objeto "dado", situado en pura exterioridad respecto de ella, es reducido al lugar de un simple "dato". Volveremos sobre esto en las conclusiones.

⁷ En la cita anterior podemos entrever que, en el corazón del problema, se encuentra la ubicación de una interioridad "en el sujeto", concebido como centro a su vez respecto del mundo exterior a él. Althusser continúa, hacia el final de la conferencia, precisando la distinción, posibilitada por Lacan, entre el individuo, el sujeto y el yo. Lo que confunde la problemática empirista-idealista es, precisamente, estos tres niveles. Por eso el individuo, concepto "que puede tener un sentido en el ámbito de la biología, que puede tener un sentido en la división del trabajo, en la división de las funciones sociales" (Althusser, 2014:95), se confunde aquí con el sujeto de conductas "morales o políticas" y con el "yo" como "sujeto de verdad" o "sujeto de objetividad", que es el cogito cartesiano. No nos detendremos más en esta cuestión, que merecería todo un tratamiento aparte.

⁸ Se encuentra allí una resonancia respecto de lo que será afirmado posteriormente, en Ideología y aparatos ideológicos de Estado, acerca de la evidencia de que "usted y yo somos sujetos" y su relación con la evidencia de que "una palabra designa una cosa". Este problema será

recogido por Michel Pêcheux, que desarrollará su propia respuesta a la pregunta por esta doble evidencia: del sentido y del sujeto (ver Pêcheux, 2016). En el mismo sentido, Althusser señalará en las cartas a René Diatkine que no puede hablarse con rigor de una "relación" entre signifiante y significado. Se trata, en cambio, de una no-relación: "la "relación significado/signifiante" es un efecto de significación, efecto que depende de la estructura del lenguaje que cuestiona significantes (y no de la relación significado/signifiante)" (Althusser, 1996a:83). Esta es la confusión de Politzer, que hace "retroceder a Saussure" a las "teorías del lenguaje del siglo XVIII", dejando a Freud más cerca de Condillac que de Freud mismo.

⁹ Sobre esta cuestión volverá Althusser en las cartas enviadas a quien por entonces era su analista: René Diatkine (Althusser, 1996a). Se trata de una crítica a un artículo de Diatkine que se sostenía en la posibilidad de localizar el momento de génesis del inconsciente. Para Althusser, la dialéctica del inconsciente no es la "dialéctica hegeliana o vulgar, que se basa, por su parte, en la idea de génesis-origen" (Althusser, 1996a:60) sino la dialéctica de un surgimiento. Estas cartas constituyen un antecedente interesante para la elaboración de una temporalidad compleja, en los

fracasan porque no logran concebir “el *espacio infinito* que separa a la vida de lo humano, a lo biológico de lo histórico, a la “naturaleza” de la cultura” (Althusser, 2008a:83, énfasis nuestro). La *discontinuidad radical* que existe entre naturaleza y cultura es la de una *dislocación*, en el sentido literal de *dis-locación*, de *espacio descentrado*, de “abismo aleatorio”. Por eso el “espacio infinito” no define dos interioridades en relación de mutua externalidad (naturaleza/cultura), sino que señala al mismo la *imposibilidad* de establecer una frontera entre ambas y su *discontinuidad radical*. Es esta suerte de *frontera dislocada* lo que permite a Marx separar la “existencia puramente biológica” de la “existencia histórica” y, a Freud y Lacan, la necesidad orgánica del deseo inconsciente (Althusser, 2008a:89-90).

En síntesis, si el *homo psychologicus* era simultáneamente un “individuo biológico” y una “ser de la conciencia”, y si Lacan se encuentra también en un *dobles combate* contra el empirismo y contra el idealismo, entonces cuando Althusser dice: “Marx fundó su teoría sobre el rechazo del mito del *homo œconomicus*. Freud fundó su teoría sobre el rechazo del mito del *homo psychologicus*” (Althusser, 2008b:58), no es una simple analogía lo que está señalando, sino la *ruptura* por parte de ambos con una misma problemática empirista-idealista.

3.B) HEGEL: EL “MUNDO DE LAS NECESIDADES”

En “Contradicción y sobreterminación”, Althusser procura distinguir la especificidad de la dialéctica marxista frente a la hegeliana. Señala entonces que esta distinción implica un cambio en los términos de la dialéctica, así como en sus relaciones. Como es sabido, los términos hegelianos son: la sociedad civil, que refiere a la vida material, y el Estado, que refiere a la conciencia. La mera “inversión” de su dialéctica supone entonces la sustitución del *principio puro* o *simple* de la conciencia por otro principio simple, la vida material, que

términos de *Para leer El Capital*. Lo central es que el concepto de génesis supone equivocadamente que la identidad del fenómeno en el “proceso de engendramiento” se conserva intacta, es decir, se supone que aquello que es resultado del proceso se encuentra esencialmente en el inicio de éste: “no podemos seguirle las huellas más que a un individuo que posee una identidad, es decir a un ser identificable, que siempre es el mismo individuo, que posee siempre la misma identidad a lo largo de sus transformaciones, de sus etapas, o hasta de sus mutaciones” (Althusser, 1996a:74). Esta identidad siempre idéntica a sí misma recuerda a la distinción lacaniana entre *identificación* e identidad que desarrollamos previamente. Agreguemos aquí que Lacan, cuando Miller durante el Seminario XI (1964) le pregunta por el estatus ontológico del inconsciente, responde que, en todo caso, “la hiancia del inconsciente es preontológica” (Lacan, 2015:38) en tanto “lo que allí sucede es inaccesible a la contradicción, a la localización espacio-temporal, como también a la función del tiempo (...) ¿qué es una cosa sino lo que dura, idéntico, por un tiempo?” (Lacan, 2015:40, énfasis nuestro). Volveremos sobre este punto en las conclusiones.

quedaría entonces convertida en la “esencia de” o “verdad de” la conciencia. Conservar los términos implica conservar la relación entre ambos. En el próximo apartado daremos más precisiones acerca de la caracterización althusseriana de la dialéctica marxista. Por el momento sólo referiremos al modo en que el autor caracteriza los términos. La sociedad civil hegeliana constituye “el mundo de las necesidades” (...) un mundo relacionado inmediatamente, como su esencia interna, con las relaciones de los *individuos definidos por su voluntad* particular, su interés personal, en una palabra: *por sus “necesidades”* (Althusser, 2011:89, énfasis nuestro). Se trata, una vez más, del “*homo œconomicus*, y su abstracción jurídica o moral, el “hombre” de los filósofos” (Althusser, 2011:90), lo que permite a Althusser afirmar que los términos de Hegel corresponden a

una concepción de la sociedad que toma las adquisiciones de *la teoría política y de la economía política del siglo XVIII* y que considera que toda sociedad (...) está constituida por dos sociedades: la *sociedad de necesidades*, o sociedad civil, y la sociedad política o Estado y todo lo que se encarna en él: religión, filosofía, en una palabra, *la conciencia de sí* de un tiempo. Dicho de otra manera, esquemáticamente, *por la vida material, de una parte, y por la vida espiritual, de la otra* (Althusser, 2011:88, énfasis nuestro).

Esto quiere decir que los términos de la dialéctica hegeliana corresponden también, de algún modo, con lo que previamente caracterizamos como *homo œconomicus* y *homo psychologicus*: el “individuo” de las “necesidades” (biológicas o económicas) y el “individuo” dotado de “conciencia”. De un lado, la “conciencia”, vida espiritual. Del otro, las “necesidades”, vida material. La *separación* hegeliana entre *vida material* y *vida espiritual* se erige, entonces, sobre aquella evidencia fundamental. Esta separación de los términos, su relación de mutua exterioridad que necesita subsumir a uno en el otro, es el aspecto fundamental de la dialéctica hegeliana que Althusser intenta rechazar. Como veremos en la próxima sección, la cuestión del par de oposición interior/exterior se encuentra en el corazón del combate contra la problemática empirista-idealista. ¿Qué tipo de distinción es necesario establecer, entonces, entre la vida material y la vida espiritual para no verse en la obligación de que una *devore* a la otra? Tal interrogante puede ser tensado a la luz del “otro espacio” que desarrollaremos a continuación.

4. SOBREDETERMINACIÓN Y DISOLUCIÓN DEL PAR DE OPOSICIÓN INTERIOR/EXTERIOR

En “Contradicción y sobreterminación”, Althusser indica que el “núcleo” de la dialéctica no puede separarse de la “envoltura mística” hegeliana como si ésta fuera exterior

y no consustancial a ella. No se trata de “aplicar” la misma dialéctica al mundo material en lugar del mundo espiritual, sino de encontrar la especificidad de la dialéctica marxista, de pensar cuál es el sentido del cambio de los términos y de las relaciones entre éstos. Como señalamos, nuestra hipótesis es que, entretrejida con la explicación althusseriana, enhebrada en ella, se encuentra la concepción de un “otro espacio” que deshace el par de oposición interior/exterior. Ello concierne tanto a a) los dos polos de la contradicción principal como a b) los múltiples elementos que componen la totalidad.

4.A) LOS DOS POLOS DE LA CONTRADICCIÓN PRINCIPAL

Ya se ha señalado que Marx no conserva los términos hegelianos de vida material y vida espiritual. Reemplaza, en primer lugar, la sociedad civil o “mundo de las necesidades” por el *modo de producción*, entendido como el grado de desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción. Althusser indica que lo que interesa a Marx es la “anatomía” de ese mundo, la “dialéctica de sus mutaciones”. Le interesa en tanto es *condición de existencia* de los comportamientos individuales del “mundo de las necesidades” hegeliano. La materialidad marxista no es el modo en que “los hombres resuelven sus necesidades”, sino su *relación con* aquél “mundo material”, con los medios de trabajo, el modo en que lo transforman y las relaciones que establecen entre sí en virtud de esa transformación. El concepto de modo de producción refiere a este carácter material, real, de transformación del mundo, pero ya contiene en sí mismo alguna forma de organización, algún sentido o inscripción simbólica. ¿Cómo pueden pensarse las fuerzas productivas sin las técnicas, sin los descubrimientos, los inventos, todos ellos siempre-ya insertos en un sistema simbólico? ¿Cómo pueden pensarse las relaciones de producción en abstracción absoluta de las formas ideológicas, políticas y jurídicas que son su *condición de existencia*? El otro término, el Estado o la vida espiritual, también dejará de ser “la realidad de la Idea”. La ideología, por su parte, pertenece a la superestructura, pero su existencia *no es puramente ideal*. En “Marxismo y humanismo” –previo a su conceptualización de los *aparatos ideológicos de Estado*–, Althusser señala que

la ideología tiene poco que ver con la “conciencia” (...) es profundamente *inconsciente* (...) –las representaciones– se imponen como *estructuras* a la inmensa mayoría de los hombres, sin pasar por su “conciencia”. Son objetos culturales percibidos-aceptados-soportados que actúan funcionalmente sobre los hombres mediante un proceso que se les escapa (Althusser, 2011:193).

El “mundo espiritual” hegeliano es ahora la *relación vivida con el mundo*, de ningún modo tiene existencia puramente ideal.

¿Hacia dónde nos conducen estas precisiones? En primer lugar, a que los *términos* de Marx no son completamente *exteriores* uno del otro y no definen, por lo tanto, meras “*interioridades*” respecto de sí mismos. Los términos se encuentran definidos uno en relación al otro, pero ya no desde una separación entre vida material y vida espiritual en los términos de interior/exterior. El modo de producción *no puede* ser asimilado a una “vida material” que estaría en *relación* de completa exterioridad con otra “vida espiritual”, que correspondería a su vez a la superestructura jurídica, política e ideológica. Ni el modo de producción supone únicamente elementos materiales, ni la superestructura involucra elementos puramente ideales. Sólo una concepción empirista-idealista del mundo puede concebir una separación de este tipo entre mundo material y mundo espiritual.

Pero esto no concierne únicamente a los términos utilizados por Marx, sino también a la relación entre ellos. La relación de la superestructura con la estructura no será entonces una relación de esencia a fenómeno, siendo una “verdad de” la otra. Si se tienen dos *exterioridades*, se vuelve necesario postular la *subsunción* de una a la otra, la absorción en su *interioridad*, para poder dar cuenta de la relación entre ambas. Por eso la dialéctica hegeliana responde, finalmente, a un *principio interno simple*: porque supone *antes, paradójicamente*, la exterioridad de sus términos. A esto Marx opone el concepto de *instancias determinantes* en el “complejo estructura-superestructura”. Lo dicho al nivel de los términos se repite al nivel de la relación entre ellos: el modo de producción jamás está “desnudo” de ciertas formas jurídicas, políticas e ideológicas, mientras que éstas tienen siempre una existencia material. Esto es lo que quiere decir la frase harto citada: “jamás la dialéctica económica juega *al estado puro*” (Althusser, 2011:93). Las instancias de las superestructuras no “se separan” ni “se disipan”. Estas afirmaciones deben tomarse *a la letra*: la relación es de mutua penetración, los términos no “se separan” porque *no es posible separarlos*, porque *no forman* unidades exteriores una de otra. “Jamás se separan”, nunca “suena la hora *solitaria*” de la última instancia, nunca ésta es *puramente exterior*. Esto quiere decir también que los *términos* de la contradicción marxista *no son preexistentes* a la relación establecida entre ellos.

Si volvemos, por un momento, a “Marxismo y humanismo”, encontraremos nuevamente esta relación que no es ni interior ni exterior entre las relaciones sociales *reales* y la *ideología* entendida como el modo en que se *vive* la relación con ellas:

En la ideología, los hombres expresan, en efecto, no su relación con sus condiciones de existencia, sino *la manera* en que viven su relación con sus

condiciones de existencia: lo que supone a la vez una relación real y una relación “vívida”, “imaginaria”. La ideología es, por lo tanto, la expresión de la relación de los hombres con su “mundo”, es decir, la unidad (sobredeterminada) de su relación real y de su relación imaginaria con sus condiciones de existencia reales (...) En esta *sobredeterminación* de lo real por lo imaginario y de lo imaginario por lo real, la ideología es, por principio, *activa*, y refuerza o modifica las relaciones de los hombres con sus condiciones de existencia, en esa misma relación imaginaria (Althusser, 2011:194).

Las “condiciones de existencia reales” son, pues, indisolubles de su existencia ideológica. La ideología es condición para la transformación material del mundo *a la vez que* sólo existe en tanto determinada en última instancia por esa transformación¹⁰. Es necesario introducir ahora el carácter *sobredeterminado* de la contradicción marxista y el estatuto de las *condiciones de existencia*, para comprender pues esta relación de mutua imbricación entre los términos.

4.B) HACIA “OTRO ESPACIO”: “CÍRCULOS DESCENTRADOS” Y TOTALIDAD SOBREDETERMINADA

La totalidad hegeliana “*se refleja en un principio interno único, que es la verdad de todas las determinaciones concretas*” (Althusser, 2011:83). Es la contradicción hegeliana lo que le otorga a su totalidad el carácter simple y ésta se debe al *principio interno simple*, esencia de todo período histórico. También aquí debemos tomar este principio *a la letra*, considerarlo como *interno-simple*, ya que no es el carácter meramente “simple” ni meramente “interno” lo que está en juego para Althusser, sino la concepción de lo que podría denominarse como una *internalidad simple*, es decir, la demarcación de una línea de frontera entre una unidad (“interna”) y su “exterior”:

Es debido a que es posible de derecho *reducir la totalidad* y la infinita *diversidad* de una sociedad histórica dada (...) a un *principio interno simple*, que esta misma simplicidad, adquirida así de derecho a la contradicción, puede reflejarse en ella (...) Esta reducción (...) *no es en sí posible sino bajo la condición absoluta* de considerar toda la vida concreta de un pueblo como la *exteriorización-enajenación* (*Entausserung-*

Entfremdung) de un *principio espiritual interno* que no es, en definitiva, sino la forma abstracta de la conciencia de sí de ese mundo: su conciencia religiosa o filosófica, es decir, su propia ideología (Althusser, 2011:84, énfasis nuestro, énfasis nuestro).

La simplicidad de la contradicción se refleja en la totalidad hegeliana, quedando ésta reducida entonces a la *enajenación* de su *principio interno*. Pero tenemos que recordar aquí que la condición para esta enajenación, la condición para esta *internalidad simple*, es la mutua *exterioridad* (también simple) entre los términos de la contradicción, que obliga a subsumir a uno bajo el otro para que pueda aparecer el movimiento dialéctico. Poco importa que ese principio sea la vida espiritual o su mera “inversión”: la vida material. Es esta mutua *exterioridad* entre los términos y la *consecuente reabsorción* de uno en el *interior* del otro lo que está en discusión:

Círculo de círculos, la conciencia *no tiene sino un centro*, que es el único que la determina: necesitaría poseer círculos que tuvieran otro centro que el de ella, *círculos descentrados* para que pudiera ser afectada en su centro por su eficacia, para que su esencia fuera *sobredeterminada* por ellos (Althusser, 2011:82, énfasis nuestro).

Nótese que Althusser no reemplaza la metáfora espacial de la contradicción hegeliana como “círculo de círculos” (referida al *principio interno simple*) por otra metáfora de círculos en relación de exterioridad los unos de los otros (podríamos decir, “círculos separados” o “círculos exteriores”), *sino* por la imagen de “círculos descentrados”. Con esto, nos habilita a pensar ya no en círculos exteriores unos de otros sino en círculos superpuestos o, más bien, en *anillos*, recordando la topología lacaniana.

La contradicción marxista es inseparable de la estructura del cuerpo social, inseparable de las instancias que gobierna y afectada por ellas: “determinante pero también determinada en un solo y mismo movimiento (...) *sobredeterminada en su principio*” (Althusser, 2011:51). Althusser indica entonces que la contradicción principal (fuerzas productivas y relaciones de producción, encarnada en la lucha de clases¹¹) no es capaz de generar una situación revolucionaria por sí misma, ni tampoco el triunfo de la revolución, sino que tiene que ocurrir una acumulación de “circunstancias” que se fusionen en una *unidad de ruptura*. Cada contradicción constituye esta unidad “*con su esencia y su eficacia propias*”

¹⁰ Resulta llamativo que Althusser señale, en una nota al pie de “Freud y Lacan”, una consideración similar respecto de las relaciones de parentesco reales y las formaciones ideológicas “en las que viven su función los personajes inscriptos en esas estructuras”. Con ello, establece que “la Ley de la Cultura, cuyo lenguaje es la forma y el acceso primeros, no se agota en el lenguaje” (Althusser, 2008a:87, énfasis nuestro).

¹¹ Por cuestiones de espacio, no hemos podido desarrollar aquí la productividad del pensamiento althusseriano para pensar la práctica política y la lucha de clases. Al respecto, referimos a Romé (2019, 2015) y a Karczmarczyk (2016).

(Althusser, 2011:85). La acumulación “excepcional” de circunstancias *es la regla misma*, es decir, la contradicción principal se encuentra *siempre* especificada por las formas históricas en las que se ejerce.

Recorrimos hasta acá el carácter de la *sobredeterminación* tal y como es presentado en “Contradicción y sobredeterminación”. Althusser profundizará este concepto tiempo después, en “Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes)”. Algunos elementos que el autor introducirá en ese trabajo pueden pensarse a la luz de lo que señalamos en los puntos anteriores. En primer lugar, al estudiar los desarrollos teóricos de Lenin y Mao, se interroga acerca del sentido del “proceso simple de dos opuestos” en la contradicción. Señala en primer lugar que nunca la complejidad puede remontarse a un “origen simple”: todas las categorías “simples” (el trabajo, el individuo, el intercambio) son producto de un proceso complejo, sólo existen como “simples” en un todo estructurado. Situar en el *origen* una unidad simple de dos opuestos es la operación hegeliana por excelencia:

...unidad desgarrada de los dos contrarios en la que se enajena, llegando a ser *otra*, al mismo tiempo que permanece *la misma*. Estos dos contrarios son la misma unidad, pero en la dualidad; *la misma interioridad pero en la exterioridad*. A ello se debe que sean, cada uno por su lado, lo opuesto y la abstracción del otro, siendo cada uno la abstracción del otro sin saberlo. Siéndolo en sí, antes de restaurar su unidad originaria, pero enriquecido por su desgarramiento, por su enajenación en la negación de esta abstracción que negaba su unidad anterior (Althusser, 2011:163, énfasis nuestro)

En la cita anterior se ve con suma claridad lo dicho previamente acerca de los términos hegelianos: paradójicamente, la condición para subsumir a uno en la *interioridad* del otro es que sean, previamente, *mutuamente exteriores* y, luego, *la misma interioridad*. Reiteramos: el problema de la dialéctica hegeliana *no es sólo* dicha subsunción, sino la *previa y necesaria radical exterioridad* entre los términos. Tan pronto como quiere fundarse una exterioridad, caemos nuevamente en la interioridad simple como trampa. Para fundar una identidad, es necesario que se defina su exterior y, viceversa, para fundar un exterior respecto de alguna identidad, es necesario suturarla, constituir la como tal. La *unidad simple originaria* es la trampa de la dialéctica hegeliana, aquello que le permite fundar la complejidad como el resultado de su despliegue. El esfuerzo de Althusser está en mostrar que tal simplicidad es siempre-ya resultado de la complejidad del todo:

La existencia universal de una categoría simple no es jamás originaria, sólo aparece al término de un largo

proceso histórico, como el producto de una estructura social extremadamente diferenciada: no nos encontramos nunca en la realidad con la existencia pura de la simplicidad, sea ésta esencia o categoría, sino con la existencia de “concretos”, de seres y de procesos complejos y estructurados (Althusser, 2011:163).

Se ve que esta “existencia pura” de la simplicidad supone la postulación de algún Uno en el origen, de alguna interioridad simple que permita establecer la frontera a partir de la cual comenzaría su exterior de no-Uno. Es decir, el par de oposición interior/exterior, el espacio así definido, es condición de posibilidad de la dialéctica hegeliana tal y como es concebida por Althusser¹².

Al señalar que “no existe más, por lo tanto (bajo ninguna forma), la unidad simple originaria, *sino lo siempre-ya-dado de una unidad compleja estructurada*” (Althusser, 2011:164), el autor propone una radical supresión del principio interno simple y su reemplazo por la *unidad compleja estructurada siempre-ya-dada*. Nótese que las categorías que, para Althusser, “acuñan” esta unidad simple originaria, paradójicamente, *no son categorías de la unidad*, sino aquellas que, podría decirse, corresponden a la *diferencia*: la “escisión” de lo Uno, la enajenación, la abstracción (en su sentido hegeliano) que une los contrarios, la negación de la negación, la *Aufhebung*, etc. Sacrificar la interioridad supone sacrificar con ella la radical exterioridad. De modo que *no es* un reemplazo de la “interioridad” por una mera “exterioridad” lo que está proponiendo Althusser, sino una transformación en el modo de concebir a ambas.

El segundo elemento a destacar es el carácter *desigual* de la contradicción, que establece la existencia de una contradicción principal y del aspecto principal de cada contradicción, así como la reflexión de la contradicción principal en las secundarias. Para que una contradicción pueda *dominar* a las demás, es necesario que la totalidad sea de carácter complejo, lo cual significa que la dominación de una contradicción sobre las otras *no es* “el resultado de una distribución contingente de contradicciones diferentes en un conjunto que sería considerado como un objeto” (Althusser, 2011:167). El carácter *sobredeterminado* de la contradicción refiere precisamente a esta dominación de la contradicción principal. Por eso la *sobredeterminación* *no* designa sencillamente un proceso de causalidad múltiple, por eso la *complejidad* althusseriana *no* refiere a la mera producción,

¹² Aquí conviene recordar que Althusser está en discusión con un Hegel que “no es el Hegel de la biblioteca que podemos meditar en la soledad de 1960; es el Hegel del movimiento neo-hegeliano (...) ya puesto en contradicción consigo mismo, invocado contra sí mismo, a pesar de sí mismo” (Althusser, 2011:52). De modo que todo esto no quiere decir que uno no pueda dirigirse al “Hegel de la biblioteca” en busca de otra relación paradójica entre lo interior y lo exterior. Ese parece ser, en efecto, el camino seguido por Žižek (2012).

por parte de una multiplicidad de elementos, de un resultado conjunto. Se trata de una unidad constituida por un modo de articulación de los distintos elementos entre sí que *no* permite demarcar su mutua exterioridad, pero que tampoco los subsume en ser fenómeno de alguna interioridad¹³. Las *esferas* que la totalidad marxista articula, son la condición de posibilidad del todo, y *viceversa*. Por eso la *unidad* es un *todo* más allá del cual es imposible remontarse: no existe producción material sin relaciones sociales, ambas se tienen por condición de existencia mutua. Pero “este condicionamiento, en su *aparente* circularidad, no conduce a la destrucción de la estructura de dominación que constituye la complejidad del todo y su unidad” (Althusser, 2011:170). ¿Por qué la circularidad es aparente? Porque hay una *dis-locación*, una *reflexión*. De modo que la contradicción marxista supone una *distancia*, una disyunción paradójica entre el Uno y lo no-Uno, entre A y -A, que redefine por completo cualquier representación en el espacio de una identidad. Las *condiciones de existencia* refieren, precisamente, a dicha existencia del *todo complejo*:

Por esta razón las “condiciones” no existen verdaderamente en Hegel, ya que bajo la apariencia de la simplicidad que se desarrolla en complejidad, sólo se trata de una *mera interioridad*, de la cual la *exterioridad* no es más que el *fenómeno* (...) Que la “relación con la naturaleza”, por ejemplo, forme parte orgánicamente de las “condiciones de existencia”, para el marxismo; que sea uno de los términos, el principal, de la contradicción principal (fuerzas de producción-relaciones de producción); que sea, en cuanto condición de existencia, reflejada en las contradicciones “secundarias” del todo y sus relaciones; que las condiciones de existencia sean, en consecuencia, un *real absoluto*, lo *dado-siempre-ya-dado* de la existencia del todo complejo, que las refleja en su propia estructura, he aquí lo que Hegel ignora totalmente (Althusser, 2011:172, énfasis nuestro).

¿A cuál de los términos de la contradicción principal refiere la “relación con la naturaleza”? Resulta clara aquí la importancia de pensar la contradicción fuera del esquema

del par de oposición interior/exterior al que nos venimos refiriendo: ambos términos de la contradicción contienen y excluyen *al mismo tiempo* a la “naturaleza”. Si en Hegel la *exterioridad* es “mero fenómeno” de la *interioridad*, no se trata entonces de “invertir” esta relación, sino de deshacer el par de oposición interior/exterior en que se basa su dialéctica. Se trata de una “concepción simultánea tanto de la unidad como de la diferencia” (De Gainza, 2014:13), que pone entre paréntesis “el dualismo objetividad/subjetividad, exterioridad/interioridad” (De Gainza, 2014:11)¹⁴.

Las *condiciones de existencia* no son, pues, un término de la contradicción, ni tampoco una *parte* de la totalidad, sino que constituyen precisamente la *situación* de la contradicción en el *todo complejo*: “la *sobredeterminación* designa la calidad esencial siguiente de la contradicción: la reflexión, en la contradicción misma, de sus condiciones de existencia, es decir, de su situación en la estructura dominante del todo complejo” (Althusser, 2011:173). Esta *situación de la contradicción* no es “unívoca”, como situación “de derecho” en *relación* con la instancia determinante de la economía; pero tampoco “equivoca”, como situación “de hecho” según sea dominante o subordinada “producto de la mera pluralidad empírica convertida, a merced de las circunstancias y de los “azares”” (Althusser, 2011:174). Es la relación entre una y otra, relación que no es ni de mutua exterioridad, ni tampoco de simple interioridad. La redefinición del “par de opuestos” de la contradicción principal como “identidad de los contrarios”¹⁵ que Althusser realiza a partir de la lectura de Mao y de Lenin responde a esta concepción. De allí que el *desarrollo desigual* de la contradicción tenga para Althusser carácter esencial:

...en el seno mismo de cada formación social, la desigualdad no se encuentra sólo bajo la forma de una *simple exterioridad* (*acción recíproca* entre la infra y la superestructura) sino como una forma *orgánicamente interior* a cada instancia de la totalidad social, a cada contradicción (...) La determinación en última instancia por la economía se ejerce, según los estadios del proceso, no accidentalmente, no por razones

13 Resulta sugerente que Althusser indique en una nota al pie que la instancia fundamental de la totalidad hegeliana no forma parte de la totalidad como tal. El principio que unifica dicha totalidad no es una esfera de la sociedad, no es una parte, sino que reside en todas ellas, es inmanente y trascendente a ellas. Por eso la operación hegeliana por excelencia, para él, “extrae” el principio simple en la medida en que lo ve en todas y cada una de las *esferas*, que son a su vez igualmente indiferentes (sus diferencias se anulan) frente a este principio simple. En el esquema althusseriano, por el contrario, la contradicción principal es la parte que es al mismo tiempo condición de posibilidad del todo y *viceversa*. El efecto totalidad althusseriano no debe leerse como una suerte de trascendencia, en este sentido hegeliano, respecto de sus partes.

14 No es nuestro propósito ahondar aquí en las resonancias de Spinoza sobre este punto, cuestión que ha sido señalada en diferentes trabajos (vgr. De Gainza, 2014; Steimberg, 2018; Romé, 2019).

15 El movimiento de esta “identidad de los contrarios” será explicado a partir de los fenómenos de condensación y desplazamiento, en los que no hemos podido detenernos aquí por razones de espacio. En el primer caso, se refiere a la fusión de los contrarios en una unidad o identidad y, en el segundo, a la sustitución o el intercambio entre las contradicciones y sus aspectos de principal y secundarios. Ambos suponen la dislocación del par de oposición interior/exterior en la medida en que implican un esfuerzo por explicar los procesos de constitución de unidades y sus movimientos. La contradicción principal existe, entonces, por desplazamiento de la dominación y los procesos de fusión que permiten, por ejemplo, una ruptura revolucionaria, se producen por condensación de contradicciones.

exteriores o contingentes, sino esencialmente, *por razones interiores y necesarias*, a través de permutaciones, de desplazamientos, de condensaciones (Althusser, 2011:177, énfasis nuestro).

Vemos entonces que, luego de prevenimos a lo largo de todo el texto contra la *interioridad simple* del principio hegeliano, Althusser se cuida de aclarar que la relación entre la estructura y la superestructura *no es la mera acción recíproca* entre dos *exteriores*. No se trata de una "simple exterioridad" sino de la forma "orgánicamente interior" a cada instancia. ¿Cómo comprender esta aclaración si no es partiendo de "otro espacio" que deshace las fronteras entre lo interior y lo exterior? Es en esta *interioridad externa* o *externalidad interna* en donde se encuentra, pues, la clave para comprender el carácter de la *sobredeterminación* althusseriana¹⁶.

5. REFLEXIONES FINALES

A lo largo de este trabajo, nos abocamos a mostrar, en *La revolución teórica de Marx* y en otros escritos sobre psicoanálisis, la presencia *avant la lettre* de aquél "otro espacio" que distinguimos inicialmente en *Para leer El Capital*. Así, propusimos una suerte de lectura de la *sobredeterminación* althusseriana desde la *extimidad* lacaniana. En lo que todavía constituye una indagación incipiente, observamos que la distinción entre interior y exterior, entre identidad y diferen-

cia, se volvía difusa. Señalamos entonces que tal disolución del par interior/exterior resultaba central para comprender el carácter *sobredeterminado* de la contradicción marxista. Quisierámos detenernos por último en algunas consecuencias que podrían desprenderse de todo lo anterior.

La primera es que se vuelve necesaria una visita, a la luz de lo precedente, a la problematización del *tiempo cronológico* iniciada por Althusser en *La revolución teórica de Marx* y profundizada por Balibar en *Para leer el capital*. Ya mencionamos anteriormente la crítica al origen biológico de las pulsiones que Althusser rescata de Lacan (Althusser, 1996a). Si la dialéctica hegeliana ve, en toda *génesis*, aquello que es engendrado como contenido en *germen* desde el inicio del proceso, ¿no estaría entonces subordinada esta crítica al *origen* a la elaboración del "otro espacio" que venimos describiendo? Al menos, podemos sostener en este punto que ambos aspectos son inseparables. Que, en Althusser, conviven "una tópica descentrada y una temporalidad compleja" (Romé, 2015:88). De modo que resta aún todo un campo prolífico para explorar esta relación entre espacio y tiempo.

En segundo lugar, nos vemos indefectiblemente ante una pregunta epistemológica. Habiendo aceptado la tensión constitutiva, irresoluble, que supone la *extimidad* entre los términos de la contradicción, ¿qué *conocimiento* es posible? El siguiente paso de nuestra indagación será entonces volver sobre la *práctica teórica* y la *lectura sintomática*, a la luz de estas consideraciones. Por ejemplo, quizás convenga volver sobre la tesis, presentada por Althusser en "Sobre el joven Marx", de que el principal motor del texto debe buscarse *más-allá* de él: en la *historia efectiva* que se refleja en la historia del "autor" según sus lazos complejos con ella. ¿Cómo concebir este *más-allá*? Si nos atenemos al "otro espacio" que estamos intentando construir, sería erróneo leerlo en clave de una *exterioridad simple*, aun cuando algunos pasajes del propio Althusser así lo autoricen. De este modo, el sentido de todo texto se encuentra siempre-ya *sobredeterminado*, no sólo por su remisión a otros discursos (como *sobredeterminación* simbólica), sino fundamentalmente al nivel de las condiciones de existencia, de la *historia efectiva*. Se ve que el concepto de *problemática* supone alguna forma de reenvío a las *condiciones de existencia* en su estatuto *estrictamente real*. Es necesario deslizar en este punto una crítica a los modos en que ha sido leída la *sobredeterminación* althusseriana por algunos exponentes de la llamada "izquierda lacaniana" como Ernesto Laclau e incluso Slavoj Žižek. Existe, en nuestra coyuntura teórica contemporánea, una cierta tendencia a leer este concepto como "*sobredeterminación* simbólica", borrando precisamente la tensión constitutiva que remitía a la materialidad histórica y que constituía su principal virtud teórica y política. Hacemos nuestras, en este sentido, las críticas de Romé (2019) y De Gainza (2014) respecto de cierta tendencia de los análisis discursivos actuales.

¹⁶ Hay todavía un último elemento en el texto que nos señala esa dirección. Althusser indica, casi al pasar, que no tendría inconveniente en designar la contradicción marxista como desigualmente determinada, "si el concepto de desigualdad no se encontrara asociado a una comparación externa de carácter cuantitativo" (Althusser, 2011:177). Tomemos esta afirmación a la letra. La consideración de dos elementos en relación de mutua exterioridad es un requisito para poder cuantificar. Pero es esto justamente lo que Althusser quiere poner entre paréntesis, no en pos de señalar puras cualidades, sino designando otro tipo de cualidad des-igual, que no es ni identidad ni diferencia, ni interior ni exterior. La distinción cuantitativa quedará de hecho, para Althusser, del lado de los momentos no-antagónicos como forma de existencia de la contradicción, es decir, del lado de aquellos momentos que existen "en la forma dominante de desplazamiento (forma "metonímica" de aquello que se ha identificado en la expresión consagrada "cambios cuantitativos" en la historia o en la teoría)" (Althusser, 2011:180). Bajo el predominio del desplazamiento, nos encontramos con la cualidad conocida, con el "espacio" del par interior/exterior y, por lo tanto, con la posibilidad de cuantificar. Es precisamente en los momentos antagónicos, cuando domina la condensación, que suceden los conflictos agudos, puesto que es ésta la que permite la emergencia de aquella nueva cualidad en la que las contradicciones no son interiores una a la otra, pero tampoco exteriores. En efecto, el momento explosivo es el de la "condensación global inestable" que provoca una completa reestructuración. Resulta claro que, para Althusser, condensación y desplazamiento no son indiferentes, siendo la primera la que posibilita la emergencia del "otro espacio" que venimos tratando de presentar aquí: "la forma puramente "acumulativa", en la medida en que esta "acumulación" pueda ser puramente cuantitativa (la suma no es sino excepcionalmente dialéctica) aparece, por lo tanto, como una forma subordinada" (Althusser, 2011:180).

Dicho esto, quizás podamos esperar, de la mano de Althusser y Lacan, la recuperación de un problema sobre el que hoy rige un bullicioso silencio: la pregunta por las condiciones de posibilidad para el planteo de algo *verdadero*, en el sentido en el que Althusser precisaba un conjunto de principios, “*verdaderos* como condiciones de planteamiento legítimo de un problema” (Althusser, 2011:50). No se trata del problema de la Verdad en el sentido empirista-idealista, esto debe quedar claro, sino de una pregunta que no puede ser respondida, pero que es necesario sostener. Lacan comienza el Seminario IX con una reflexión en torno al *cogito cartesiano*. Su planteo es que la conclusión cartesiana de “pienso, luego existo” nos acerca, paradójicamente, a la *hiancia* del sujeto. En términos althusserianos, podríamos decir que en el *cogito* hay simultáneamente un *desconocimiento* y un *reconocimiento*. Se trata del reconocimiento de un “sí mismo” que *no es uno*: ese “yo” sobre el que Descartes busca fundar la posibilidad de conocimiento, se encuentra pues vacilante. En el *desconocimiento* que supondrá el sujeto cartesiano respecto del sujeto del inconsciente, en el corazón de ese “sujeto del conocimiento”, de la objetividad, del saber, allí se encuentra el *reconocimiento* de una vacilación fundamental. Por supuesto, sobre esa vacilación es que Descartes postulará, finalmente, a Dios como Garante, lo que, en términos lacanianos, no es nada menos que la postulación del Otro. Pues bien, lo que intentamos al referirnos a la pregunta *imposible* y *necesaria* por las condiciones de posibilidad de algo *verdadero*, es decir, de un *conocimiento*, no es de ningún modo la restitución de un Garante. Poco importa que lo llamemos o no *práctica teórica*, no se trata de una cuestión nominativa. Lo que nos interesa es la reivindicación de la necesidad de inscribir una frontera, una *fangosa ruptura*, aún cuando ésta no cese de inscribirse jamás. Es, a nuestro juicio, en este sentido que la *lectura sintomática* es siempre una *lectura culpable*: culpable de buscar un *encuentro imposible*. Así, contra el eclecticismo de una teoría de los discursos que posibilitaría cualquier interpretación, Althusser viene a decirnos que *no* cualquier lectura es posible ni deseable, que es necesario *asumir una culpa*: nuestra lectura, que es *esa y no otra, nos compromete*. Precisamente porque no hay Garante, es que esta asunción de culpa se vuelve necesaria. No se trata, estrictamente, de una culpa, puesto que no puede responder a ninguna moral. Antes bien, constituye un gesto ético.



BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, L. (1996a [1966]) "Cartas a D...". En *Escritos sobre psicoanálisis*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- Althusser, L. (1996b [1963-1969]) "Correspondencia con Jacques Lacan". En *Escritos sobre psicoanálisis*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- Althusser, L. (2008a [1964]) "Freud y Lacan". En *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Althusser, L. (2008b [1963]) "Filosofía y ciencias humanas". En *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2011 [1965]) *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2012 [1967]) *Para leer el capital*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2014 [1963]) *Psicoanálisis y ciencias humanas*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- De Gainza, M. (2014) "Zizek y Althusser. Vida o muerte de la lectura sintomática". En *Décalages* V. 1 N. 1. Disponible en <https://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss1/3>
- Karczmarczyk, P. (2016) "La problemática teórica althusseriana y *Las verdades evidentes*", Prólogo a Pêcheux, M. *Las verdades evidentes: lingüística, semántica, filosofía*. Buenos Aires: Ediciones del CCC.
- Lacan, J. (1961-1962) *Seminario IX "La identificación"*. Inédito. Versión crítica establecida y traducida por Ricardo E. Rodríguez Ponte. Recuperada de www.lacanterafreudiana.com.ar
- Lacan, J. (2012 [1953]) "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis", en *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2015 [1964]) "Del sujeto de la certeza" en *El Seminario Libro XXI "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis"*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J-A. (1987) "La topología en la enseñanza de Lacan", en *Matemas I*. Buenos Aires: Manantial.
- Miller, J-A. (2010) "Los envoltorios de la extimidad", en *Extimidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Pêcheux, M. (2016 [1975]) *Las verdades evidentes: lingüística, semántica, filosofía*. Buenos Aires: Ediciones del CCC.
- Romé, N. (2015). "Elogio del Teoricismo. Práctica teórica e inconsciente filosófico en la problemática althusseriana". En *La filosofía de Althusser a 50 años de Lire le Capital*, número especial de *Representaciones. Revista de estudios sobre representaciones en arte, ciencia y filosofía*, Universidad Nacional de Córdoba, vol. 11 n° 1, 2015, ISSN 1669-8401.
- Romé, N. (2019) "¿Hay algo allá afuera? Historia y discurso en la teoría de Michel Pêcheux". En *fragmentum* N. 54, p. 209-244 <http://dx.doi.org/10.5902/2179219438838>
- Steimberg, R. (2018) "Hacia un estructuralismo spinozista". En *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Jujuy*, N. 53, p. 91-110. Disponible en <http://revista.fhycs.unju.edu.ar/revistacuadernos/index.php/cuadernos/article/view/265>
- Žižek, S. (2012) "No sólo como *sustancia*, sino también como *sujeto*". En *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

SOBRE LA AUTORA

Celeste Viedma / mcviedma@gmail.com
IIGG-FSOC-UBA/CONICET-CCC

Licenciada en Sociología y Maestranda en Investigación en Ciencias Sociales (FSOC-UBA). Becaria doctoral CONICET con sede en el Instituto de Investigaciones "Gino Germani" e integrante del Programa de estudios "Jacques Martin" del Centro Cultural de la Cooperación "Floreal Gorini". Actualmente, como parte de un trabajo colectivo, se encuentra investigando en la relación entre espacio geográfico y tiempo histórico, con especial atención al modo en que trabajamos con discursos desde el Sur o las periferias. El caso a partir de cuya singularidad produce estas reflexiones teóricas es el de los desarrollos del economista chileno Carlos Matus y su relación con los debates sobre "estilos de desarrollo".



TOPOLOGÍA ONÍRICA: EL SUEÑO COMO MUNDO PARALELO*

AUTORA

Angélica Cabrera Torrecilla

Universidad Nacional Autónoma de México,
Departamento de Filosofía. (UNAM)

*Este artículo ha sido posible gracias a la financiación otorgada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) y la Secretaría de Educación Pública de México.

Cómo citar este artículo:

Cabrera Torrecilla, A. (2020). Topología onírica: El sueño como mundo paralelo. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, N. 11, pp. 59-68,

Artículo

Recibido 11/10/2020

Aprobado 12/12/2020

RESUMEN

Los estudios del sueño, y en general la temática del mundo del sueño, ha sido un campo de especulación prolífico para muchas sociedades y disciplinas del conocimiento a lo largo de la historia. Gracias a ello, es posible concebir una interesante aproximación transdisciplinaria que permita extender el campo epistemológico usual, relativo al yo inconsciente del sueño, hacia uno que incluya diferentes acercamientos y perspectivas filosóficas. El presente artículo analiza el mundo onírico desde un estudio crítico de las ideas de los mundos paralelos, donde el sueño puede ser percibido como otro universo según el conflicto de realidad y superposición de límites desde tres consideraciones: la narración, los dobles y el sueño lúcido.

PALABRAS CLAVE: SUEÑO; MUNDO PARALELO; CARL JUNG; EL DOBLE; SUEÑO LÚCIDO

ABSTRACT

Study of dreams, and in general the dreamworld subject, has been a prolific field of speculation for many societies and disciplines of knowledge throughout history. As a result of that, it is possible to trace an interesting transdisciplinary approach that allows us to extend the usual epistemological field, relative to the dream unconscious, towards one that includes different philosophical perspectives. This article analyzes the dreamworld from a critical study of the parallel worlds' idea, where the dream can be perceived as another universe according to the conflict of reality and the limits' overlapping from three perspectives: the narration process, the idea of doubles, and the lucid dream.

KEY WORDS: DREAM; PARALLEL WORLD; CARL JUNG; THE DOUBLE; LUCID DREAM

TOPOLOGÍA ONÍRICA: EL SUEÑO COMO MUNDO PARALELO

El sueño como campo legítimo de estudio académico fue aceptado transcurrida la primera mitad del siglo XX, pero ya desde la antigüedad era fuente de fascinación para filósofos, artistas y científicos de todas las latitudes. En la concepción primitiva, los sueños guardaban revelaciones divinas o demoniacas y, por lo regular, se consideraba que anunciaban el porvenir (Freud, 2013: 18). Desde un estudio filosófico riguroso, Aristóteles desarrolla el tema en *Pequeños tratados sobre la naturaleza: Del sueño y la vigilia, del ensueño, de la adivinación por el sueño*, alejando los sueños del ámbito sobrenatural y emparentándolos con actividades anímicas del durmiente.

Especial es el caso de la mitología aborígen australiana denominada “Tiempo del sueño”¹, la cual expone un sistema de símbolos totémicos que supuestamente dieron paso a la creación del universo. Este “tiempo” se refiere a cuando la tierra era habitada por figuras ancestrales de proporciones heroicas, que poseían la suma de todos los conocimientos individuales (Cabrera, 2019a: 37-38). Según el mito, el tiempo del sueño existe antes del comienzo de la vida individual y continúa existiendo una vez esta termina, de manera que se considera paralelo a la realidad presente. El director de cine australiano Peter Weir narra en su película *The Last Wave* (1977) esta concepción mítica:

Los Aborígenes creen en dos formas del tiempo; dos corrientes paralelas de actividad. Una es la actividad diaria objetiva, la otra es un ciclo infinito espiritual llamado el tiempo de sueño, más real que la realidad misma. Lo que sea que pase en el tiempo de sueño establece los valores, símbolos, y las leyes de la sociedad aborígen. Se creía que algunas gentes de poderes espirituales inusuales tenían contacto con el tiempo de sueño (Weir, 1997).

El tiempo del sueño, por tanto, era considerado un mundo paralelo esencialmente narrativo, pues incluía la sabiduría colectiva necesaria para formar el contexto que uniera a la sociedad; y, a través de la narración, podía servir de guía para la vida humana. A esto se refiere Mircea Eliade cuando afirma que todo mito es una realidad ontológica, puesto que al narrar los acontecimientos que han tenido lugar en un tiempo primordial, el tiempo profano y el sagrado se encuentran (en Palleiro, 2005: 186).

Dentro del campo de la psicología, el tiempo del sueño coincidiría con la teoría de los arquetipos junguiana. Para Carl Jung, los arquetipos “constituyen imágenes primigenias del alma humana, que se manifiestan en los sueños

y se expresan en forma de mitos y símbolos. Su aparición, de carácter universal, conformando lo que él denomina el inconsciente colectivo, tiene carácter numinoso/espiritual” (Palleiro, 2005: 184). Además, Jung ubicaría a los arquetipos en una dimensión independiente que llamó mundo psíquico, enfatizando que las leyes de la biología entre este y el mundo físico no podían ser las mismas, debido a que las relaciones causa-consecuencia que funcionan en un mundo son diferentes de las del otro (James, 2016: 2). No obstante, y aun cuando estos dos mundos eran fundamentalmente diferentes, Jung se apoyaba en la idea de la unidad subyacente entre ambos bajo el nombre de *unus mundus* (Young y Dawson, 1999: 104-105). Al igual que el tiempo del sueño para los aborígenes australianos, el mundo psíquico definido por Jung se postula como paralelo al mundo físico, cuya “materialización” depende, en gran medida, del poder narrativo de los mitos y los símbolos; puesto que estos permiten crear un vínculo entre la experiencia humana y los eventos de la naturaleza (Cloninger, 2003: 85).

La cualidad narrativa de los sueños sería posteriormente confirmada en el ámbito de las neurociencias. En estudios del funcionamiento neuroquímico del cerebro durante el sueño, los científicos J. Allan Hobson y Robert McCarley deducen que los sueños se generan en el tronco cerebral a partir de la presencia de dos neuronas con neurotransmisores distintos: la primera usa norepinefrina y serotonina, activa durante la fase no-REM; y la segunda usa acetilcolina, activa durante la fase REM. Esta última será la que genere los sueños mandando señales eléctricas al córtex que, al ser el encargado del pensamiento complejo y la visión, producirá una historia visual donde la memoria pasada aparenta suceder en el presente. El cerebro, entonces, se dedica a atribuir significado a estas señales para, finalmente, otorgar la percepción de una coherencia temática al sueño. Hobson enfatiza, además, que el trabajo del cerebro-mente es metafórico, por lo tanto, no sólo soñamos en metáforas, sino que también el conocimiento se procesa de forma similar: “*the dream works with remote experience, meaning and metaphor is very significant*” (Share, 2012: 173).

Al igual que para la psicología, la neurofisiología del sueño también considera que el mundo onírico definitivamente posee una cualidad narrativa (metafórica, mítica y simbólica). Ahora bien, ¿qué tanto puede considerarse al sueño un mundo paralelo desde esta perspectiva? De acuerdo con los neurocientíficos Patrick McNamara y Kelly Bulkeley (2015), el sueño es una simulación mental de realidades alternativas, cuya fisiología y virtualidad son capaces de modificar al mundo diurno. Por ejemplo, la fisiología REM puede presentarse durante la vigilia creando estados de ensoñación o síntomas disociativos (3); mientras que, como simulaciones mentales, los sueños crean mundos o realidades distintas del mundo de la vigilia, cuya particularidad

suele estar orientada a pasados contrafactuales² o futuros prospectivos (5), que son particularmente eficientes en la producción de experiencias sobrenaturales, espirituales o religiosas (4).

En este punto es preciso retomar y profundizar en la idea de los arquetipos junguianos. De acuerdo con el psicólogo suizo, el inconsciente se encuentra constreñido por las construcciones cultural-universales, o *Kulturzwang*, que, de manera profunda, dan forma al contenido de arquetipos colectivos. A título ilustrativo se puede hacer alusión al “Libro de Daniel” del *Antiguo Testamento*, donde la interpretación de los sueños de Nabucodósor II es una colección de mitos y folklore arquetípicos entre la comunidad judía en Babilonia y Mesopotamia de los siglos V y III a.C. (Seow, 2003: 29-30). A este respecto, la versión pictórica pre-Romántica de William Blake es una actualización de aquellos paradigmas bíblicos, pero esta vez como una imagen de la esclavitud humana desde dos perspectivas contrapuestas: la de Isaac Newton, reflejo del sometimiento por la razón; y la de Nabucodósor II, símbolo de la dominación por las pasiones. Aquí, ambos casos son el reflejo de arquetipos humanos según diferentes perspectivas históricas.



La relevancia de este ejemplo radica en indicar cómo funcionan los arquetipos: la historia del inconsciente individual se extiende más allá de lo personal, en el sentido en que es compartida a nivel colectivo (Jung, 1983: IV). La constatación de ello, nos dice Jung, se encuentra en las formaciones oníricas que contienen rasgos arcaicos de mitos, fábulas, sueños y complejos religiosos. En esto coincide el antropólogo E.B. Tylor, para quien “*it seems probable that humans first entertained the idea of a spirit realm because they directly experienced such a realm in their dreams*” (en McNamara y Bulkeley, 2015: 3). Desde esta consideración se puede argüir, entonces, que aun cuando los sueños están contenidos dentro de inconscientes individuales, los arquetipos que los constituyen son el puente con la colectividad y con el mundo diurno. A esto se refiere Jung cuando afirma:

The dream uses collective figures [employing numerous mythological motifs] because it has to express an eternal human problem that repeats itself endlessly, and not just a disturbance of personal balance. [...] The ego-conscious personality is only a part of the whole man [humankind], and its life does not yet represent his total life. The more he is merely ‘I’, the more he splits himself off from the collective man, of whom he is also a part, and may even find himself in opposition to him (2010: 78).

De acuerdo con ello, el sujeto del mundo de los sueños no es solo el reflejo de un yo, sino que funciona también como catalizador de mitologemas; a saber, los deseos y sentimientos individuales son influidos por los “residuos diurnos” de la cultura circundante. Por tanto, aquello que aparentemente surge de la psique de individuos específicos, pronto progresa inexorablemente hacia una conexión implícita y explícita de las psiques de un colectivo. Aquí, la tesis de Jung comparte semejanza con la *Monadología* (1714) de Gottfried Leibniz. En ella, el filósofo alemán define a las mónadas como partículas autosuficientes y autoconscientes que se interconectan e influyen mutuamente, formando un alma colectiva:

All is a plenum (and thus all matter is connected together). [...] Wherefore it follows that this inter-communication of things extends to any distance [...]: symponia panta, as Hippocrates said. But a soul [...] cannot all at once unroll everything that is enfolded in it, for its complexity is infinite. [...] Monads are perpetual living mirrors of the universe (Miranda, 2011: 74).

Como las mónadas leibnizianas, el individuo de los sueños funciona al mismo tiempo como una partícula individual y como un “espejo” que refleja su dependencia de la colectividad. Así pues, el proceso de narratividad del mundo onírico lo erige como un otro mundo distinto al de la vigilia,

² Para una lectura en profundidad de la relación entre lo contrafactual y los mundos paralelos ver Cabrera (2019b).

donde convergen lo espiritual con lo profano y lo individual con lo colectivo.

Además de la vía narrativa, el yo onírico ofrece una segunda posibilidad para definir al mundo de los sueños como un mundo paralelo al de la vigilia. El yo que habita en los sueños es un “personaje” que, aun siendo una extensión del yo diurno, suele ser radicalmente distinto; sea atreviéndose a desarrollar actitudes que durante el estado consciente no surgirían, o revelando respuestas que “le quitan el sueño” (debido a su orientación hacia pasados contrafactuales o futuros prospectivos, como se mencionó con anterioridad). En este sentido, ¿se debe inferir que ese yo onírico es la representación de un yo de otro universo igual de real? La pregunta no es nimia.

Para el antiguo Egipto, la sombra era una antigua forma del alma, o *Ka*, tan material como el cuerpo (de ahí su embalsamación). Muy similar era el *genius* para los romanos, el *fravaulti* para los persas, el *rephaim* hebreo, o el *eidolon* para los griegos. Todos ellos referían a un segundo yo, una duplicación de la existencia que incluía por igual a su presencia perceptible, como a su imagen invisible (y a través de la cual la muerte podía transitar libremente). Desde una tesis similar, André Breton propuso la creación de un mito llamado *Les Grands Transparents* al final de su *Prolégomènes à un troisième manifeste du surréalisme ou non* (1945). Su objetivo era poner fin al antropocentrismo occidental, aludiendo que el ser humano no puede ser el centro del universo. Para ello, Breton sugería la creación de figuras míticas que escaparan a los sistemas de referencias sensoriales, ya fuera por la vía de la espontaneidad o por la manifestación a través del miedo, el azar, la oportunidad y el acontecimiento (Silva-Cáceres, 1997: 25). Inspirado por la lectura de William James y de Novalis, Breton sostuvo que estas figuras míticas condensaban a todos aquellos seres fantásticos que lograban salir de la imaginación, para constituirse como una concretización mental similar a la de los mundos paralelos o el mundo de los sueños. La importancia teórica de los *Grandes Transparents* es su cualidad como experiencia estética, puesto que es capaz de cuestionar el rígido sistema de la lógica a través de la posibilidad y existencia del absurdo, de la osmosis y de la porosidad de los absolutos siendo penetrados por los arcanos de otro mundo.

Evidentemente la propuesta de Breton pretende desarrollarse dentro del arte, pero sus alcances se pueden extender también al ámbito de la psique. Para ello, conviene atender a lo referido por Silva-Cáceres (1997), quien afirma que constantemente generamos “coincidencias mentales” a partir de las señales y los signos externos y, según sea la reciprocidad entre ellas, las dotaremos de un cierto sentido:

[...] Dibujamos con nuestros movimientos una figura idéntica a la que dibujan las moscas cuando vuelan en una pieza, de aquí para allá, bruscamente dan media vuelta, de allá para acá, eso es lo que se

llama movimiento browniano [...] un ángulo recto, una línea que sube, de aquí para allá, del fondo al frente, hacia arriba, hacia abajo, espasmódicamente, frenando en seco y arrancando en el mismo instante en otra dirección, y todo eso va tejiendo un dibujo, una figura [...] (26).

Ahora bien, la idea de las “coincidencias mentales” en relación con el yo onírico surge cuando lo casual logra entretejer una imagen con sentido en el mundo de los sueños, de modo que ahí —y no en la vigilia— es donde pueden encontrarse respuestas inesperadas. Así, el yo onírico puede ser interpretado, de este modo, como la representación de un *Grande Transparente* bretoniano, un símbolo de otro mundo —el onírico— capaz de visualizar los caminos que teje el azar. De ser así, se puede decir que el yo onírico trabaja en ese otro universo para corregir el universo de la vigilia, de modo que se alude a un posible mundo único, aunque escindido. En este sentido, el mundo onírico no se encontraría fuera del universo de la vigilia, sino “anidado” dentro del mismo. Sobre la posibilidad de lo psíquico y lo físico como un mundo único Jung afirma:

Indudablemente la idea del *unus mundus* se basa en el supuesto de que la multiplicidad del mundo empírico se apoya en una unidad subyacente, no en la coexistencia o combinación de dos o más mundos fundamentalmente diferentes. Al contrario, todo lo dividido y diferente pertenece a un único y mismo mundo, [...]. La existencia de innegables conexiones causales entre la psique y el cuerpo confirman su naturaleza subyacente unitaria, confirmando que incluso el mundo psíquico, tan extraordinariamente diferente del mundo físico, no se origina fuera del cosmos [...] Por tanto, el *unus mundus* parece ser sin duda el trasfondo de nuestro mundo empírico (En Young y Dawson, 1999: 105).

Para ejemplificar el *unus mundus* junguiano con respecto a su función en el vínculo sueño-vigilia, se puede referir la teoría del ciclo cosmogónico de Joseph Campbell (2008). Según esta teoría, la consciencia circula por tres planos del ser: el primero es donde se encuentran las experiencias de la vida e incluye la experiencia diurna, la cognición de lo definitivo y los hechos del universo externo común a cualquiera. En el segundo, las experiencias del plano anterior son procesadas e internalizadas, incluyendo la experiencia del sueño, la cognición de lo fluido y las formas sutiles y privadas del mundo interior que se vuelven una misma sustancia con el soñador. El tercero es el sueño profundo, una etapa sin sueño que es principio y final de todo el ciclo, un abismo de silencio que renueva las energías de la primera etapa (292-293). En este sentido, se puede suponer que, durante la vigilia, el ser onírico y el ser diurno actúan independientemente

el uno del otro y corresponden a un espacio/mundo distinto. En el sueño, sin embargo, tanto el ser onírico como el de la vigilia trabajan en equipo sin distinción de sus estados de consciencia. De ahí que, durante el sueño, los fenómenos psicológicos parezcan tan reales como los objetos físicos.

Percibir las fronteras entre el mundo de la vigilia y del sueño de manera tan poco precisa, no obstante, genera un riesgo. El inconsciente puede llegar a inundar tanto al individuo, o hacer que se identifique tan plenamente con sus contenidos, que logra hacerlo funcionar en autonomía con la realidad de la que depende. Como se mencionó, cuando la neurofisiología del sueño irrumpe en la consciencia de la vigilia, puede crear estados delirantes o trastornos disociativos con consecuencias y efectos visibles (McNamara y Bulkeley, 2015: 3). Desde esta perspectiva, la ausencia de línea que divide el mundo de la vigilia del mundo onírico implicaría una superposición de dos identidades, que dentro de la tradición gótica se define como “doble”, o *Doppelgänger*.

La construcción/aparición de un doble tiene un efecto perturbador para un sujeto, un miedo indecible ante la sublevación o impostura de aquel, un otro yo que pertenece a un universo que no es el propio. Ya su etimología, *doppel-doble* y *Gänger*-caminante o el que camina al lado, revela su cualidad *uncanny/unheimlich*, definida por Freud en *Das Unheimliche* (1919) como aquello que resulta ominoso por no ser propio o familiar debido a sus características naturales. Para Noel Carroll (2004), el *Doppelgänger* es la representación del inconsciente reprimido que ha logrado trasgredir, de alguna manera, ese filtro impuesto por el consciente; de manera que logra manifestarse ante el sujeto como un posible remplazo de su originalidad. Es, ante todo, un doble inadmisibles de su copia (46).

La cualidad perturbadora que implica el *Doppelgänger* para el yo consciente, lo ha hecho acreedor a múltiples retratos desde diferentes disciplinas artísticas: Jorge Luis Borges lo plasma en su cuento “El otro” (1969), Guy de Maupassant en “El Horla” (1887), Franz Schubert titula a una de las seis canciones de su *Schwanengesang* “Der Doppelgänger” (1828), Remedios Varo lo retrata en *La calle de las presencias ocultas* (1956), R. Louis Stevenson en *The Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde* (1886), E.T.A. Hoffmann en *Die Elixiere des Teufels* (1815-16), Fiódor Dostoyevsky en su novela *El Doble* (1846), Oscar Wilde en *The Picture of Dorian Gray* (1890), Chuck Palahniuk lo describe en *The Fight Club* (1996).

La idea de la duplicación del yo es antigua, pero sería el escritor austriaco Emil Lucka quien, por primera vez, teorizaría sobre el tema desde una perspectiva filosófica en su obra *Duplicaciones del yo* (1904). Posteriormente, el psicólogo alemán Otto Rank (1925) definiría el concepto del doble en su libro *Der Doppelgänger* (1914) a través de ejemplos literarios que servirían de base para el desarrollo de su propuesta:

Wir wenden uns vor diesen Grenzfällen aus wieder jenen für unsere Analyse ergiebigeren Stoffen zu, in denen es zu einer mehr oder minder deutlichen Gestaltung einer Doppelgängerfigur kommt, die jedoch zugleich als spontane subjektive Schöpfung krankhafter Phantasietätigkeit erscheint. An die Fälle von Doppelbewusstsein, die wir hier nicht heranziehen, aber die psychologisch als Grundlage und darstellerisch gewissermassen als Vorstufe des voll ausgeprägten Doppelgängerwahns erscheinen [...]³ (29).

La condición inherente del doble es la aceptación implícita de los diferentes fragmentos o facetas de la mente humana. Para Jacques Lacan (1988), este proceso comienza con el estadio del espejo, donde la imagen fragmentada de nuestro propio cuerpo (somos incapaces de verlo en su totalidad con nuestros ojos) corresponde a la imagen unificada que se haya dentro del espejo. Paradójicamente, dice Lacan, es el reflejo (la imagen de ese doble) el que permite la concepción unificada de uno mismo (169-170). Desde esta consideración, la imagen fragmentada cobra relevancia durante el ensueño, en el sentido que se puede manifestar confusión al desconocer si el yo onírico es una parte de la vigilia o viceversa (tal y como la litografía de M.C. Escher *Drawing Hands* (1948) refleja el origen de un proceso desconocido).

De aquí que el germanista Richard Meyer señale, “*unsure of their identity [of doubles], [the doubles] are sometimes inhabitants of this earth and sometimes belong to some unearthly region*” (en Rank, 1971: XIII). Este apunte resulta más efectivo cuando consideramos que aquellas manifestaciones de otro mundo —el mundo de los dobles, el mundo de los sueños— poseen un verdadero sentido de realidad en la vigilia. Y esto sucede cuando vemos cómo el mundo de los sueños logra concretizarse en ella (baste mencionar, por ejemplo, cuando se encuentra la solución a cierto problema durante el sueño).

A partir de esta premisa se puede decir que cada capa de realidad, o de ensueño, nos presenta el acceso a un nivel determinado de información sobre ella. Desde esta hipótesis se puede considerar que el mundo de la vigilia se constituye como una realidad simulada, siendo —como diría Baudrillard— el simulacro de una metaficción, la ilusión de una realidad construida por alguien que está “soñándola”:

Modern man is saturated by and exists through media; his mental landscape is a pastiche of movies,

³ Traducción: “En nuestro análisis se llega a una configuración más o menos clara del ‘doble’, que aparece, al mismo tiempo, como una creación subjetiva y espontánea de una actividad patológica de la fantasía. En los casos de la consciencia ‘del doble’ o la dualidad, que aquí no se detallarán, la base e interpretación psicológica aparecen, en cierto modo, como etapa previa de una completa acentuación de la ilusión/locura/ensueño del doble”.

ancient myths, literature, television programs, memes and images. Not merely an adjunct to human existence that we consume, stories also consume us, populating the mind and structuring our very interface with memory and reality (Ogg, 2010: 163).

El conflicto de realidad se articula, precisamente, en la ruptura de ella a través de la progresiva percepción de estar viviendo en un simulacro, en el “sueño” de otro. Y esto plantea cuestiones básicas sobre cómo dimensionar la relación/escisión entre la vigilia y el sueño o, dicho de otra manera, entre dos mundos aparentemente independientes.

Hasta aquí, se pueden referir dos elementos primordiales que exponen al yo ante la posibilidad de discurrir fácilmente entre los universos del mundo de la vigilia (o actual, extradiegético) y del mundo del sueño (o ficticio, diegético). El primer elemento, como vimos, es el de la narración de los sueños, que permite un acceso al mundo onírico, donde lo psíquico se vincula con lo colectivo y lo espiritual. De tal forma, el yo se convierten en el propio espectador de sus sueños y de una serie de eventos y actividades oníricas que recuerda, pero que han tenido lugar en otra realidad. El segundo elemento es el del *Doppelgänger*, evidenciando que la idea del doble solo adquiere sentido en tanto exista una subjetividad que pueda contraponerse a él. El *Doppelgänger* aparecería como un yo de una segunda realidad (onírica, ficticia o diegética) que amenaza con poner en peligro al yo de la primera realidad (actual, de la vigilia o extradiegética). Hay, sin embargo, un tercer elemento imprescindible que también atiende a este discurrir entre mundos: los sueños lúcidos.

En sentido estricto, se denomina sueño lúcido a la posibilidad de circular entre el universo de la vigilia y el universo del sueño. El término *lucid dream* fue acuñado por el psiquiatra holandés Frederik Van Eeden en *Study of Dreams* (1913) para referirse a todos aquellos soñadores que aseguraban “*being able to remember the circumstances of waking life freely, to think clearly, and to act deliberately upon reflection, all while experiencing a dream world that seems vividly real*” (en Berkeley, 1994: 109). La condición del sueño lúcido suele ser una experiencia poco frecuente y, sin embargo, la mayoría de la gente afirma haber tenido un sueño lúcido por lo menos una vez en la vida. Es preciso aclarar que aun cuando el sujeto del sueño lúcido es capaz de saber que está soñando, no está despierto, sino dormido. Durante este estado, los individuos se encuentran en un estado total de inmersión en el mundo del sueño y en ausencia de contacto o percepción sensorial del mundo externo, sin que ello implique perder la autorreflexividad de la consciencia (Berkeley, 1994: 111)⁴.

Los sueños lúcidos pueden surgir a partir de dos posibilidades, la más frecuente sucede cuando en el sueño ocurren acontecimientos suficientemente incoherentes o extraños para dar cuenta de su cualidad de sueño; esto es visible, por ejemplo, en *Alice's Adventures in Wonderland* (Lewis Carroll, 1865). Menos frecuente será cuando el sujeto se despierta brevemente durante un sueño, conscientemente percibe su entorno exterior, y en seguida vuelve a caer dormido. El cuento de “La noche boca arriba” (Julio Cortázar, 1956) es un ejemplo perfecto de este tipo de sueño lúcido.

Dado que el nivel de activaciones del sistema nervioso central debe ser elevado para que un sueño lúcido ocurra, existe la teoría de que éste surge a partir de la combinación de los dos estados, la vigilia y el sueño REM (Berkeley, 1994: 110). A finales de la década de los 60s, el término sueño lúcido comenzó a ser de dominio público a partir del éxito en ventas de trabajos de varios autores como *Lucid Dreams* (1968) de la psicóloga Celia Green, *Altered States of Consciousness* (1969) del psicólogo Charles Tart (esta obra cuenta, además, con una adaptación fílmica dirigida Ken Russell en 1980), la reimpresión del trabajo de Van Eeden *Study Dreams, Creative Dreaming* (1974) de la experta en sueño Patricia Garfield, y posteriormente *The Art of Dreaming* (1994) del escritor de ficción Carlos Castaneda.

Así pues, los sueños lúcidos son la puerta para caer/entrar en un estado más profundo del sueño que, paradójicamente, aparentan una realidad tan empírica como la de la vigilia. De acuerdo con Melanie Rosen (2013), la evidencia más robusta que demuestra que la experiencia ocurre durante el sueño, son los experimentos que se han realizado de los sueños lúcidos:

Lucid dreamers can learn to signal that they are dreaming by performing a series of learned eye movements. [...] Lucid dreamers can carry out specific, prearranged tasks during a lucid dream and signal whilst they are performing these tasks using eye-flicks and muscle twitches which correlate with dream reports (3).

Atendiendo a esta cita, es preciso reflexionar sobre cuál es el grado de realidad (actualidad) de nuestro mundo onírico o, al contrario, del mundo de la vigilia. Si extrapolamos esta idea hacia su vertiente más escéptica, nos encontraríamos con el argumento de la *five-minute hypothesis* (1921) del filósofo Bertrand Russell. Según esta teoría, no se puede tener certeza del pasado (y por tanto de lo considerado real), pues no hay ninguna necesidad lógica que nos haga pensar que la memoria, una construcción ocurrida en el ahora, recuerde un hecho que efectivamente haya ocurrido. Es decir, no hay ningún impedimento lógico para decir que el mundo comenzó hace cinco minutos, puesto que el recuerdo de un pasado puede ser irreal:

⁴ Anteriormente se argüía que una parte necesaria del dormir era la pérdida de la autoconciencia, y que era imposible estar dormido si el ‘yo’ consciente (el de la vigilia) continuaba regulando el estado mental.

Nothing that is happening now or will happen in the future can disprove the hypothesis that the world began five minutes ago. Hence the occurrences which are called knowledge of the past are logically independent of the past; they are wholly analyzable into present contents, which might, theoretically, be just what they are even if no past had existed (Russell).

Ya el filósofo chino Zhuāngzi condensaría en su famoso “sueño de la mariposa” esa reflexión:

Once Zhuangzi dreamt he was a butterfly, a butterfly flitting and fluttering around, happy with himself and doing as he pleased. He didn't know he was Zhuangzi. Suddenly he woke up and there he was, solid and unmistakable Zhuangzi. But he didn't know if he was Zhuangzi who had dreamt he was a butterfly, or a butterfly dreaming he was Zhuangzi (Lee, 2015: 199).

En conclusión, pensar en las consideraciones ontológicas y epistemológicas del mundo del sueño como universo paralelo no resulta baladí. No por nada ha sido un tema recurrente en la historia de la humanidad, contando con múltiples y muy variadas exposiciones desde las artes, la filosofía y las ciencias. Según se vio, las sutiles diferencias entre el mundo onírico y el mundo de la vigilia pueden ser puestas en duda por su proceso de narratividad, la idea de los dobles o los sueños lúcidos. Consideraciones todas ellas que han intentado abordar, desde diferentes perspectivas, la posibilidad del mundo onírico como un mundo paralelo.



BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1991). *Prior Analytics, Rhetoric, Eudemian Ethics. I.* En J. Barnes (ed.), *The complete works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press.
- Bulkeley, K. 1994. *The Wilderness of Dreams: Exploring the Religious Meanings of Dreams in Modern Western Culture*. Nueva York: State University of New York Press.
- Cabrera, A. (2019). *Whatif a... Multiversity? Literatura y ciencia en la obra de Grant Morrison*. Madrid: Marmotilla
- Cabrera, A. (2019b). *Mapas abstractos: Los posibles multiversos lógicos en «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius» de Jorge Luis Borges*. *Thémata Revista de Filosofía*, N. 60, 117-132.
- Campbell, J. 2008. *The Heron with a Thousand Faces*. California: New World Library
- Carroll, N. 2004. *The Philosophy of Horror*. Londres: Routledge.
- Cloninger, S. (2003). *Teorías de la personalidad*. México: Pearson Education.
- Dean, C. 1996. *The Australian Aboriginal 'Dreamtime'*. Victoria: Gamahucher Press.
- Freud, S. 2013. *La interpretación de los sueños*. Madrid: Akal.
- James, L. 2016. *Carl Jung's Psychology of Dreams and his View on Freud* *Acta Psychopathologica*, V. 2, N. 3, 1-4.
- Jung, C. G. (1983). *La psicología de la transferencia*. Barcelona: Paidós.
- Jung, C. G. 2010. *Dreams (From Volumes 4, 8, 12, and 16 of the Collected Works of C. G. Jung)*. Princeton: Princeton University Press.
- McNamara, P. y K. Bulkeley (2015). *Dreams as a source of supernatural agent concepts*. *Frontiers in psychology*, V. 6, N. 283, 1-8.
- Miranda, R. (2011). *The Evolution of Cyberpunk into Postcyberpunk: The Role of Cognitive Cyberspaces, Wetware Networks and Nanotechnology in Science Fiction*. Tesis do toral. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Lacan J1988. *The Seminar of Jacques Lacan Vol. I*. Edición a cargo de Jaques-Alain Miller Londres: Hogarth Press
- Lee, K. (2015). *Butterfly Redreaming: Rethinking Free, with Zhuangzi Flying Westerly with Descartes, Lacan, Waldman*. *Humanities*, N. 4, 198-211.
- Ogg, K. (2010). *Lucid Dreams, False Awakings* *Mechademia*, N. , 157-174.
- Palleiro, M. I. (ed.) (2005). *Narrativa: Identidades y memorias*. Buenos Aires: Dunken
- Rank, O. (1925). *Der Doppelgänger: Eine Psychoanalytische Studie* Leipzig: Internationaler Psychoanalytischer Verlag
- Rank, O. 1971. *The Double: A Psychoanalytic Study*. Carolina del Norte: The University of Carolina Pres.
- Rosen, M. (2013). *What I make up when I wake up: anti-experience views and narrative fabrication of dreams*. *Frontiers in psychology*, V. 4, N. 514, 1-15.
- Russell, B. (1921). *The Analysis of Mind*. Gutenberg Project. [Fecha de consulta: 28/10/2019] https://www.gutenberg.org/files/2529/2529-h/2529-h.htm#link2H_4_0012.
- Seow, C. 2003. *Daniel*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Share, L. 2012. *If Someone Speaks, It Gets Lighter: Dreams and the Reconstruction of Infant Trauma*. Nueva York: Routledge.
- Silva-Cáceres, R. 1997. *El árbol de las figuras. Estudio de motivos fantásticos en la obra de Julio Cortázar*. Santiago: LOM.
- Weir, P. (1977). *The Last Wave [La última ola]*. Guión: Peter Weir, Tony Morphett, Petru Popescu. Australia, Ayer Productions
- Young, P y TDawson. 1999. *Introducción a Jung*. Nueva York: Cambridge University Press

SOBRE LA AUTORA

Angélica Cabrera Torrecilla / cato.ang@gmail.com

Universidad Nacional Autónoma de México, Departamento de Filosofía. (UNAM)

Investigadora en el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México. Es doctora en Estudios Culturales, Teoría y Crítica Literaria por la Universidad Autónoma de Barcelona. Su principal interés es trabajar en un diálogo constante entre las ciencias y las humanidades desde varios ángulos que incluyen a la literatura, la cultura popular y el pensamiento contemporáneo. En particular, su trabajo se enfoca en filosofía del tiempo, y la recepción y transformación socio-cultural de la idea de lo efímero. Ha colaborado y trabajado con universidades en México, España, Alemania y Japón; y sus proyectos han sido financiados por la UNAM, el CONACyT, la SEP y la Fundación Japón. Entre sus publicaciones se cuentan artículos en libros coordinados y revistas académicas de alto impacto, ensayos y narrativa en revistas culturales digitales e impresas, así como poesía en libros ilustrados y colectivos.



LATOUR Y EL PRAGMATISMO: DEL UNIVERSO PLURALISTA Y LA TEORÍA CONSECUCIONALISTA DE LA VERDAD A LA ONTOLOGÍA PLANA DE LO SOCIAL

AUTORES

Elías Julián Molteni y Tomás Speziale

Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de
Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

Cómo citar este artículo:

Molteni, E. y Speziale, T. (2020). Latour y el pragmatismo: del universo pluralista y la teoría consecuencialista de la verdad a la ontología plana de lo social. *Revista Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, N. 11, pp. 69-80.

Artículo

Recibido 19/11/2019

Aprobado 05/05/2020

RESUMEN

El presente artículo explora el lazo entre las teorías del conocimiento, de la verdad y del universo en el pragmatismo americano, con el objeto de estudiar qué papel cumple ese vínculo en la sociología pragmática francesa de Bruno Latour. En otros términos, partiremos aquí de la hipótesis de que las propuestas de una “simetría” entre humanos y no-humanos, de una “ontología plana de lo social”, de la “indeterminación de la prueba”, entre otras, poseen una gran afinidad con la perspectiva ontológica del multiverso o universo pluralista presente tanto en William James como en John Dewey. En una palabra, consideramos que un “pluralismo ontológico” subyace a la propuesta latoureaana, y que este fundamento se manifiesta en diferentes momentos de su producción. Sostendremos, así, que es dentro de estas coordenadas que puede y debe comprenderse la noción de lo social en tanto *socius* presente, de diversas maneras, en la sociología pragmática francesa.

PALABRAS CLAVE: JAMES; LATOUR; ONTOLOGÍA; PRAGMATISMO.

ABSTRACT

This article explores the link among American pragmatism's theory of knowledge, its theory of truth and its ontology, with the goal of studying which role does that relation play within the pragmatist sociology of Bruno Latour. In other words, our hypothesis will be that Latour's proposals of a “symmetry” between humans and not-humans, of a “plane ontology of the social”, of the “indetermination” of proof, among others, all present a strong affinity with the ontological perspective based on the idea of a “multiverse” or “pluralist” universe (James' perspective, but also Dewey's). We consider that an “ontological pluralism” is implied in the Latourian proposal, and that that theoretical premise manifests itself in diverse moments of his work. We will claim, therefore, that it is within these coordinates that the notion of the social as *socius* within French pragmatic sociology can and must be understood.

KEY WORDS: JAMES; LATOUR; ONTOLOGY; PRAGMATISM.

1. INTRODUCCIÓN. DEL PRAGMATISMO NORTEAMERICANO A LA SOCIOLOGÍA PRAGMÁTICA FRANCESA

“Lo heterogéneo y no lo homogéneo se encuentra en el corazón de las cosas (...) la diversidad innata de los elementos, ¿no es la única justificación posible de su alteridad?”

Tarde,

Gabriel, *¿Qué es una sociedad?*

El presente trabajo pretende dar cuenta del lazo entre la teoría del conocimiento, la teoría de la verdad, y la ontología del pragmatismo norteamericano (principalmente en William James). A partir de esto, se buscará ver qué rol juega ese vínculo en la sociología pragmática francesa de Bruno Latour. En otras palabras, intentaremos dar cuenta de cómo las propuestas latoureas de una “simetría” entre humanos y no-humanos, la idea de “una ontología plana de lo social”, la indeterminación de la prueba, etc.; heredan y se enraízan en la perspectiva ontológica del *multiverso* o *universo pluralista* de William James (y de John Dewey, aunque también, del lado francés, de Gabriel Tarde). En una palabra, sostendremos que un “pluralismo ontológico” subyace a la propuesta de Latour, y que ello se manifiesta de diversos modos. Por ejemplo, la simetría entre humanos y no-humanos, entre “aciertos” y “fracasos”; las diferentes acciones con sus diversas consecuencias; la ontología plana —que supone un no-privilegio de algún principio causal preeminente para la explicación de lo social; la “continuidad pragmática”, directamente enlazada con la tesis de que, dicho “en tardeano”, sólo a partir de entender lo heterogéneo es posible comprender lo homogéneo, es decir, que debe partirse del aparente “caos” de lo social, del conjunto “plural” de detalles de la vida cotidiana para luego poder explicar las regularidades de lo social (y que, por ende, “lo social” es una categoría a explicar y no una noción explicativa). En otras palabras, sólo empezando por la diversidad, por lo heterogéneo —por el conjunto de cosas siempre enlazadas, siempre en continuidad, en contigüidad, más nunca reducibles a una totalidad que explique sus conexiones-, es que se pueden, recién en un segundo momento lógico, explicar las regularidades, las constantes, las tendencias, las estructuras, etc.

En síntesis, se buscará rastrear la vinculación entre la teoría pluralista del universo y la teoría consecuencialista de la(s) verdad(es) como guías en el pragmatismo norteamericano, para luego así examinar qué afinidades y discontinuidades tienen esos supuestos epistemológicos y ontológicos con algunos de los puntos principales de la propuesta de Latour. Todo el tiempo, simultáneamente, haremos referencia a la sociología de Gabriel Tarde. Así, comenzaremos enfo-

cándonos en la teoría del conocimiento, analizando específicamente la teoría consecuencialista de la(s) verdad(es) que encontramos en los autores. En segunda instancia, examinaremos la ontología pluralista presente en sus propuestas (incluida la sociología tardeana). Acto seguido, estudiaremos, en la misma línea, la presencia de la idea de caos o indeterminación de(l) (los) universo(s). Por último, analizaremos de qué manera Latour, apoyándose directamente en Tarde —y en los supuestos ontológicos y epistemológicos que expon-dremos—, construye una concepción de lo social como *socius* en la cual las nociones de *red(es)* e híbridos, y el papel de la ciencia social como rastreadora de asociaciones, aparecen como centrales.

2. “REAL POR SUS EFECTOS”: LA TEORÍA CONSECUENCIALISTA DE LA VERDAD Y LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO COMO GUÍA-INSTRUMENTO. EL CONTINUO RAZÓN-EXPERIENCIA

“Si la verdad se limita a redoblar lo real, ¿para qué sirve? Parece inútil (...) ligar el pensamiento a la existencia, ligar el pensamiento a la vida, tal es la idea fundamental del pragmatismo”.

Durkheim, Émile. *Sociología y pragmatismo*.

La cita de Durkheim señala cierta vocación del pragmatismo norteamericano de unir el pensamiento a la vida, la razón a la experiencia. Es en este sentido que la verdad debe ser pensada como instrumento, como guía que (nos) permita actuar, que tenga un valor efectivo en términos de experiencia. A fines de sintetizar cómo conciben James y Dewey la(s) verdad(es), resumiremos esta posición en cuatro características.

En primer lugar, como hemos mencionado, se trata de pensar que una idea o creencia es verdadera en tanto funciona, en el curso de la experiencia, *como guía, como instrumento para la acción*. En palabras de Dewey (1993): “(...) lo que nos guía verdaderamente es verdadero (...) La hipótesis que funciona en la práctica es la única verdadera” (p. 168). Esto implica, sin duda, una ruptura con la idea de verdad por correspondencia con la realidad. En consecuencia, si la verdad tiene que ver con la utilidad que ella supone para la acción, eso quiere decir que puede haber varias verdades, *verdades concretas y en plural*¹. Esto constituye

¹ Podemos decir que la concepción de la verdad en referencia a la práctica estará atravesada por una postura condicionante de la situación, del flujo de la experiencia, y de la imbricación con el fluido de la conciencia; si la verdad sirve en tanto guía de acción, solo se puede desarrollar en un medio, en un con-texto, en una correntada de estímulos. Así, en Dewey se ve un intento por retomar concepciones biológicas y aplicarlas al análisis de la experiencia humana; como la “vida”, la experiencia se perpetúa en relación con el medio, está en un constante *ajuste*, es una actividad incesante por adaptarse a la serie de situaciones donde

ya una segunda característica: el pragmatismo se aleja del racionalismo en tanto cree no en la existencia de una Verdad, sino en *verdades específicas, diversas*. Como señala James (2000: 170), las ideas verdaderas son aquellas que podemos verificar, asimilar, corroborar, y esta verificación sólo se da en virtud del devenir de los acontecimientos posteriores. Esto quiere decir que “la verdad acontece a una idea. Se hace verdadera. Los hechos la hacen verdadera” (James, 2000: 171). Esto ya nos lleva a la tercera y la cuarta características de la verdad para el pragmatismo: por un lado, *la verdad se produce, se constituye en el curso de la experiencia*, no está dada de antemano. Por otro lado, pero en la misma línea, *¿cómo se verifica entonces pragmáticamente una idea? ¿Cómo se sabe qué creencia se constituye en el curso de la experiencia, cómo saber qué idea o creencia es útil o sirve como guía? ¿Qué significan validar y verificar una idea si uno se considera pragmatista?* James (2000) lo responde sin vacilar: “Significan ciertas *consecuencias prácticas* de la idea verificada y validada” (p. 171, las cursivas son nuestras). La verdad, entonces, se va haciendo sobre la marcha, está siempre *en train de se faire*, y “lo real” de ese proceso dependerá de los efectos, de las consecuencias que una cierta idea o creencia tengan sobre el curso de la experiencia².

Esta concepción de la verdad conlleva varias *consecuencias* teóricas. Supone, en efecto, cierta contingencia de las verdades, una no-estabilidad³. Implica admitir, en desmedro

se encuentre. Por lo tanto, el medio actuará estimulando ciertas líneas de acción concretas, situando conocimientos, estableciendo o “corrigiendo” verdades capaces de dar “solución” a las problemáticas-en-situación, en el curso de la experiencia. Las verdades “naturales” de la experiencia son maneras adaptables de acción, coordinación de las sensaciones para obrar, organización de ese continuo de sensaciones en un medio y momento particular (Dewey, 1993: 103-123).

2 Esto nos lleva a una concepción “fabilista” de la corriente pragmática, esto es, a una puesta en práctica constante de la pretensión de verdad, sostenida por diversas formas de justificación, por una serie siempre contingente de proposiciones y conceptos que se tiene que enhebrar, enredar en un “todo” más o menos coherente —a fin de producir una “interpretación” o una “representación” de un objeto que pueda sostener la posición de un interpretante. En ese sentido, hay una “praxis de justificación” que es la antesala a la “verdad”. Esta es sustituida por “la justificación de asertividad garantizada” (Bernstein, 2013: 121). La idea de justificación como praxis continua de una comunidad de investigadores necesaria para la producción de verdad, se relaciona con la noción de *prueba* en la antropología simétrica: en ella se encierra la idea de que el actor debe demostrar las capacidades y recursos de los que dispone para sostener su posición en la situación. Esto le exige un trabajo, un esfuerzo ya que para poder ganar aliados y para que el discurso pase a ser legítimo debe dar “datos”, construir una serie de hechos que den peso a la denuncia o a un diagnóstico. Tiene un carácter dinámico porque está ligada a la posibilidad de dar entidad y valoración a diferentes elementos, intentando en todo momento ganar peso, relevancia ontológica, en tanto se construyen gráficos, informes, discursos que apelen a un sentido de lo común o a un principio de equivalencia captando, entrelazándose con más actores de la red. La visión sobre la denuncia puede verse en Boltanski (2000). Entonces, la noción de prueba denota una característica que se enlaza con la concepción pragmatista de continuidad entre acción y situación, porque la prueba siempre está enfocada o pretende ajustarse a una situación concreta. Esto permite disolver la pretensión de un análisis a futuro o a pasado para situarse en una sociología del presente, o de las condiciones donde la prueba se desarrolla (Nardacchione, 2011: 178).

3 Aceptamos la propuesta de Bernstein (2013) en sugerir la verdad como *controversial* (p. 130), es decir, que ella se produce en el transcurso de controversias,

de *Una Verdad*, que “las verdades humanas son fugitivas, temporarias, perpetuamente en vías de transformación. La verdad de hoy es el error de mañana” (Durkheim, 1967: 45). Como veremos, para James —y para nosotros— esta teoría del conocimiento parece ser indesligable de la concepción ontológica pluralista. Antes de entrar a analizar este vínculo, examinemos si esta manera de entender la verdad aparece también en Latour.

¿Encontramos estos supuestos en las investigaciones y planteos latoureanos? Mantengamos las cuatro características de la(s) verdad(es) expuesta(s) como puntos de consideración y lentes de especificación analíticos: primero, ¿aparece en Latour una idea de la verdad como guía-instrumento? Ciertamente. Por ejemplo, Latour y Woolgar (1995) rechazan el modo en que los estudios de sociología de la ciencia utilizan la distinción entre “lo social” y “lo científico o intelectual” de manera tajante, como si se tratara de dos mundos separados, representando así a la ciencia como un ámbito aparte, separado de “lo social”. En contraposición, los autores entienden la división entre ambos “mundos” o “reinos” como un recurso que los científicos mismos movilizan para caracterizar su propia labor (Latour, 2008). En una palabra, la singularidad del enfoque latoureano radica en entender esa división como un *recurso*, como una *herramienta* que los científicos *usan* activamente, en sus *prácticas* dentro del laboratorio. Pero, *¿cómo* la emplean? Esto nos lleva a lo que habíamos señalado como la tercera característica de las verdades: los científicos en el laboratorio hacen uso de esa división en el *proceso* de construcción del hecho, es decir, que el hecho científico como verdadero, fáctico, no está (pre) dado, sino que es *activamente elaborado*: “Un rasgo importante de la construcción de un hecho es el *proceso* mediante el que desaparecen los factores sociales, una vez que se establece el hecho” (Latour y Woolgar, 1995: 31). En otros términos, los hechos dentro del laboratorio deben pasar por diversos microprocesos de negociación; la construcción de la “sustancia” final, que debe *probarse como válida*, ha transitado un largo proceso que involucra, como veremos, la intervención de actantes *humanos y no-humanos* —por ejemplo, los *instrumentos de inscripción*. No obstante, esa misma *prueba* se pasa a través de “la caracterización retrospectiva [que] los reemplaza [a los microprocesos] por procesos de pensamiento lógico” (Latour y Woolgar, 1995: 51)⁴. La misma *construcción procesual del estatus fáctico* de

de redefiniciones y alianzas que se construyen en la medida en que se experimenta. La verdad no está dada de una vez y para siempre, sino que es un resultado, es la resultante de múltiples fuerzas de veridicción y justificación. Latour (1993), por su parte, plantea: “la Verdad como resultado y no la causa de la estabilización de las controversias” (p. 80).

4 Esta idea de la construcción retrospectiva de un hecho o verdad a partir de la selección y omisión de ciertos elementos del proceso es tomada de Garfinkel. La indagación de este vínculo excede las pretensiones de este trabajo. Para profundizar sobre esto, véase Garfinkel, H. (2006). *Estudios en Etnometodología*, Barcelona. Editorial Anthropos.

un elemento tiene lugar en relación a los enunciados de los artículos científicos estudiados por los autores en esa misma investigación. Se trata de ver, siguiendo esas enunciaciones, “la disminución o aumento de su estatus fáctico como resultado de varias operaciones (...) El laboratorio efectúa constantemente operaciones en enunciados (...) Cada operación puede producir un nuevo enunciado” (Latour y Woolgar, 1995: 98, 102). Los enunciados, al igual que “la sustancia”, no son verdaderos o falsos en virtud de su correspondencia con la realidad, sino que, por el contrario, su estatus fáctico es *el resultado de procesos* que se borran o modifican en la caracterización retrospectiva. Simultáneamente, cada enunciado constituye la base para la construcción de nuevos enunciados. La segunda característica de las verdades salta a las claras: en la medida en que la sustancia y el enunciado verdaderos son aquellos que pasan la prueba, que pueden retrospectivamente borrar el proceso de su propia construcción. Los científicos, en una palabra, emplean procesos metódicos para “reducir el ruido” de las máquinas que construyeron el hecho, para omitir el desorden caótico que supuso la construcción de la sustancia —sobre esto volveremos al hablar del *caos*—, no hay *Una Verdad* (única, unidireccional, masiva), sino que lo que es verdadero dependerá de cómo se resuelvan las pruebas, cuyo resultado es siempre incierto, indeterminado.

Ahora bien, la noción de *prueba* también aparece en la investigación de Latour sobre Pasteur (Latour, 1984, 2008a). Allí, no sólo se estudia la construcción del hecho dentro del laboratorio, sino también la utilización de la división entre el “adentro” y el “afuera”, y las operaciones de *traducción/desplazamiento* realizadas por Pasteur⁵. No entraremos ahora en profundidad en el estudio, pero sí indicaremos que las innovaciones realizadas por Pasteur en el laboratorio deben, en un cierto momento, “salir afuera”, al “campo” y, así, “se ponen a prueba en un nuevo conjunto de condiciones que invalidan o verifican la eficacia de esas innovaciones” (Latour, 2008a: 38). Llegamos, de este modo, a la cuarta y última característica de la verdad, es decir, a la idea *consecuencialista* de la misma: la prueba se resuelve en virtud de *la eficacia* o no de las innovaciones. Como señala Latour, tanto la enfermedad del ántrax “descubierta” por Pasteur y la eficacia de su solución, la vacuna, no son hechos *a priori* a todo proceso de “negociación”, “externos”, sino que “son *el resultado* de la existencia de instituciones estadísticas

que construyeron un instrumento, extendieron sus redes y convencieron a todos” (2008a: 39). Esto significa que incluso los intereses de los grupos “son una consecuencia y no una causa de los esfuerzos realizados por Pasteur” (2008a: 11) en su operación procesual de traducción/desplazamiento.

Es importante mencionar que la idea del rastreo de “lo real por sus efectos” está también presente en la concepción de lo social y de las ciencias sociales en *Reensamblar lo social* (Latour, 2008b). En efecto, allí lo social no es estudiado, como en la sociología clásica, entendiendo que está a la disposición del sociólogo, allí, ya-dado, sino que más bien “es visible por los *rastros* que deja (al enfrentar pruebas) cuando se está produciendo una *nueva* asociación entre elementos que en sí mismos no son “sociales” en ningún sentido” (Latour, 2008b: 11). Lo social se manifiesta a partir de *los efectos, de las consecuencias* que producen las nuevas asociaciones entre elementos no-sociales.

Pasaremos ahora al estudio de los *supuestos ontológicos* de los autores. Pero, ¿por qué es esto necesario aquí? Entendemos que son los mismos pragmatistas norteamericanos los que nos señalan este camino. Ya Dewey (1993) sostenía que el obstáculo principal para la aceptación de la idea pragmatista de la(s) verdad(es) se encontraba en una herencia —clásica— monista, que divide lo real entre la realidad Suprema del verdadero Ser, y la realidad inferior imperfecta como un falso ser, sometido al cambio, a la contingencia y a las diferencias. Sería entonces la herencia racionalista-monista la que impediría la aceptación de la nueva teoría de la verdad pragmatista. En la misma línea, James (2000) afirma que “la alternativa entre pragmatismo y el racionalismo ya no es una cuestión que atañe a la teoría del conocimiento, sino que concierne a la estructura del propio universo” (p. 206). Pasemos, por tanto, a las concepciones sobre “la estructura del propio universo”.

3. LA RECEPCIÓN LATOUREANA DE LOS SUPUESTOS ONTOLÓGICOS DE TARDE Y JAMES: ¿ES LA ONTOLOGÍA PLANA DE LO SOCIAL UNA ONTOLOGÍA PLURALISTA?

“Es explicable, a partir de ahí, que, no siendo lo real nada acabado, la verdad no sea nada inmutable”.
Durkheim, Émile. *Sociología y pragmatismo* [el subrayado es nuestro].

Se trata de estudiar ahora la teoría del universo pluralista. James sostiene que el *monismo* tiende a oponer tajantemente, por un lado, al reino de lo absolutamente real, la profundidad inmóvil, el uno místico, el fundamento de los hechos; por otro, la superficie tormentosa de los hechos, un mundo difundido y distribuido en una infinidad de particulares, un orden finito, contingente (James, 2000: 208-209). El monismo piensa que lo verdadero sólo se da bajo la *forma-To-*

⁵ La capacidad de producir una verdad tendrá, entonces, relación con la puesta en práctica de las alianzas necesarias para movilizar diferentes actores. Pasteur lo demuestra bien, en la medida que pudo enlazar a los campesinos, a sus aparatos de inscripción, a los agentes estatales, a los ganados, para construir la noción de microorganismos y aislar al ántrax. La capacidad de Pasteur radica en la resignificación, en la captación y novedosa puesta en circulación de las “demandas” e “intereses” que se pusieron en juego en una situación y en un momento concreto. De allí la emergencia de nuevas demandas e intereses —al igual que las verdades, estas nociones son algo a explicar, algo a construir, nunca dada de antemano según las características “sobre-el-papel” de los actores (Latour, 1993).

do, esto es, que cualquier hecho particular sólo adquiere su validez en relación a su inserción en el Todo. “Intimemos con el Todo”, dice el monista. Nada puede haber afuera una vez definida la forma-Todo. Para la versión pluralista del universo, por el contrario, la *forma-cada* es fundamental, en tanto en la percepción sensible todos los elementos, todos los fragmentos de la experiencia finita se superponen, de manera tal que “en última instancia nunca puede haber una forma-todo (...) que cierta parte va a quedar afuera por grande que sea la combinación y que la forma-cada es lógicamente tan aceptable y tan empíricamente probable como la forma-todo” (James, 2009: 30, 34). Para el pluralismo, nada dentro del flujo continuo de experiencias sensibles va separado, siempre algo va *con* algo más, indefectible e indisolublemente⁶. Cada instancia singular, cada parte está siempre asociada con algo más y, por ende, como decíamos, todos los elementos de la experiencia se superponen. Las diferentes partes de la realidad se relacionan unas con otras de muchas maneras, “pero nada incluye todo o domina todo. La palabra ‘y’ va enganchada detrás de cada oración. Algo siempre se escapa” (James, 2009: 200). Esto implica que ningún fragmento de lo real es absolutamente simple, pues todo elemento de la experiencia, por pequeño que sea, es “un mucho en lo pequeño pluralmente relacionado (...) [de manera tal que] El pluralismo deja a las cosas existir en la forma-cada o distributivamente. El monismo piensa que la forma-todo es la única racional” (James, 2009: 200-201). El “multiverso” o universo pluralista es así un “universo” sólo en la medida en que ninguna parte está “afuera” de la(s) relación(es) con las demás, esto es, que hay una especie de continuidad, una “inextricable fusión” (James, 2009: 202) por la cual cada parte se mantiene unida a las otras. En consecuencia, sí existe un tipo de unión (aun cuando no sea la subsunción de todas las partes a la Unidad-Totalidad monista) que James piensa bajo la forma o tipo *enlazado-continuo-contiguo-concatenado*. El universo ya no apare-

⁶ Dentro del continuo flujo de la experiencia, también se situará la conciencia. Según Bernstein (2013: 62), James descrea y desacredita la distinción clásica entre sujeto y objeto y, con ella, la distinción conciencia-contenido. Hay un “continuo fluido de la corriente mental” que se entrelaza, establece conexiones y transiciones dentro del fluido de la experiencia. Ahora bien, la diferencia conciencia-contenido queda en desuso o pierde relevancia teórica, ya que, entre ambas, no hay una relación de sustracción, sino de adición (Bernstein, 2013: 63). Es decir que esta diferenciación se da como el resultado, una sumatoria de operaciones. Como una verdad, la distinción contenido-conciencia y sujeto-objeto se construyen con un trabajo arduo, incesante, inagotable.

El pluralismo no niega la unidad, sino que propone no estar al servicio de cualquier unidad porque permite la diferenciación del mundo en diversas unidades; más que negar “la Unidad” nos conduce a preguntarnos de qué tipo de unidad hablamos, en cuál nos situamos, qué podemos decir desde tal o cual posición de la unidad que “habitamos” y, en fin, lo más importante, qué consecuencias prácticas tendrá tal posición en vez de otra. En ese sentido, si el pragmatismo nos conduce a la pregunta por la unidad es porque ella no es absoluta ni está determinada de una vez y para siempre: la unidad se construye, tiene su tiempo de caducidad (o al menos no es eterna), tiene sus puntos de mayor alcance e integración y sus momentos de decadencia. Aunque haya unidad en el universo pluralista, es abierta,

ce así, afirma este autor, como en el monismo, a la manera de una extraña esfinge petrificada. La primera parte de la realidad que captamos es *el flujo continuo* de nuestras relaciones. De allí que James proponga, desde el punto de vista teórico, un *empirismo radical*⁷.

Esta nueva concepción del universo permite, de tal modo, pensar el cambio, la contingencia, la diferencia infinitesimal. Para el monismo “La realidad completa y verdadera tiene que ser inmutable” (Dewey, 1993: 128) y, por consiguiente, conocer supondría omitir el fluir, el alterarse del mundo del cambio, del devenir, de la diferencia. El auténtico Ser, inmutable, no debe estar contaminado por el no-Ser. Para el pluralismo, por el contrario, “la continuidad de los matices sería imposible sin la discontinuidad de los colores” (Tarde, 2014: 26), todo empieza y termina por la diferencia, por el diferir. La diferencia infinitesimal es, tanto para Tarde como para James —como para Latour, ya lo veremos—, el costado sustancial de las cosas, la fuente, la razón de la existencia de lo finito. Si el monismo (y gran parte de la tradición sociológica clásica y contemporánea) parte de la identidad de las cosas, es porque supone “en el origen una singularidad enormemente improbable, una imposible coincidencia de seres múltiples” (Tarde, 2014: 69). Pensar, en contraste, a la diferencia como alfa y omega del universo, como comienzo y fin de la realidad, implica reconocer que cada elemento no tiene su identidad consigo mismo y, por tanto, aún lo más pequeño, lo infinitesimal tiene “su infinitesimal”. Como afirma Tarde en relación al mismo caso de Pasteur analizado por Latour, “los parásitos también tienen sus parásitos. Y así sucesivamente; ¡Aún lo infinitesimal!” (Tarde, 2014: 27). Por consiguiente, la figura de la *mónada*, tomada por Tarde (y también por Latour) de Leibniz, no supone

⁷ Para James se puede ser pragmático sin sostener el empirismo radical porque, en definitiva, el pragmatismo es, ante todo, pero no únicamente, un método (James, 2000). Si bien no trataremos sobre la cercanía metodológica entre el pragmatismo y Latour, tomamos en consideración el trabajo de Bonnie Sheehy (2019); para ella, la posición metodológica entre estas corrientes es sumamente cercana. Esto se debe a que Latour retoma la *deambulación* propuesta por James (o el “vuelo” en palabras de Sheehy) para dar cuenta del proceso incesante que debe tener la investigación. En ese sentido, los dos enfoques se centran en las consecuencias producidas en un campo de acción, pero mientras James y el pragmatismo consideran a la práctica (*pragma*) como su objeto predilecto, Latour, además, se enfocará en los objetos (*pragmata*), por lo que habrá que hacer un camino lento y continuo de *deambulación* para reconstruir las asociaciones que dan *forma* a los diversos entes que con-forman el mundo (Sheehy, 2019: 584). Para Sheehy, Latour desarrolla la concepción “ambulatoria del método en sí” que se encuentra subdesarrollada en James (2019: 374). Según Sheehy, James sostiene que “El pragmatismo, entendido metodológicamente, no puede descansar como lo hace la metafísica; debe ponerse a trabajar” (Sheehy, 2019: 575, la traducción es nuestra). Latour, en el mismo sentido, entiende que la práctica investigativa se enfoca en las diversas asociaciones y no en el producto final. En otras palabras, esto nos devuelve a una conceptualización clave de estas corrientes: cualquier verdad, concepto u objeto científico es precario o, en todo caso, tiene que vérselas constantemente con pruebas. Entonces, mientras James centra su atención en las consecuencias concretas derivadas de la conducta humana por sostener una creencia particular, “el pragmatismo metodológico de Latour se sintoniza con las consecuencias que se derivan de rastrear las diferencias concretas que los objetos generan para una trayectoria de acción en ciertos procedimientos experimentales” (Sheehy, 2019: 581, la traducción es nuestra).

una independencia de la misma sino al contrario: la mónada librada a su propia suerte nada puede, de allí la tendencia de las mónadas a reunirse, a asociarse. Como ya afirmamos, la forma-cada supone un tipo de unión, la concatenación; nada puede pensarse separadamente, todo forma parte del flujo de la experiencia sensible, nada queda afuera. Se trata, en esta línea y como se puede intuir, de una verdadera concepción *caótica* del universo: ese flujo de elementos concatenados, siempre superpuestos, no aparecen ya ordenados bajo un Todo coherente y racional como en el monismo. De allí la necesidad de *un ordenamiento del caos*. Somos nosotros, afirma James, los que ordenamos el caos ontológico del multiverso. Las sensaciones que tenemos a partir de ese flujo de experiencia no son en sí ni verdaderas ni falsas, no están ordenadas ni divididas de antemano; “Somos nosotros quienes, a nuestra voluntad, dividimos el flujo de la realidad sensible en cosas (...) El mundo es verdaderamente maleable (...) y el hombre engendra verdades en él” (James, 2000: 203, 205). Allí donde el monismo veía un mundo homogéneo y estable con determinados agentes del mundo, con elementos contados, el pluralismo ve cierta inestabilidad de lo homogéneo y una multiplicidad de los agentes que habitan el universo: “en todo lugar donde un científico excava descubre, bajo lo indistinto aparente, tesoros de distinciones inesperadas (...) ¡Qué prodigiosos conquistadores los gérmenes infinitesimales que consiguen someter a su imperio a una masa millones de veces superior!” (Tarde, 2014: 68, 96). Para Tarde y James, es lo heterogéneo inicial, lo infinitesimal, la diversidad inmanente a los elementos lo que permite la existencia de lo homogéneo que lo recubre y disimula⁸. Sí, en el corazón de las cosas se encuentra el flujo de concatenaciones heterogéneas entre elementos infinitesimalmente diferentes. En el corazón de las cosas hay un caos primordial, que sólo lógicamente después es “recubierto” por una ordenación, una homogeneidad, de forma tal que el caos es constitutivo del multiverso y, por ende, hay que dar cuenta de él, no omitirlo —como, lo hemos visto, hace el monismo. ¿Habrà en Latour, implícita o explícitamente, semejante caracterización del universo? Veamos.

Ya en el estudio mencionado sobre *La vida dentro del laboratorio*, encontramos algunas claves para pensar la cuestión. Si a Latour y Woolgar les interesaba allí examinar la caracterización retrospectiva del proceso mediante el cual

se construía el hecho científico, es porque efectivamente los científicos se encontraban frente a la necesidad de recurrir a procedimientos socialmente disponibles para construir sentido a partir de *controversias*, de un caos de observaciones, distintas máquinas, papeles, instrumentos; en suma, “una disposición desordenada de observaciones (...) un montón hirviente de interpretaciones alternativas” (Latour y Woolgar, 1995: 43, 46). En una palabra, la práctica científica debe pasar la prueba de la “construcción del orden a partir del caos (...) [de] Reducir el ruido de fondo” (Latour y Woolgar, 1995: 42, 46), y es efectivamente esta construcción del sentido a partir del desorden, a partir de las controversias, lo que le interesa a Latour. Con “ruido de fondo” se hace referencia, aun cuando se trate de una metáfora, al ruido de las máquinas, de los actantes no-humanos: la *ontología plana* latoureaña supone tomar en cuenta la agencia de una multiplicidad de entidades tanto humanas como no-humanas (como, por ejemplo, los “aparatos de inscripción”, que son una combinación de máquinas, piezas de aparato y técnicas). Ahora bien, a esa construcción del orden le subyace cierta indeterminación constitutiva, una determinada habilidad de la prueba; es decir que el éxito de este proceso nunca está asegurado, garantizado de antemano. La habilidad supone “la afirmación de que siempre es posible socavar cualquier forma de descripción, informe, observación, etc.” (Latour y Woolgar, 1995: 303). Al caos, en síntesis, tenemos que ordenarlo, pero pasar la prueba de ese ordenamiento nunca es algo garantizado⁹; se trata siempre de una tarea signada por una indeterminación constitutiva.

Ahora bien, ¿acaso la preocupación de Latour (2007) en *Nunca fuimos modernos* por “volver a atar el nudo gordiano” no puede leerse en clave de una ontología pluralista y de cierto “continuo”, en el sentido ya examinado, de los elementos superpuestos de lo real? En efecto, si la modernidad ha aparecido como un proceso de secularización que impone la necesidad de separar los conocimientos y el poder, la naturaleza y la cultura, etc.; reparar “el timón” a través de la noción de *traducción* o de *red* significa para el autor estudiar “el tejido sin costura de las naturalezas-culturas” (Latour, 2007: 23). ¿“Tejido sin costura” y “Naturalezas-culturas”? ¿Qué continuidad y qué plurales! La postura ontológica de Latour apunta a la afirmación de que no hay “ningún elemento que no sea a la vez real, social y narrado” (Latour, 2007: 23), pero a los modernos, a diferencia de los antropólogos tradicionales, se nos hace imposible la continuidad de los análisis de la naturaleza, el discurso, la sociedad, etc. La noción de *redes* le permite a Latour (2007) pensar la relación entre cuasi-objetos, “híbridos de naturaleza y de

⁸ También para Dewey el mundo presenta una *diversidad radical* y un *perpetuo cambio*. Si existe el movimiento incesante del medio, de la experiencia, de las verdades es porque hay una pluralidad numérica, una diversidad y una variedad en oposición. Cambiar es “hacerse otro”, alterarse, y “esto significa diversidad”; la propia identidad supone una mínima oposición. Dewey sostiene que “la diversidad supone división, y la división supone dos partes en conflicto”. Así, el mundo tiene como característica ser un mundo en discordia:

Si la unidad lo rigiese por completo, estas partes serían un total inmutable. Lo que sufre alteración tiene partes y parcialidades que, al no reconocer la regla de la unidad, se afirman a sí mismas de manera independiente y convierten la vida en un palenque de pugnas y de discordias (Dewey, 1993: 129).

⁹ Por esto la perspectiva de Latour pretende poder tratar por igual los casos exitosos y los casos que fracasan: “El ‘monismo distributivo’ que he propuesto debería ser capaz de tratar simétricamente tanto la historia del éxito como la del fracaso” (Latour, 1993: 86).

cultura” (p. 28). Las redes relacionan los distintos elementos de las naturalezas-culturas que, lejos de ser independientes, aparecen como superpuestos, desde fenómenos industriales y políticos hasta atmosféricos y biológicos. El *principio de simetría* de una antropología simétrica postularía así la agencia efectiva de actantes tanto humanos como no-humanos, poniéndole fin a la asimetría, sostenida “por los modernos”, entre ambos elementos. Para Latour (y por citar un pasaje llamativamente similar a los que hemos estudiado de Tarde y James), “Ninguna cosa es por sí misma reductible o irreductible a otra. Jamás por sí misma sino por intermedio de otra que toma su medida y se la da” (Latour, 2007: 165). Vemos así a las claras la similitud con el planteo pluralista y “continuista” del pragmatismo norteamericano¹⁰. La Antropología simétrica, a través del análisis de redes basado en el principio de simetría, permite estudiar no una naturaleza universal, ni culturas diferentes, sino *naturalezas-culturas*, en las que tanto lo humano, lo divino y lo no-humano son contruidos (de aquí que Latour abogue por un “relativismo natural”, cuestión en la cual no entraremos). Se trata, en este planteo —y volviendo nuevamente a la cuestión de lo “real por los efectos”—, de seguir los efectos no sólo de las “pequeñas causas locales”, sino también de “los mil caminos de lo local a lo global y viceversa” (Latour, 2007: 169). El *hilo de Ariadna* que le permite a Latour (2007) “atar de nuevo el hilo gordiano” es “la red de prácticas e instrumentos, documentos y traducciones” (p. 176). En una palabra, y como síntesis ilustrativa de mucho de lo dicho hasta aquí, lo que propone Latour (2007) es comprender “lo ordinario, las pequeñas causas y los grandes efectos” (p. 181), abogando así por lo que llama ya no una metafísica, sino una *infrafísica* o, si se quiere, una *trans-inmanencia* que tiene demasiados puntos de contacto con los planteos ontológicos de James y de Tarde como para pasarlos por alto.

En rigor, la vinculación del trabajo de Latour —y, específicamente, de su ontología— con la filosofía pragmatista norteamericana —sobre todo, con la filosofía de James— ha sido puesta de relieve en trabajos recientes. Por ejemplo, Hennion (2016), compañero de ruta de aquel, señala que pueden situarse sus obras al interior de un “retorno al objeto”, en la medida en que dan cuenta de una “resistencia del objeto” a la reducción sociológica clásica, sin que eso suponga su transformación en un “objeto autónomo”. Se trataba, según Hennion, de separarse de una sociología que creía en la “autonomía de lo social”, dando cuenta de las asociaciones sin disolverlas en sus codificaciones sociales,

permitiendo así separarse del “construccionismo social” al partir de la idea de traducción o mediación (Hennion, 2016: 290, 293-294)¹¹. Por otra parte, Salinas (2016) ha subrayado la forma en que la filosofía de James es fundamental para comprender la ontología propuesta por Latour, a partir de su noción de “referencia circulante”. Así, Salinas muestra cómo el trabajo de Latour puede entenderse como un “realismo pragmático”, en tanto

(...) las referencias circulantes son la expresión del movimiento de traducción del conocimiento al interior de los marcos de una única y móvil ontología relacional. Las referencias circulantes, desde un punto de vista científico, son la vía en la que podemos movilizar las *formas* necesarias para conectar lenguaje, objetos, científicos y sentido común en una única unidad ontológica (Salinas, 2016: 2, la traducción es nuestra).

Salinas advierte, recordando el conocido texto de Han Joas (1993) *Pragmatism and Social Theory*, que existen una gran cantidad de trabajos que estudian la influencia del pragmatismo norteamericano en la teoría y la investigación sociales, a pesar de su silenciamiento durante décadas debido a la hegemonía de la sociología de Parsons. No obstante, sostiene que, según su perspectiva, el pragmatismo debe verse al interior de ciertas tradiciones de investigación social empírica, esto es, que su referencia no es solo práctica, sino también ontológica (Salinas, 2016: 2-3). En la medida en que se trata, así, de pensar las implicancias ontológicas de esta herencia, nuestro trabajo va en continuidad con el de esta última investigación¹².

Por su parte, Bialakowsky et al (2017) examinan, de forma más general, de qué formas el “giro pragmático” “revitaliza” a la teoría social contemporánea. En efecto, los autores señalan la continuidad entre el primer pragmatismo y los trabajos de Archer, Honneth, Boltanski y Latour. Si bien estos autores presentan diferencias en un amplio orden de registros, este trabajo, en la misma línea que el nuestro, pretende acercarlos a fin de estudiar el retorno de la sociología contemporánea a los presupuestos del primer pragmatismo. Esta misma herencia fue también planteada por Nardacchione (2011) al estudiar la “sociología pragmática francesa” de Boltanski y Latour. Nardacchione sostiene que ambos autores se oponen a la diferencia tajante que ha establecido la sociología (y la ciencia en general) entre el conocimiento científico y el conocimiento práctico. Así, ellos elaborarían una propuesta que “desjerarquiza” a la ciencia como ámbito autónomo, a través de la relación entre política y ciencia (Latour) o la relación entre saberes abstractos y saberes locales/situados (Boltanski) (Nardacchione, 2011: 174). La simetría tiene, para Nardacchione, una consonancia estrictamente metodológica. En este mismo sentido, como vimos más arriba, Sheehy (2019) analiza la concepción ambulatoria, esto es, indeterminada, en constante cambio, en perpetua construcción, que Latour retoma de James. Por razones de espacio no profundizaremos aquí el abordaje de

¹⁰ No es casual que Latour hable incluso de “actitud monista” y “actitud dualista” en relación con estos problemas (Latour, 2007: 150-151). También esto está presente en la *etnografía sobre Aramis*, en la cual Latour (1993) plantea un monismo, pero “distributivo”, el cual, desde nuestra postura, posee un íntimo vínculo con lo que James llamaría pluralismo: “Este programa podría llamarse ‘monismo’ siempre y cuando quede claro que se trata de una forma heterogénea y distributiva de monismo” (p. 81).

la relación metodológica entre el pragmatismo y Latour; de momento nos concentraremos en las *implicancias ontológicas* (específicamente, en su *ontología social*) del trabajo de Latour y sus relaciones con el pragmatismo y con Tarde, ya que es precisamente allí donde reside la especificidad de nuestro aporte.

En efecto, sostenemos aquí que las diferentes reflexiones ontológicas del pragmatismo y de Tarde tienen importantes efectos, aun cuando aparezcan con diversas modulaciones, en la propuesta de una —nueva— ontología social latourea en *Reensamblar lo social*. Allí, desde el principio Latour aclara que “la sociedad debe concebirse como uno de los muchos elementos de conexión (...) lo social es lo que está pegado por muchos otros tipos de conectores” (Latour, 2008b: 23). En otras palabras, este ya no aparece como una cosa homogénea, sino como series sucesivas de asociaciones entre elementos heterogéneos, de manera tal que lo social, como veremos a continuación, es un modo específico de relación, de asociación entre elementos. Si la propuesta de Latour invita a una recuperación de la sensibilidad para captar tipos de ensamblados, relaciones, asociaciones entre nuevos elementos sociales y no sociales; si propone así aplanar, hacer plano el mundo social, para poder captar, hacer visible los diversos vínculos, el establecimiento de diferentes asociaciones, es porque, siguiendo a Tarde, aquel concibe a lo social como un fluido continuo que circula. Pensar una ontología plana de lo social implica multiplicar la cantidad de entidades que tienen una cierta agencia sin reducirlas, como hacía la sociología clásica, a elementos fantasiosos, ideológicos, ilusorios. Así, la simetría humano-no humano va en la dirección de “tratar a los hombres como cosas”, pero sin entender esto en el sentido clásico de “cosificación”, sino más bien al contrario: desde una concepción pluralista del universo, se trata de agregar más complejidad a la complejidad, de no reducir la *multiplicidad* de agentes que operan en el mundo, “poblando así al mundo con diferentes habitantes bien entrenados” (Latour, 2008b: 357). La topografía de lo social latourea, en este sentido, supone un posicionamiento político en tanto reivindica la eficacia de las “acciones propias” en la medida en que vivimos en “un mundo hecho de diferencias” (Latour, 2008b: 352). Como indica el autor mismo, la ciencia revela una multiplicidad de entidades en el mundo, y esto es innegable; pero también muchas veces tiende a unificar prematuramente esas multiplicidades bajo una totalidad, y este último movimiento debe ser evitado indefectiblemente¹³. En otras palabras, y poniendo a dialogar a James y a Latour,

el monismo de la sociología clásica reduce la multiplicidad de entidades a la “forma-*Todo*”, mientras que el pluralismo de esos autores no se reduce a unificar prematuramente la innumerable cantidad de diferencias, de formas-cada unidas entre sí, nunca independientes, pero siempre diferentes, aunque sea infinitesimalmente. Pasemos, para concluir nuestro trabajo, a examinar específicamente la concepción de lo social de Latour, estableciendo conexiones con algunas ideas de Tarde y los pragmatistas norteamericanos.

4. LA NUEVA CONCEPCIÓN DE LO SOCIAL A PARTIR DE LOS NUEVOS SUPUESTOS ONTOLÓGICOS. SOBRE LO SOCIAL COMO SOCIUS

“Toda cosa es una sociedad”
Tarde, Gabriel. *Monadología y Sociología*.

Para finalizar, expondremos la concepción de lo social para Latour, estableciendo algunos puntos de contacto principalmente con la propuesta de Tarde. Se trata, como sostiene aquél, de pensar a lo social como *socius*, que en latín significa un compañero, un asociado. Si lo social aparece en la sociología de las asociaciones latourea como un movimiento de reasociación y ensamblado de elementos no sociales en sí mismos es porque hereda, como mencionamos más arriba, la idea de Tarde de que lo social es un fluido circulante de creencias y deseos que se transmiten a través de imitaciones, oposiciones e invenciones (Tarde, 2012). Para Tarde todo era una sociedad en la medida en que entendía sociedad como asociarse (y si, como veíamos en relación al pluralismo ontológico, cada elemento del universo en tanto forma-cada está unido-asociado inextricablemente a otros elementos, la afirmación tardeana tiene en efecto sentido —en una palabra, no hay ningún elemento no asociado). En esta línea, la propuesta de una ontología plana de lo social habilita la posibilidad de una simetría entre los elementos de lo real que permitiría hacer visibles todas las conexiones, todas las asociaciones, todos los vínculos entre aquellos. Lo social aparece, así, como un modo de relación, como un movimiento. En esta línea, la sociología clásica, para Latour, interrumpía ese movimiento mismo de asociación y ensamblado entre elementos no-sociales en tanto establecía de antemano “explicaciones sociales”. En consecuencia, esta sociología no logró nunca mostrar de qué materia no-social estaba constituido lo social (los no-humanos son actantes fundamentales para Latour, y la “socio-logía”, en términos de *socius*, sería una ciencia del *vivir juntos ¿cómo hacemos para vivir juntos, humanos y no-humanos?*). Quien sí parece haberlo logrado es Tarde (2014), que afirmaba que “toda cosa es una sociedad (...) si un ser viviente es una sociedad, un ser puramente mecánico debe serlo también” (pp. 51, 53). Postulándose como heredera de este último autor,

¹³ No obstante, Latour (2008b) afirmará más adelante que la sociología, a diferencia de la antropología, “nunca puede contentarse con una pluralidad de metafísicas: Necesita también abordar la cuestión ontológica de la unidad de este mundo común” (p. 360). En otras palabras, la sociología debe, como hacían los científicos en el laboratorio, *ordenar el caos* luego de haber descrito la multiplicidad de conexiones.

la asociología o sociología de las asociaciones latoureana sería “la disciplina en la que los participantes se ocupan de reensamblar lo colectivo” (Latour, 2008b: 345)¹⁴. Se trata de entender lo social de manera tal de poder “explorar la multiplicidad de factores activos (...) Explorar lo posible (...) registrar la novedad de las asociaciones y ensamblarlas de un modo satisfactorio” (Latour, 2008b: 362-363).

Si bien nuestro trabajo estuvo signado por una reconstrucción en cierta manera arbitraria de determinados aspectos de las características de los autores (hemos construido, sin dudas, un orden a partir de un verdadero caos de conexiones heterogéneas entre ellos), nuestra exposición tuvo un sentido, una direccionalidad. En rigor, efectivamente hay una continuidad entre las propuestas de Tarde, de James y de Latour; y, en ese sentido, creemos que este punto de llegada (la nueva concepción de lo social), aun cuando pueda parecer que merecía un trabajo aparte, que estaba fuera de contexto, parece ser muy pertinente. ¿Por qué? Porque ya encontrábamos cierto “asociacionismo” en las teorías de la verdad y las concepciones ontológicas de James, Tarde y Dewey. ¿O acaso no parece haber algo de James en Latour, en la medida en que aquél afirmaba que “Lo que está inmediatamente dado en la instancia singular y particular es siempre *algo asociado* (...)” (James, 2009: 178, las cursivas son nuestras)? ¿No era Dewey el que sostenía explícitamente que “La sociedad es *el proceso de asociarse* de alguna manera para que las experiencias, las ideas, las emociones, los valores sean transmitidos y pasen a ser comunes” (Dewey, 1993: 211, las cursivas son nuestras)? ¿No indicaba Tarde que las mónadas libradas a sí mismas nada pueden y por eso *tienen a asociarse*; por lo tanto, que “Una sociedad es siempre, en diversos grados, *una asociación*” (Tarde, 2012: 46, las cursivas son nuestras)?

Evidentemente, la nueva sociología de las asociaciones y su ontología plana de lo social en tanto innovación teórica, en tanto novedad no ha surgido *ex nihilo*, sino que es indesligable de la asociación de Latour con, por lo menos, las “ideas, deseos y creencias” de esos tres autores.

14 Dentro de esta(s) red(es) se irán constituyendo *colectivos*, es decir, asociaciones más duraderas ya que se pudieron establecer conexiones y traducciones que significan a los actores y adquieren, así, significado para ellos. La palabra colectivo es utilizada por Latour para subrayar el trabajo continuo de recolección de asociaciones entre actores humanos y no-humanos. Por lo tanto, la metafísica dualista es reemplazada por una red de conectores y un conjunto de procedimientos (materiales, institucionales, procesuales, técnicos, etc.) para ir entrelazando poco a poco, con un arduo trabajo de “hormiga”, una “unificación potencial”, siempre disponible al desarme. El colectivo se puede definir como “mezcla de actores”, en el sentido de que estos tienen capacidad de incidir en el mundo, de provocar desplazamientos, de reordenar el conjunto de asociaciones (Ronis, 2016).

BIBLIOGRAFÍA

- Bernstein, R. (2013). *El giro pragmático*. Barcelona: Anthropos.
- Bialakowsky et al (2017). ¿Teorías sin teoría? Tras las huellas del primer pragmatismo en las perspectivas de Archer, Boltanski, Honneth y Latour. *Miriada*, V. 9 N. 13, 15-44.
- Boltanski, L. (2000). *El amor y la justicia como competencias: tres ensayos de sociología de la acción*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Dewey, J. (1993). *La reconstrucción de la filosofía*. Buenos Aires: Planeta.
- Durkheim, E. (1967). *Pragmatismo y sociología*. Buenos Aires: Editorial Schapire.
- Garfinkel, H. (2006). *Estudios en Etnometodología*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Hennion, A. (2016). From ANT to Pragmatism: A journey with Bruno Latour at the CSI. *History*, N. 47, 289-308.
- James, W. (2000). *Pragmatismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- James, W. (2009). *Un universo pluralista. Filosofía de la experiencia*. Buenos Aires: Cactus.
- Joas, H. (1993). *Pragmatism and Social Theory*. Chicago: Chicago University Press.
- Latour, B. (1984). *Les microbes: guerre et paix, suivi de Irréductions*. Paris: Editions A. M. Métailié et Association Pandore.
- Latour, B. (1993). Etnografía sobre un caso de “alta tecnología”: sobre Aramis. *Política y sociedad*, V. 14, N. 15, 77-97.
- Latour, B. (2004). *Politics of Nature. How to bring the sciences into Democracy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Latour, B. (2008a [1983]). “Dadme un laboratorio y conquistaré al mundo”. Versión Castellana, Ciencia, Tecnología y Sociedad, CTS, Organización de Estados Iberoamericanos.
- Latour, B. (2008b [2005]) *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Editorial Manantial.
- Latour, B. y Woolgar, S. (1995). *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- Nardacchione, G. (2011). El conocimiento científico y el saber práctico en la sociología pragmática francesa. Reflexiones sobre la sociología de la ciencia de B. Latour y la sociología política de L. Boltanski. *Apuntes de investigación del CECYP*, N. 19, 171-182.
- Ronis, M. (2016). Del dualismo naturaleza-sociedad a los ensambles humanos y no humanos. *Revista Diferencias*, V. 1 N. 3, 118-140. Recuperado de <http://www.revista.diferencias.com.ar/index.php/diferencias/article/view/74>
- Salinas, F. J. (2016). Pragmatic realism: an ontological inquiry. *Global Discourse. An Interdisciplinary Journal of Current Affairs and Applied Contemporary Thought*, N. 6, 8-21.
- Sheehy, B. (2019) Methodologies of Travel: William James and the Ambulatory Pragmatism of Bruno Latour. *Journal of Speculative Philosophy*, V. 33 N. 4, 571-589.
- Tarde, G. (2012). *Deseos, Creencias, Sociedades*. Buenos Aires: Cactus.
- Tarde, G. (2014). *Monadología y sociología*. Buenos Aires: Cactus.

SOBRE LOS AUTORES

Elías Molteni / m95elias@gmail.com

Estudiante avanzado en Sociología (UBA). Trabajó el proyecto PICT 2676/2014 “Agentes estatales, campesinos e indígenas en la reconfiguración de estatalidades y modos de vida en Jujuy” dirigido por Carlos Cowan Ros y Matías Berger. Integra el Grupo de Estudios Políticas Sociales y Emociones (GESPE-CIES), en el Instituto de Investigaciones Gino Germani. Fue becario de movilidad UBAINTE en la Universidad Nacional Autónoma de México (2019).

Tomás Speziale / tomasspeziale@gmail.com

Maestrando en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad (FFyL-UBA) Licenciado en Sociología, y estudiante avanzado en Ciencia Política (UBA). Es Ayudante de Primera de “Principales Corrientes del Pensamiento Contemporáneo”, Carrera de Ciencias de la Comunicación, Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Integra el Grupo de Estudios sobre Problemas Sociales y Filosóficos (GEPsyF) y el Grupo de Estudios sobre Problemas y Conceptos de la Teoría Sociológica (GEPyC/TS), en el Instituto de Investigaciones Gino Germani. Ha realizado intercambios académicos en la Universidad Autónoma de Madrid (2017), Indianapolis University-Purdue University Indiana (2018), Yale University (2019) y Universidad Nacional Autónoma de México (2019).



EL LUGAR DEL SABER DE LAS CIENCIAS SOCIALES EN EL SIGLO XXI FRENTE A LOS DESAFÍOS DE LA FÍSICA Y LA BIOLOGÍA*

AUTOR

Juan Jiménez Albornoz

Universidad Tecnológica Metropolitana

Cómo citar este artículo:

Jiménez Albornoz, J. (2020). El lugar del saber de las ciencias sociales en el siglo XXI frente a los desafíos de la física. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, N. 11, pp. 81-90.

* Presentado al III Congreso Latinoamericano de Teoría Social, Buenos Aires, 31 de Julio al 2 de agosto de 2019. Mesa 39. Perspectivas epistemológicas clásicas y contemporáneas en torno a las Ciencias Sociales.

Artículo

Recibido 11/09/2019

Aprobado 26/06/2020

RESUMEN

Si se compara la situación actual de las ciencias sociales con el apogeo del funcionalismo, en los 50 del siglo pasado, se aprecia una fuerte diferencia. En contraste con disciplinas seguras de sí mismas, cuya capacidad de construir conocimiento era reconocida en la sociedad, nos encontramos con disciplinas con importantes cuestionamientos internos a sus bases y con fuertes desafíos externos en torno a lo que sus saberes pueden aportar al conocimiento de la vida social. En este artículo nos centraremos en dos desafíos que provienen de otras disciplinas. En primer lugar, el resurgimiento de explicaciones biológicas de la vida social y, en segundo lugar, y quizás más nuevo, la aparición de estudios sobre lo social desde la física. Las ciencias sociales se pensaron en ocasiones en sus orígenes como física social, en la actualidad existe tal cosa como una física social, creada por practicantes de esa disciplina. La legitimidad social del saber de las disciplinas en ciencias sociales nunca se puede dar por descontada, y esto en la actualidad implica saber cómo responder a estos desafíos es relevante. Evitar la tentación de la defensa de los castillos disciplinares es un camino necesario para evitar la irrelevancia de las ciencias sociales.

PALABRAS CLAVE: CIENCIAS SOCIALES; DESAFÍOS; FÍSICA SOCIAL

ABSTRACT

If we compare the current situation of social sciences with the situation at the apex of functionalism, around the 50's of the past century, we can see a strong difference. Instead of disciplines sure of themselves, with an acknowledged ability to produce knowledge by society in general, we find now disciplines with strong internal questioning of their foundations and with strong external challenges about their utility for a better knowledge of social life. In this paper we will focus in two of these external challenges. In first place, we will analyse the resurgence of biological explanations of social life, and in the second place, and maybe newer, we will survey the emergence of studies of social life from physics. Sometimes in their origins, social sciences thought of themselves as a social physics, but nowadays there is such a thing as a social physics, generated by practitioners of that field. The legitimacy of the knowledge generated by social sciences can never be taken by granted, and therefore know how to answer to those current challenges is relevant. To avoid the temptation of a defence of disciplinary castles is a necessary way to avoid the irrelevance of social sciences.

KEY WORDS: SOCIAL SCIENCES; CHALLENGES; SOCIAL PHYSICS

1. INTRODUCCIÓN

Alrededor de la mitad del siglo pasado, en el apogeo del funcionalismo en los países centrales, el estatus de las ciencias sociales parecía estar relativamente seguro. Es plausible defender que sus pretensiones de conocimiento eran aceptadas en la sociedad, y una parte no menor de su lenguaje (el uso del concepto de rol o una idea neutral y amplia del concepto de cultura) había expandido su uso bastante más allá del interior de dichos campos. Cuando desde las ciencias sociales se criticaban las pretensiones de conocimiento de otras disciplinas, pensemos en la crítica que, desde la antropología se había realizado a diversos “falsos universales” la crítica de Margaret Mead a Freud, por ejemplo, ella era influyente y aceptada. Hacia 1981 uno de los paleontólogos más famosos de la época, y muy influyente como divulgador de dicha disciplina, Stephen Jay Gould, podía publicar *The Mismeasure of Man* planteando como las visiones biológicas de las diferencias entre los seres humanos habían estado plenamente equivocadas.

No es esa la situación en la actualidad. Desde fuera de las ciencias sociales (y en particular, desde fuera de aquellas que han mantenido un mayor contacto con la tradición de las humanidades, la situación en economía ha seguido otras dinámicas) se han generado dudas sobre el valor del conocimiento de las ciencias sociales, y ha adquirido progresivamente más fuerza la intrusión de otros saberes desde fuera de dichas disciplinas.

Estas dudas no ocurren sólo en lo relativo a las discusiones al interior de los campos científicos, sino también impactan en la cultura contemporánea en general. Hay un motivo por el cual, para usar un ejemplo reciente, un resultado sobre el ADN de alrededor de 10 esqueletos que fue interpretado en términos de su pertenencia a los filisteos es usado en un *tweet* del primer ministro de Israel el 7 de julio de 2019. Allí se plantea que un estudio (usando datos de ADN de restos humanos en un sitio filisteo en la ciudad de Ashkelon) confirma algo que aparece en la Biblia, que el origen de los filisteos está en el sur de Europa¹. La biología fundamentaría un relato histórico, que mostrarían la verdad de éste, y por ello resultaban de interés y de utilidad para dicho actor. El traspaso de un dato biológico (ADN) a una inferencia sobre herencia cultural, realizado de manera casi automática, como algo evidente, es una muestra en concreto de esta expansión en la vida social de la explicación biológica de los hechos sociales. Así también está el uso, que la caída de los costos tecnológicos permite que se haya popularizado, del ADN como marcador de pertenencia a grupos: Para determinar el grado de pertenencia a un grupo definido cultu-

ralmente (ascendencia española por ejemplo) se usa como señal la presencia de ciertos marcadores genéticos². Para hablar de lo que sucede en la vida social ya no se requiere usar los saberes que producen las ciencias sociales.

Las ciencias sociales contemporánea se enfrentan entonces a un desafío sobre su pertinencia intelectual. La intención de este artículo es describir dos de esas discusiones, que provienen de disciplinas externas a las ciencias sociales que se encuentran social e intelectualmente bastante establecidas: la biología y la física. No se discute otro desafío, el que proviene de lo que se ha terminado por llamar *Data Science*, que genera otro tipo de asuntos y problemas (ver un examen reciente del *machine learning* para sociólogos en Molina y Garip, 2019). Si se quiere, si los primeros afectan de manera directa a la teoría social, el último afecta más bien a la vida profesional de quienes realizan ciencias sociales.

2. LA IRRUPCIÓN DE LA EXPLICACIÓN BIOLÓGICA DE LA VIDA SOCIAL

En primer lugar, analicemos la re-irrupción de un discurso biológico para hablar de la vida social: Entre varios ejemplos, se puede mencionar el estudio de Kruger y Neese (2006) para explicar la diferencia en comportamientos de riesgos entre hombres y mujeres; o el análisis de Blease (2015) para explicar la “depresión por Facebook” usando los esquemas conceptuales de la “herencia de la selección natural”, o Kendler et al (2016) mostrando una alta importancia de bases genéticas para consumo de drogas, alcohol y criminalidad. Esta irrupción de explicaciones biológicas no se reduce a quienes son practicantes de dichas disciplinas, sino también existe al interior de quienes estudian las ciencias sociales, en particular economistas. Por ejemplo, para explicar ciertas tendencias que se observan como universales, así la de una alta transferencia de la desigualdad en todas las sociedades junto a un movimiento a la media en el largo plazo, se plantea que la solución más natural es que ello se debe a una característica biológica (Clark, 2014: 136-140).

Se puede decir que el énfasis tradicional en mostrar la importancia de la explicación social a través de las diferencias entre culturas produce como reacción que cada vez que un análisis encuentra un universal o un invariante, se tiende entonces a poner ese rasgo fuera del campo de lo social. Es la estrategia que usan, para nombrar autores con preocupaciones y ubicaciones muy distintas, tanto Pinker en *The Blank Slate* (Pinker, 2002) o Chernilo en *Debating Humanity* (Chernilo, 2017): las ciencias sociales se equivocan o extralimitan cuando no dan cuenta de elementos universales, que

¹ El *tweet* disponible en <https://twitter.com/netanyahu/status/1147824702360100864?s=20>

² Varias empresas ofrecen este servicio como *My True Ancestry* o *AncestryDNA*. El hecho que iniciativas como estas existan, y tengan cierta viabilidad comercial, muestra que la definición biológica de grupos es algo que tiene cierta presencia en las sociedades actuales.

serían previos o independientes de lo social. La visión de la explicación social, que sería incapaz de dar cuenta de lo común, se transforma en un aliciente para el desarrollo de explicaciones biológicas: Cada vez que se encuentra algo universal habría que explicarlo fuera del ámbito social.

Este uso de explicaciones biológica se fortalece además a través de otros procesos. Así, las formas de razonamiento causal que usan las personas terminan asociándose a las formas bajo las cuales se piensa opera la influencia biológica: “Nuestra síntesis muestra cómo múltiples elementos que se sabe influyen el razonamiento causal, tales como la estabilidad, la inevitabilidad, la especificidad, la valencia moral, y la normalidad mapean a los cuatro elementos definidos del GEF” (marco esencialista genético, por sus siglas en inglés) (Lynch, 2019: 230, traducción del autor). Entonces el que una explicación genética parezca operar “interna” y directamente en su influencia, en contra de explicaciones como las ambientales que hacen uso de formas más complejas, facilita el que se use esa explicación; aun cuando se sabe que los genes —precisamente— no operan de formas sencillas y directas.

Ahora bien, el desafío que plantea la biología es uno conocido, no siendo la primera vez que se da esta irrupción. En principio ni siquiera debiera producir mayor conflicto: Los seres humanos, el centro del análisis social tradicional, son seres biológicos y negar eso es una afirmación inmediatamente falsa; y al mismo tiempo son seres culturales y sociales, con una dotación biológica que enfatiza esos elementos. Nada más biológico que la alimentación (es un hecho de nuestra biología que sin vitamina C nos da escorbuto, o que necesitamos tales calorías para subsistir dado nuestro metabolismo), y nada más cultural que ella (nuestros ancestros llevan cocinando algunos millones de años, y nada diferencia mejor entre culturas que los alimentos y las formas en que los cocinan). Más aún, si pensamos que lo que las ciencias sociales deben explicar son armazones institucionales más que comportamientos individuales (cómo las personas se mueven en esos armazones) una parte no menor del conflicto simplemente desaparece: incluso si todo la explicación del comportamiento tuviera una base genética (por ejemplo, capacidad de agresión) cómo ese comportamiento se integra en la sociedad (siguiendo con el ejemplo: es valorado o no, es premiado o castigado) depende de la armazón institucional y social (Jiménez, 2016: 367-369)³. Si, por ejemplo, la fuerza de las normas sociales se explica en un modelo evolucionario por el nivel de amenaza (el modelo del ejemplo es de Roos et al, 2015) el nivel de amenaza puede entenderse como algo social, y entonces se integra una explicación basada en conceptos de biología en un marco social de explicación.

Existe, entonces, interacción entre ambas dimensiones y no se pueden entender de manera independiente: Desde el conocido hecho que ciertos grupos desarrollaron capacidad para digerir lactosa de adultos debido a la existencia de una práctica cultural, el uso del ganado, o que la revolución industrial o el esfuerzo militar en la segunda guerra mundial (Tooze, 2006; Voth, 2001) dependieron en buena parte de la capacidad de entregar calorías a los trabajadores, sin la cual no tienen la energía para la producción requerida. Para seres altamente sociales, la cultura y la biología no pueden ser pensados de manera separada, los genes y la cultura co-evolucionan (Gintis, 2017).

La blanda afirmación de coexistencia anterior no deja de esconder profundas durezas prácticas. En ciencias sociales se suele defender una concepción a-biológica del ser humano; y al mismo tiempo los biólogos suelen usar una concepción a-cultural y a-social. Más aún, muchas veces hacen uso tácito en sus estudios de categorías sociales, que sólo posteriormente —en una fase subsiguiente del campo— pasan a ser criticadas, como lo ha hecho notar Duster (2015), pero siempre piensan de su situación presente que sus resultados están librados de todo influjo cultural.

En todo caso, lo central en torno a la relación biología-ciencias sociales es lo mismo que enfatizaremos en relación con las ciencias físicas: Una mera negación defensiva, o la nula discusión incluso si no se niegan entre sí, frente a los nuevos resultados no es lo que se requiere para hacer avanzar el conocimiento; sino más bien se requiere involucrarse en lo que estas disciplinas nos traen. Para usar el ejemplo de Duster antes citado, si se quiere que el conocimiento genómico se integre en una adecuada comprensión de la vida social, se requiere precisamente la conexión de la investigación social con la biológica. No estará de más mencionar, en torno a la importancia de este involucramiento, que las ciencias evolucionarias del comportamiento en sí mismas citan más a las ciencias del comportamiento que a la propia biología evolucionista (Machery y Cohen, 2012), y ello es relevante para analizar la relación de esos estudios con la ciencia social.

A pesar de todas las tensiones en la relación, hay posibilidades de una influencia mutua positiva: Desde el uso por Maynard-Smith (1982) de la teoría de juegos en biología hasta discusiones recientes sobre el posible uso de las técnicas desarrolladas para redes sociales humanas para profundizar el conocimiento de las redes sociales de otros animales (Krause, James, Franks, y Croft, 2015: 214), existe un espacio ya constituido para una relación más fructífera que la mera contraposición; y no redundaría en favor de la sociología, el que no pocas veces la iniciativa para una mejor conexión provenga de la biología.

En cualquier caso, aunque para nada quisiéramos negar la importancia del discurso desde la biología, nos interesa más bien analizar al otro desafío al cual nos referimos: La aparición de una importante literatura sobre la vida social

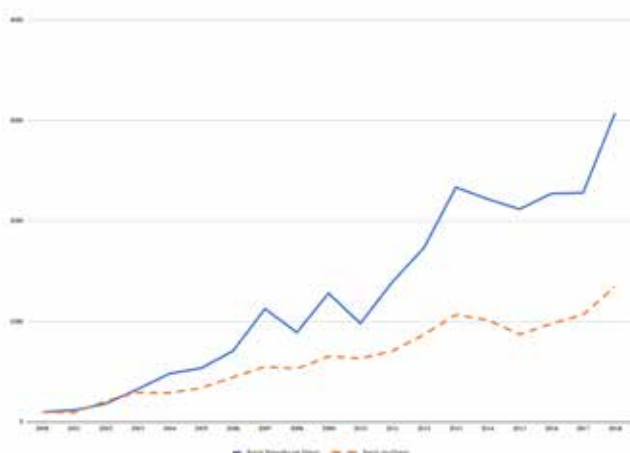
3 En otro contexto, Reed (2017: 23) hace un punto similar.

escrita por físicos y publicada en sus respectivas revistas. Esto porque representa un desafío nuevo para las ciencias sociales, producido por una disciplina que tiene un alto prestigio y una fuerte confianza en sí misma. Es un emplazamiento de un tenor distinto al cual las ciencias sociales están acostumbradas o al que ya hubieran respondido.

3. EL DESARROLLO DE LA FÍSICA DE LO SOCIAL

El análisis de la vida social escrito por físicos ha pasado de ser virtualmente inexistente a adquirir relevancia a lo largo de este siglo. Si se usa la *Web of Science* de Thomson-Reuters y se realizan las búsquedas correspondientes se encuentran los datos que muestra la Figura 1: Un aumento considerable de textos con tema “redes sociales” o simplemente “social” en física. Crecimiento que resulta es bastante superior a los respectivos crecimientos disciplinares. Usando el año 2000 como línea base el 2018 en Redes Sociales (en Física) alcanzamos 3.073, en Social (en Física) 1.347, mientras que en Física en general es 163 y Sociología 196.

Crecimiento textos de Física Social 2000-2018.
Base 100: Año 2000



Fuente: Elaboración personal sobre resultados de búsquedas en Web of Science.

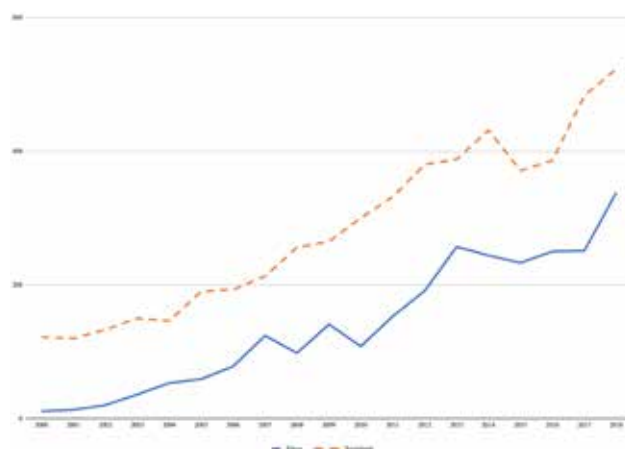
¿En términos absolutos que quiere decir lo anterior? Se pasa de un total de 11 artículos de redes sociales en Física o de 38 como tema social en la misma disciplina el año 2000, a un total de 338 y 512 documentos respectivamente el año 2018. El número de artículos puede parecer, quizás, no tan relevante, pero no estará de más destacar que de números casi inexistentes a principios de siglo estamos en la actualidad con una literatura no despreciable. De todas formas, se puede puntualizar que los textos publicados en física sobre redes sociales representan un número equivalente al 3,2% de todos los textos de sociología registrados en Thomson-Reuters; y los textos con tema social en física equivalen a un 4,9% de todos los registros de sociología. Muchos textos de sociología no están en esa base, y por lo tanto esos números

sobrerrepresentan el peso de esta producción, pero estamos ante una tendencia que ya es relevante en comparación con la producción global de la disciplina.

Si nos concentramos en redes sociales, el tópico de mayor interés por parte de los físicos, nos encontramos que se observa un fuerte aumento de la cantidad de documentos sobre el tópico durante este siglo (ver Figura 2) en ambas disciplinas. Este crecimiento ha implicado que los textos en física sobre redes sociales representaban alrededor del 10% de los de sociología sobre el mismo tema a principios de siglo, y alcanzan ya entre el 50% y el 65% en los años 2014-2018.

Éstos son sólo algunos datos para mostrar algo muy claro: El estudio de la vida social, tradicionalmente disputado entre sólo las ciencias sociales, tiene hoy nuevos actores⁴.

Número de Textos de Redes Sociales 2000-2016



Fuente: Elaboración personal sobre resultados de búsquedas en Web of Science.

Para observar lo que implica esta irrupción en su relación con la sociología, puede resultar útil revisar este impacto en términos temáticos y de contenido, manteniendo el foco del análisis en las redes sociales. Freeman (2011), al revisar la incorporación de los físicos en este campo, obtiene los siguientes hechos básicos: Primero, que los físicos se incorporaron al tema sin conexión con la literatura sociológica, “reinventando la rueda” en varios casos. Segundo, que, a pesar de lo anterior, efectivamente su ingreso trajo una revolución, tanto en el sentido cuantitativo como en muchos aportes que eran genuinamente nuevos. Tercero, que la reacción inicial de la sociología fue de rechazo al hecho que los físicos se incorporaran al tema sin tomar en cuenta los aportes de la ciencia social, algo que también hizo notar Bonacich (2004) en su revisión. Cuarto, que posteriormente al rechazo e incomprensión inicial, se ha dado un proceso

⁴ Los datos están disponibles en el siguiente link <https://docs.google.com/spreadsheets/d/1ptV8CIUXb-sVvYrw1YQwqbokS9Zpt-rvxfx218hSXrA/edit?usp=sharing>

de *rapprochement* entre ambos campos con invitaciones a conferencias de la otra disciplina y publicaciones cruzadas⁵; o revisiones de esa literatura para beneficio de sociólogos (Crossley, 2008).

Un examen más atento de algunos de los textos que iniciaron esta aproximación de analizar las redes sociales desde la física, como el modelo de Watts del mundo pequeño (Watts, 1999; Watts y Strogatz, 1998) o la idea de Barabási (2002) sobre redes libres de escala (*scale free networks*), nos entrega pistas al respecto. Ambos textos, contra Freeman (2011), en sus antecedentes discuten literatura de ciencias sociales (Watts 1999: 12-23; Barabási 2002: 25-44); y en ambos casos, y esto se repite en otros textos de física, el análisis se centra en textos más clásicos, como el experimento de Milgram sobre los seis grados de separación o el artículo de Granovetter sobre *The Strength of Weak Ties* que en más recientes. En todo caso, al menos Watts no reduce sus citas a esos textos y el libro citado de Barabási es más de divulgación y menos técnico. Al mismo tiempo, no es raro encontrar textos de esta producción física muy citados (por ejemplo, Gao, Buldyrev, Stanley, y Havlin, 2012, que recibió 114 citas en menos de 3 años o Wang, Szolnoki, y Perc, 2012, con 70 citas en el mismo periodo) donde no hay prácticamente referencias a artículos de ciencias sociales. En este sentido, si bien hay referencias algo rituales, falta una integración más clara de la literatura de ciencias sociales al respecto (Perc et al., 2017, hacen el mismo reclamo). Sigue pasando que en varias ocasiones uno encuentra —con otra terminología y otro instrumental, más preciso, en cualquier caso— las *mismas* discusiones que anteriormente se habían dado en ciencias sociales (por ejemplo, sobre dinámicas de cooperación).

Aunque algunos de los elementos de conflicto y de distancia quizás no tengan demasiada importancia —reclamar porque otras disciplinas entran en el propio campo es natural como primera reacción— hay otros que resultan más interesantes: Que en un área donde existían puntos de contacto, y donde ya existía una cierta relevancia del formalismo matemático, ocurriera que la incorporación de los físicos trajera cambios importantes al campo es indicativo del hecho que sus preocupaciones y modos de análisis son lo suficientemente distintos para que, incluso tras decenas de años de trabajo en las ciencias sociales sobre un tema en particular, como el del mundo pequeño, la primera incorporación de físicos al tema (Watts y Strogatz, 1998) implicara un aporte importante: En dicho caso, fue un aporte compuesto por un análisis del tipo de topología que requiere que este fenómeno ocurra, preocupación que no se había realizado desde las ciencias sociales. Es otra mirada la que se incorpora.

Cabe por lo tanto recalcar que los marcos conceptuales y analíticos que usan para estudiar estos temas poco deben a las ciencias sociales. Y es el uso de esos marcos de análisis distintos por practicantes de estas ciencias lo que diferencia lo que ocurre en la actualidad de otras versiones de la idea de una física de lo social: Donde antes se aplicaban por analogía los métodos de la física y eran realizados por practicantes de ciencias sociales; nos encontramos ahora con un uso directo del instrumental conceptual de la física por parte de sus mismos practicantes.

Estos textos desde la física observan que las ciencias sociales han descubierto un tema interesante (por ejemplo, puentes entre grupos en Granovetter) pero no perciben teoría o modelos que permitan comprender en profundidad estos temas desde las ciencias sociales. Luego, no permiten hacer las preguntas relevantes, por ejemplo: ¿cómo se generan este tipo de estructuras de red? ¿Qué consecuencias tiene la existencia de esas estructuras para entender diversas dinámicas? Estas son el tipo de preguntas a las cuales se abocaron desde un inicio los físicos. Más en general, su esfuerzo consistió en generar modelos formales para describir y explicar estas estructuras y explorar sus consecuencias (por ejemplo, en lo relativo a dinámicas de dispersión de enfermedades, Watts, 1999: 165-180; Barabási, 2002: 131-142, asunto que ya había sido abordado en ciencias sociales). Es esta preocupación por las dinámicas lo que plantea la revolución indicada por Freeman (2011), y resulta algo ausente en el manual de análisis de redes sociales más clásico, el de Wasserman y Faust (1994), que era, precisamente, anterior a esta incorporación.

En las reseñas de la literatura física sobre la vida social aparece esta preocupación por modelos y dinámicas (y, en ese sentido, esa preocupación conjunta por modelos dinámicos la diferencia con la sociología, donde la idea de modelación formal y la idea de dinámica no han estado usualmente de la mano). Castellano, Fortunato, y Loreto (2009) al revisar la literatura de física estadística sobre dinámicas sociales plantean que:

En los fenómenos sociales los constituyentes básicos no son partículas sino seres humanos y todo individual interactúa con un número limitado de pares, usualmente en número muy bajo comparado con el total de personas en el sistema. A pesar de ello, las sociedades humanas se caracterizan por sorprendentes regularidades globales. Existen transiciones del desorden al orden, como la formación espontánea de un lenguaje/cultura común o la emergencia de consensos sobre temas específicos. Existen ejemplos de escalamiento y de universalidad. Estos fenómenos macroscópicos naturalmente llaman por una aproximación de física estadística a comportamiento social, i.e., el intento de comprender las regularidad de gran escala como efectos colectivos de la interacción entre individuos (*single individuals*), considera-

⁵ Por ejemplo, sociólogos publicando en revistas de física (Uzzi, 2008) y físicos publicando en revistas de sociología (Kossinets y Watts, 2009).

dos como entidades relativamente sencillas (Castellano et al., 2009: 591, traducción del autor)⁶.

Reseñas más recientes realizan la misma observación (Perc et al., 2017). Así, al hablar de la cooperación reconociendo la relevancia (y usando) la literatura de las ciencias sociales, a la hora de comprender teóricamente estos temas, lo que se hace es abstraer y generalizar las dinámicas de un modelo formal, las cuales son observadas en términos de lo que indican en términos de conocimiento generalizable (y generalizado). En ese caso, la física fuera de equilibrio y las teorías de comportamiento colectivo de *partículas* son las bases del análisis; y conceptos básicos de la física estadística (como las transiciones de fase) cruciales para comprender la dinámica. De hecho, resulta de interés que uno de los elementos que se arguye para mostrar la utilidad y relevancia de la aproximación es la teoría de juegos evolutivos (que fue, como ya indicamos, una instancia previa de colaboración disciplinar, en ese caso con la biología): La utilidad para comprender la vida social de mirar fuera de las disciplinas de la vida social se prueba recordando otro caso donde eso ya ha sucedido. También se replica algo que muestran otras revisiones de literatura: Se reconocen aportes de las ciencias sociales, pero no tanto al nivel de modelamiento (o sea de la comprensión teórica) sino más bien al nivel de los resultados empíricos a explicar. A lo más, se requiere incrustar (*to embed*) esos aportes.

La idea general entonces es establecer algunas variables que sinteticen el comportamiento de un sistema, cuyas dinámicas dependen de sus interacciones; y buscando que los modelos al menos den cuenta de algunos atributos básicos de los sistemas modelados. Más aún, encontramos un énfasis constante en la generalización de los resultados, algo que va en contra de algunos de los instintos más básicos de muchos de los practicantes de las ciencias sociales, enfatizadores perpetuos de la diferencia. El mismo instrumental usado para otros casos se reutiliza para analizar la vida social en general: Así, se nos dice que al igual que muchas otras, las dinámicas de redes sociales son dinámicas de osciladores sincronizados (Rodrigues, Peron, Ji, y Kurths, 2016). Siguiendo con el ejemplo de redes sociales: no es tanto la irrupción de la física en el estudio de redes sociales, como la emergencia de un saber (sobre redes) que es genérico y del cual las redes donde interactúan seres humanos son un caso en particular.

Bajo esta idea, hay tal cosa como ciencia social (y ella se fortalece en la medida en que es trabajada por físicos o al menos usando su instrumental analítico de forma directa), la vida social es susceptible de análisis científico; pero no

es claro que exista tal cosa como teoría social, una teoría específica y distinta para comprender la vida social.

4. LA RELEVANCIA DE LOS EMPLAZAMIENTOS EXTERNOS

Cuando en la biología, y en particular en las ciencias físicas, se desarrolla una pregunta por la social lo que se genera es una forma de acercarse a estos fenómenos que se aleja y entra en conflicto (en el caso de la biología) o más bien ignora (como en la física) la producción de las ciencias sociales. Ello implica, en la práctica, una pérdida de prestigio y de relevancia de lo que las disciplinas de las ciencias sociales han podido aportar a la comprensión de la vida social.

Esta coyuntura representa un desafío para la sociología: La aparición del interés en sus temas por parte de otras disciplinas, y en particular por una que tradicionalmente se percibe a sí misma como la reina de las ciencias y con clara mayor seguridad y prestigio (no por nada ciencias y ciencias naturales pueden usarse como sinónimo), es importante para comprender los usos y relevancia intelectual de la sociología. Pensemos en la actitud que se trasunta en la siguiente declaración, cuyo contexto es el análisis de sistemas complejos a través de herramientas de redes, y una defensa de la oportunidad, y el papel, que representa ello para la física:

Esta metodología inspirada en datos es un cambio importante comparado con análisis previos en sistemas complejos. De hecho, en una revisión de los diez *papers* más influyentes en complejidad sería difícil encontrar uno que se construya directamente en datos experimentales. Por el contrario, entre los diez *papers* más citados en teoría de redes, sería difícil encontrar uno que no se base directamente en evidencia empírica (Barabási, 2012: 15, traducción del autor).

¿Qué dice ese texto? Que existe una nueva forma de mirar fenómenos que resulta claramente superior, por razones muy tradicionales, a aproximaciones previas. Luego continúa planteando que es la física la que puede ocupar posiciones importantes en ello, precisamente por el carácter que impone a la investigación.

Cómo las ciencias sociales se relacionen con esta mirada afectará de manera relevante las dinámicas del campo en el futuro. Lo que habría que evitar es la reacción simplemente defensiva. La defensa de los castillos disciplinares no parece ser una respuesta adecuada. Se puede defender que en varios de estos casos hay una producción de cierto interés (particularmente en el caso de la física, pero incluso cuando se supera la mera oposición hay también elementos interesantes desde la biología). Pero más importante que ello es otro elemento: Las ciencias sociales no son equivalentes al estudio, ni siquiera al estudio sistemático y analítico, de la vida social. Reflexiones relevantes y fructíferas existieron *antes* de las ciencias sociales. Existirán reflexiones relevan-

⁶ La aproximación de agentes tiene bastantes temas comunes en este sentido. Ahora bien, lo que en sociología es a lo más reciente y caracteriza a una parte de la disciplina, en física es estándar —lo que quiere decir además que existen herramientas conceptuales establecidas para ello.

tes sobre la vida social *después* de las ciencias sociales. Más que defender las disciplinas *qua* disciplinas, lo importante es observar que de lo que ellas han dicho sigue siendo relevante de ser dicho, y determinar cómo, en el tiempo actual y dadas las circunstancias en las que vivimos, esos saberes todavía pueden decir cosas, y pueden integrarse a esos nuevos saberes, más allá de quienes los digan o de en qué tradición se inserten.

Una falta de respuesta de las ciencias sociales frente a estos desafíos puede que no tenga muchas consecuencias para la práctica y operación de dichas disciplinas, para su vida como profesión. Sigue siendo cierto que las ciencias sociales son parte intrínseca del funcionamiento de las prácticas de las sociedades modernas (Ramos Zincke, 2012, 2014). Pase lo que pase, probablemente siga siendo útil realizar, por ejemplo, encuestas de opinión pública o encuestas de empleo —con sus específicas preocupaciones técnicas y operaciones prácticas (ver, para el caso concreto de las mediciones de pobreza y cómo la política pública se engarza con la investigación, Ramos Zincke, 2016). En algún sentido, todo seguiría de manera normal. Los desafíos que provienen de la *data science* afectan a la profesión de las ciencias sociales, pero en principio sus practicantes pueden usar estas herramientas, del mismo modo que usaron las herramientas tradicionales de la estadística; y en cualquier caso, de fracasar dicha incorporación, de todas formas habría lugar para el saber tradicional: Sigue existiendo espacio que queda fuera de las herramientas de registro de la vida que se generan en la actualidad (no todo intercambio queda en el dato administrativo, no toda interacción en las redes sociales *online* y así sucesivamente).

Una actividad que efectivamente es parte de la operatoria del mundo social contemporáneo no puede declararse simplemente inútil. Sin embargo, ¿ello es suficiente? La investigación administrativa de la que hablamos es claramente compatible con cierta vacuidad intelectual, y para ella no resulta necesario el andamiaje intelectual que proporcionan las ciencias sociales. Luego, ese uso práctico sigue sin sustentar una pertinencia intelectual de dichas disciplinas.

No responder al desafío de la biología y la física tiene consecuencias en términos de las ciencias sociales como labor intelectual. Los estudios realizados por sus practicantes pueden que sigan teniendo sentido o al menos sigan realizándose como parte de la rutina operacional de diversas organizaciones; pero las ciencias sociales como un campo que intenta comprender la vida social, y tiene tradiciones de pensamiento específicas sí puede encontrarse en problemas. La relevancia intelectual de estas disciplinas es lo que finalmente está en juego; y ellas bien podrían reducirse a un saber útil y práctico, una técnica de administración, pero desprovistas de cualquier interés para una comprensión de la realidad.

La falta de respuesta a los desafíos del estudio social desde las ciencias naturales bien podría condenar a las cien-

cias sociales a ser sólo una contabilidad o un periodismo social.



BIBLIOGRAFÍA

- Barabási, A.-L. (2002). *Linked*. Cambridge, Mass: Perseus.
- Barabási, A.-L. (2012). The network takeover. *Nature Physics*, 8 (1), 14--16.
- Blease, C. (2015) Too Many "Friends", Too Few "Likes"? Evolutionary Psychology and "Facebook Depression". *Review of General Psychology*, 19 (1), 1-13
- Bonacich, P. (2004). The Invasion of Physicists. *Social networks* 26(3), 285--288.
- Castellano, C., Fortunato, S., y Loreto, V. (2009). Statistical physics of social dynamics. *Reviews of Modern Physics*, 81 (2), 591-646.
- Chernilo, D. (2017). *Debating Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clark, G. (2014). *The Son also Rises*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Crossley, N. (2008). Small-World Networks, Complex Systems and Sociology. *Sociology*, 42 (2), 261-277.
- Duster, T. (2015). A post-genomic surprise. *British Journal of Sociology*, 66(1), 1-27.
- Freeman, L. C. (2011). The Development of Social Network Analysis -with an Emphasis on Recent Events. En J. Scott y P. Carrington (Eds.), *The Sage Handbook of Social Network Analysis* (pp. 26--39). Londres: Sage.
- Gao, J., Buldyrev, S., Stanley, H. E., y Havlin, S. (2012). Organizing Flexibility: The Flexible Firm in a New Century. *Nature Physics*, 8 (1), 40--48.
- Gintis, H. (2017). *Individuality and Entanglement*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Jiménez, J.I. (2016) *Tres investigaciones sobre la pertinencia de la sociología*. (Tesis de Doctorado) Universidad de Chile, Santiago.
- Kendler, K., Ohlsson, H., Edwards, A., Lichtenstein, P., Sundquist, K., y Sundquist, J. (2016) A novel sibling-based design to quantify genetic and shared environmental effects: application to drug abuse, alcohol use disorder and criminal behaviour. *Psychological Medicine*, 46 (8), 1639-1650
- Kossinets, G., y Watts, D. J. (2009). Origins of Homophily in an Evolving Social Network. *American Journal of Sociology*, 115 (2), 405--450.
- Krause, J., James, R., Franks, D. W., y Croft, D. P. (2015). Animal social networks: General conclusions. En J. Krause, R. James, D. W. Franks, y D. P. Croft (Eds.), *Animal Social Networks* (p. 211-214). Oxford: Oxford University Press.
- Kruger, DJ y Nesse RM (2006) An evolutionary life history understanding of sex differences in human mortality rates. *Human Nature*, 74 (1): 74-97
- Lynch, K., Morandini, J., Dar-Nimrod, I., y Griffiths, P. (2019) Causal Reasoning About Human Behavior Genetics: Synthesis and Future Directions. *Behavior Genetics*, 49 (2): 221-234
- Machery, E., y Cohen, K. (2012). An Evidence-Based Study of the Evolutionary Behavioral Sciences. *British Journal of Philosophy of Science*, 63, 177--226.
- Maynard-Smith, J. (1982). *Evolution and the Theory of Games*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Molina, M. y Garip, F. (2019). Machine Learning for Sociology. *Annual Review of Sociology*, 45: 27-45
- Perc, M. M., Jordan, J., Rand, D., Wang, Z., Boccaletti, S., y Szolnoki, A. (2017). Statistical physics of human cooperation. *Physics Reports*, 687, 1-51.
- Ramos Zincke, C. (2012). *El ensamblaje de ciencia y sociedad* Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Ramos Zincke, C. (2014). Datos y relatos de la ciencia social como componentes de la producción de realidad social. *Convergencia* (66), 151-177.
- Ramos Zincke, C. (2016). *La producción de la pobreza como objeto de gobierno*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Reed, I. A. (2017). On the very idea of Cultural Sociology. En C. Benzecry, M. Krause y I. A. Reed (Eds.), *Social Theory Now* (pp. 18-41). Chicago: Chicago University Press.
- Rodrigues, F., Peron, T., Ji, P., y Kurths, J. (2016). The Kuramoto Model in Complex Networks. *Physics Reports*, 610, 1-98.
- Roos, P., Gelfand, M., Nau, D., y Lun, J. (2015) Societal threat and cultural variation in the strength of social norms: An evolutionary basis. *Organizational behaviour and human decision processes*. 129: 13-23
- Tooze, A. (2006). *The Wages of Destruction. The making and breaking of the Nazi Economy*. Londres: Penguin.
- Uzzi, B. (2008). A social network's changing statistical properties and the quality of human innovation. *Journal of Physics A: Mathematical and Theoretical* 41 (22), 224023.
- Voth, H.-J. (2001). *Time and Work in England 1770-1830*. Oxford: Clarendon Press.
- Wang, Z., Szolnoki, A., y Perc, M. (2012). Evolution of public cooperation on interdependent networks: The impact of biased utility functions. *Europhysics Letters*, 97 (48001).

Wasserman, S., y Faust, K. (1994). *Social Network Analysis. Methods and Applications*. Cambridge: Cambridge University Press.

Watts, D. J. (1999). *Small Worlds*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Watts, D. J., y Strogatz, S. (1998). Collective dynamics of “small-world” networks. *Nature*, 393, 440--442.

SOBRE EL AUTOR

Juan Jiménez Albornoz / j.jimeneza@utem.cl
Universidad Tecnológica Metropolitana

Sociólogo de la Universidad de Chile, Doctor en Ciencias Sociales por la misma universidad. He publicado *La Construcción del Conocimiento Sociológico* (Ediciones Universidad de la Frontera, 2018) y diversos artículos sobre temas de epistemología y teoría de ciencias sociales.



EXPERIENCIA Y SUBJETIVIDAD EN LA SOCIO-ANTROPOLOGÍA DE P. BOURDIEU

CLAVES PARA PENSAR LA SUBJETIVIDAD NEOLIBERAL

AUTOR

Mariscal, Cintia Lucila

IIGG-FOSC-UBA

Cómo citar este artículo:

Mariscal, C. (2020). Experiencia y subjetividad en la socio-antropología de P. Bourdieu. Claves para pensar la subjetividad neoliberal. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, N. 11, pp. 91-102.

Artículo

Recibido 20/12/2019

Aprobado 15/10/2020

RESUMEN

La pregnancia de Argelia en la sociología de Bourdieu, su carácter instituyente o paradigmático, habilita a unir los elementos que en general son tomados de forma aislada. Por un lado su preocupación por el neoliberalismo —propia de sus últimos trabajos— y, por el otro, las herramientas que nos otorgan sus primeras investigaciones antropológicas y permiten dar cuenta de las formas de adhesión subjetiva al mundo social. En efecto, hay cierto acuerdo al afirmar que el neoliberalismo es algo más que un nuevo ciclo de acumulación del capital, algo más que un modelo económico, en la medida en que supone una verdadera producción de subjetividades, modelando expectativas y deseos, formas de conciencia del tiempo y colocando al individuo como garante casi exclusivo de su porvenir.

El siguiente trabajo se propone dar cuenta de algunos aspectos centrales del tratamiento que Bourdieu hace de la experiencia y la subjetividad en sus trabajos sobre la Cabilia a los efectos de identificar allí claves de intelección para la comprensión de las adhesiones subjetivas al orden social, que se revelen productivas para pensar las formas contemporáneas de subjetividad, atravesadas por la organización neoliberal de la experiencia.

PALABRAS CLAVE: EXPERIENCIA; SUBJETIVIDAD; NEOLIBERALISMO; SOCIO-ANTROPOLOGÍA

ABSTRACT

The pregnancy of Algeria in Bourdieu's sociology and its instituting or paradigmatic character, enables to unite elements that generally are isolated. In one hand, his concern for neoliberalism —characteristic of his latest work— and, in the other, the tools that his first anthropological research give us and allow to account for de the forms of subjective adherence to the social world. Indeed, there is some agreement in stating that neoliberalism is something more than a new cycle of capital accumulation, something more than an economic model, insofar as it supposes a true production of subjectivities, modeling expectations and desires, forms of consciousness, and time and placing the individual as an almost exclusive guarantor of their future.

The following article proposes to account for some central aspects of Bourdieu's treatment of experience and subjectivity in his research on Kabylia in order to identify keys of intellection to understand adherence to the social order that are revealed productive to think the contemporary forms of subjectivity, crossed by the neoliberal organization of the experience.

KEY WORDS: EXPERIENCE; SUBJECTIVITY; NEOLIBERALISM; SOCIO-ANTHROPOLOGY

INTRODUCCIÓN

La estadía de Bourdieu en Argelia a mediados de la década del cincuenta produce un clivaje en su trayectoria intelectual. Por un lado, en la medida en que a partir de entonces el joven filósofo se aleja de su disciplina de formación para dedicarse a la antropología y a la sociología. Por otro, en cuanto Argelia le brinda las matrices de temas y problemas que impulsarán desde sus primeros hasta sus últimos trabajos.

En efecto, hacia finales de la década del cincuenta y principios de los sesenta, Bourdieu comienza a elaborar sus conceptos principales ante la exigencia de comprender la sociedad argelina —principalmente en la zona de la Cabilia— y las transformaciones producidas por la dominación colonial y la guerra independentista. Por entonces, algunos de sus interrogantes principales versarán sobre la eficacia de los hábitos en la reproducción de los comportamientos, las dificultades en la adaptación a las profundas transformaciones acontecidas, el lugar del honor en la lógica de los intercambios y las formas simbólicas y personalizadas del poder y la dominación. Interrogantes estos que, posteriormente, darán lugar al desarrollo de su teoría de la dominación simbólica y a una especial atención al fenómeno de la corporalidad. Este “paradigma antropológico Kabil” (Addi, 2000) nos coloca frente a un Bourdieu especialmente atento en la descripción de la experiencia vivida de los argelinos: atento a sus comportamientos, deseos, expectativas, a la comprensión de las formas de conciencia del desempleo, la guerra, la colonización y el tiempo. Es también éste un momento de toma de posiciones políticas e intelectuales que irán forjando su concepción de la sociología, a la que pretendía otorgarle un estatuto científico, sin por ello desgarrar sus vínculos con el compromiso político de los intelectuales. Sin embargo, enfrentado con las lecturas que la izquierda francesa hacía de la situación argelina y con la figura de intelectual comprometido a lo Sartre, Bourdieu irá estableciendo las coordenadas para una nueva relación entre la sociología y la política que lo llevará muchos años después a elaborar una nueva concepción del compromiso intelectual, como se verá reflejado hacia la década del noventa en su crítica al neoliberalismo.

La pregnancia de Argelia en la sociología de Bourdieu, su carácter instituyente o paradigmático, habilita a unir los extremos de su trayectoria intelectual, interrogar su preocupación por la avanzada neoliberal prestando atención a las herramientas que nos otorgan sus primeros estudios, en particular aquellas que nos permiten dar cuenta de las formas de adhesión subjetiva al mundo social. En efecto, hay cierto acuerdo al afirmar que el neoliberalismo es algo más que un nuevo ciclo de acumulación del capital, algo más que un modelo económico, en la medida en que supone una verdadera producción de subjetividades, modelando expec-

tativas y deseos, formas de conciencia del tiempo y colocando al individuo como garante casi exclusivo de su porvenir.

En lo que sigue, nos proponemos dar cuenta de algunos aspectos centrales del tratamiento que Bourdieu hace de la experiencia y la subjetividad en sus trabajos sobre la Cabilia a los efectos de identificar claves de intelección para la comprensión de las adhesiones subjetivas al orden social, que se revelen productivas para pensar las formas contemporáneas de subjetividad atravesadas por la organización neoliberal de la experiencia.

BOURDIEU EN ARGELIA: UNA INTERROGACIÓN SOBRE LA EXPERIENCIA

Bourdieu cumplió con el servicio militar en Argelia entre 1956 y 1958. La guerra independentista que atravesaba ese país tenía por propósito desarrollar una “Argelia para los argelinos” terminando con la colonización francesa que se extendía desde 1830. Es entonces en tiempos de guerra que Bourdieu deviene sociólogo interesándose principalmente por las transformaciones a las que se encontraba expuesta la sociedad argelina. El afán de comprender las consecuencias de la dominación colonial —a la vez económica y cultural— dio lugar a un conjunto de interrogantes que le permitieron forjar las bases de lo que posteriormente sería su teoría de la práctica y de la dominación simbólica. La experiencia argelina pone de manifiesto que desde muy temprano la sociología de Bourdieu se caracterizó por establecer vínculos estrechos entre la ciencia y la política, aunque estos no siempre hayan sido declarados abiertamente.

El propio sociólogo reconoce que, por entonces, consideraba su dedicación a la sociología y a la etnología como algo provisorio. Una suerte de *impasse* en su carrera de filósofo que haría las veces de una “labor de pedagogía política” (Bourdieu, 2006: 61). *Impasse* que, sin embargo, no sólo le significó “una ruptura decisiva con la experiencia escolar” (Bourdieu, 2006:58), sino que modificó definitivamente sus proyectos académicos. Estudiar la sociedad argelina era un modo de transformar la actitud intelectual caracterizada por el distanciamiento social y mental respecto del mundo, al tiempo que un esfuerzo de objetivación al que pretendía otorgarle estatuto científico, sin por ello dejar de ser a la vez un proceso de formación política.

Sin embargo, es cierto que la exigencia de hacer de la sociología una ciencia como todas la demás —sostenida por Bourdieu desde sus primeros trabajos como sociólogo— por momentos lo aproximó a una idea de neutralidad axiológica que progresivamente irá desapareciendo de su obra. Cuestión que, como observa Martín Criado (2006) en su extenso estudio introductorio a *Sociología de Argelia*, se la puede identificar en las transformaciones que el sociólogo produjo en el curso de las reediciones de ese libro. Publicado por primera vez en 1958, *Sociología de Argelia* será reedita-

do dos veces más en 1961 y 1963. Versiones estas en las que desaparece una suerte de “llamado a la imparcialidad y a la objetividad como únicos inspiradores legítimos de la investigación” (Martín Criado, 2006: 43).

Por entonces, Bourdieu afirmaba que

[o]tra intención distinta que la de sacar a la luz el proceso que ha conducido al estado actual no ayudaría en nada al desinterés y la imparcialidad que deben inspirar estas investigaciones. La constatación objetiva y sobria no es una dimisión ni una evasión cuando lleva a tomar conciencia de hecho que, al ser humanos, contienen en sí mismos su significación y valor (citado por Martín Criado, 2006: 43).

Muchos años después, y en un gesto reflexivo, Bourdieu reconoció este llamado a la imparcialidad o este divorcio entre la ciencia y la intervención política como una renuncia y una autocensura a las que los sociólogos y, por empezar, él mismo se habrían sometido ante la obligación de reivindicar su estatuto como científicos. En un breve artículo escrito como prólogo a un libro titulado *Sociologie de la politique* (Chmatko, Tcherednitchenko, 1993), Bourdieu denunciaba la imparcialidad de la sociología como una automutilación al tiempo que le definía nuevas exigencias.

En realidad podemos decir, simplificando un poco, que las ciencias sociales pagaron su acceso (por lo demás siempre discutido) al estatus de ciencias con una formidable renunciación: por una autocensura que constituye una automutilación, los sociólogos —y yo antes que nadie, que denuncié frecuentemente la tentación del profetismo y la filosofía social— se imponen el rechazo, como faltas a la moral científica que desacreditan a su autor, de todas las tentativas que proponen una representación *ideal y global* del mundo social (Bourdieu, 2001: 56).

Su compromiso político frente a la avanzada neoliberal lo condujo, a principios de la década del noventa, a sostener explícitamente el entrelazo entre la ciencia y la política, entre la crítica sociológica y la transformación del mundo. En el marco del desmoronamiento de las grandes utopías, que a su juicio acompañaban la progresiva aceptación del orden establecido, la nueva exigencia para la sociología era la de ser capaz de ejercer una “función utópica”. Bourdieu trata de restaurar la dignidad de la utopía estableciendo un lazo entre ésta, entendida como anticipación de un mundo diferente, y el conocimiento de las condiciones sociales de su posibilidad. A su juicio, había llegado el tiempo de “abandonar la vieja alternativa del utopismo y del sociologismo para proponer utopías sociológicamente fundadas” (Bourdieu, 2001: 55).

De modo que la preocupación política se presenta ya en los albores de la obra bourdesiana. Primero, como un ejercicio pedagógico que cambiaría radicalmente no sólo su carrera académica, sino más profundamente su propio habi-

tus intelectual. Luego, y de modo más elaborado, delineando los pilares de una sociología crítica cuya tarea no habría de limitarse a denunciar los mecanismos de dominación que sostienen el orden establecido, sino a contribuir en la elaboración de utopías posibles.

Sin embargo, no sería errado considerar que es Argelia la primera utopía que Bourdieu se anima a pensar sociológicamente. A su juicio, la guerra independentista era una suerte de “revolución en la revolución” (Bourdieu, 2015), es decir, una aguda transformación que se daba en el marco de una sociedad ya profundamente conmovida por más de un siglo de colonización francesa. Se trataba entonces de conocerla objetivamente a través de todos los métodos que estuvieran a su disposición —desde encuestas hasta entrevistas en profundidad— para evaluar las condiciones sociales que permitieran o no la emergencia de una sociedad liberada tanto de las formas de autoritarismo colonial como de las jerarquías tradicionales.

La exigencia de pensar utopías desde el conocimiento efectivo de la sociedad fue asimismo lo que distanció a Bourdieu de los debates suscitados en la izquierda en torno a la situación argelina. El punto nodal de esta discusión versaba sobre los alcances de la guerra independentista. ¿Se trataba efectivamente de una revolución? A contrapelo de las posiciones marxistas más ortodoxas y más afín a la posición de Fanon, ¿eran los pueblos subalternos el tercer mundo quien habría de ser el sujeto de ésta? ¿Cómo habría de desplegarse el futuro de la sociedad argelina una vez liberada de la dominación colonial? Estas preguntas le exigieron a Bourdieu una interrogación seria sobre la experiencia de los argelinos. En su opinión, los intelectuales de izquierda en muchas ocasiones tomaban posición respecto al conflicto desde una distancia física y simbólica que contribuía al despliegue de una mirada de sobrevuelo caracterizada por el alejamiento de la realidad efectiva de la sociedad. En su propio trabajo de autoanálisis, Bourdieu denunciaba el divorcio entre el mundo intelectual y el social en estos términos: “el mundo social está ausente, por ignorado o reprimido, de un mundo intelectual que puede parecer obsesionado por la política y las realidades sociales” (Bourdieu, 2006: 57). A diferencia de la función utópica que él reivindicaba, la crítica intelectual sostenida desde el distanciamiento suscitaba formas de “utopismo irresponsable y una radicalidad irrealista” (Bourdieu, 2006: 23) que, a su juicio, estaban lejos de contribuir a una verdadera emancipación.

El punto nodal que le permitirá a Bourdieu distinguir una utopía fundada sociológicamente de un utopismo irresponsable será, entonces, la interrogación sobre la experiencia vivida. En efecto, es su atención al conjunto de actitudes subjetivas que los argelinos mantenían respecto de sus condiciones de existencia lo que le permitirá evaluar las posibilidades y límites de la emancipación. Lo que por entonces Bourdieu intuía bajo nociones como *ethos*, actitudes, comportamientos, era la existencia de una lógica práctica,

es decir, un modo encarnado, interiorizado de las estructuras sociales, y la dificultad que le imponían a cualquier proyecto de transformación.

Bourdieu se dedica entonces a abordar los problemas teóricos que la izquierda se planteaba en torno a la revolución y sus sujetos pero bajo claves completamente nuevas: en lugar de presuponer un Sujeto de la revolución, se trataba de ir al terreno, ver cómo vivían, sentían, pensaban los argelinos, a los efectos de analizar las condiciones sociales de posibilidad para acceder a la conciencia revolucionaria. Conciencia que, ya desde estos escritos tempranos, no se reducía a un conjunto de consignas explícitamente afirmadas, sino a un auténtico “arte de vivir”, una visión del mundo que se sostenía en el modo de llevar el cuerpo, concebir el tiempo, en las esperanzas, los deseos, temores etc.

LA ADHESIÓN SUBJETIVA COMO PROBLEMA

Es en el marco de la experiencia argelina donde se establece la pregunta por la adhesión subjetiva. Pregunta que va a suponer una atención especial al sentido con el que los individuos y grupos viven y comprenden su situación. Esta atención a la dimensión simbólica del orden instituido amplía la mirada respecto de un enfoque estrictamente económico. En un artículo publicado en 1961 a propósito de la guerra de liberación, Bourdieu afirmaba que la revolución del sistema colonial no podía “asimilarse pura y simplemente a la lucha de clases inspiradas por reivindicaciones económicas” (Bourdieu, 2015: 34). Lo económico es sólo una dimensión de un fenómeno complejo cuya “unidad de significación es importante asir en la unidad de una aprehensión global” (Bourdieu, 2015: 33).

Aun cuando Bourdieu considerase que la colonización de Argelia era una suerte de manifestación contemporánea del pasaje de una sociedad pre-capitalista a otra capitalista, las transformaciones que esto suponía no podían sopesarse justamente si se las reducía a ser la mera implantación de un nuevo sistema económico. Desde una matriz de intelección weberiana, Bourdieu va a atender al modo en que las conductas económicas se inscriben dentro de una lógica del comportamiento cuya sistematicidad expresa una forma específica de racionalidad. La posibilidad de una conducta económica capitalista va de la mano, entonces, de un modo de concebir el tiempo, la relación con los otros y con la naturaleza, en suma, con un ethos¹ capitalista.

Este modo de ver las cosas le permitió asumir una posición crítica respecto tanto de las teorías económicas que promovían una imagen abstracta del sujeto —concebido como *homo oeconomicus*—, como de la antropología cultural y su concepto —a su juicio igualmente abstracto— de “aculturación”. En su opinión, proceder mediante abstracciones consiste en ofrecer una mirada deshistorizante del fenómeno social, ya sea mediante la universalización de formas históricas particulares —como es el caso del *homo oeconomicus*— o a través de un abordaje sesgado de los procesos de transformación reducidos a ser el “resultado de una simple combinación lógica entre los modelos importados y los modelos originales” (Bourdieu, 2013: 25). Esta crítica a la abstracción iba de la mano con la identificación de la experiencia vivida como instancia mediadora entre la transformación del modelo cultural y la del sistema económico.

El desafío, entonces, es pensar las dificultades de adaptación de la sociedad argelina al modelo colonial sin presuponerlas como irracionalidades imputables a las resistencias vinculadas con su tradición cultural, y sin soslayar tampoco el entrelazamiento constitutivo de los comportamientos económicos con las condiciones económicas y culturales en los que estos se desarrollan. En este sentido, la hipótesis de Bourdieu será que las transformaciones culturales “son consecuencia y condición de las transformaciones económicas” (Bourdieu, 2013:25), con lo cual no es posible pensar que el simple contacto con un modelo económico foráneo produce comportamientos económicos adaptados. La economía no determina mecánicamente el comportamiento porque éste es también condición de posibilidad del sistema económico y sus transformaciones. Entre la dimensión simbólica y económica de la sociedad hay una suerte de entrelazamiento. A juicio de Bourdieu, la transformación debe pensarse entonces a través de la noción de mediación. Es la práctica concreta de los individuos, es decir, su experiencia situada, su experiencia de la posición que tienen en el sistema económico, la que opera como mediación entre las transformaciones simbólicas y las propiamente económicas.

Comprender la experiencia de los argelinos y sus prácticas concretas —ya sea que se trate de entender la adaptación al sistema capitalista o su transformación a través de una acción política revolucionaria— supone ir más allá de la dicotomía entre pasividad y actividad, determinismo o toma de conciencia. La experiencia es mediación, y el cuerpo de la práctica, una suerte de traductor universal que hace de las distintas dimensiones que conforman la sociedad la expresión de un comportamiento.

Aun sin contar todavía con su teoría de la práctica, Bourdieu comienza a pensar a la corporalidad como una

¹ El concepto de ethos es retomado por Bourdieu de la sociología de Weber, a quien leyó sistemáticamente durante la década del sesenta, probablemente por recomendación de Raymon Aron, de quien era asistente en la Sorbona y quien había sido introductor de Weber en Francia. El término ethos es utilizado por Weber para dar cuenta de la coherencia de los comportamientos, de su razonabilidad en relación a su génesis y a la situación en la que se producen. El ethos refiere a un conjunto de actitudes prácticas, de disposiciones a actuar de cierta manera. Se trata de una sistematicidad del comportamiento y, en ese sentido, de una forma de racionalidad práctica. En la obra de Bourdieu, la noción de ethos antecede a su

teoría del habitus. Para una genealogía de la noción de habitus en Bourdieu, cfr. Martínez (2007).

mediación fundamental en la reproducción de un sistema social. Es esta hipótesis rectora lo que lo llevará a rastrear las actitudes de los individuos: cómo se enfrentan a la vida cotidiana, qué piensan y esperan de su trabajo, qué relación tienen con sus patrones, qué esperan para sus hijos, entre otras cuestiones. En este sentido, Trabajo y trabajadores de Argelia, libro publicado por primera vez en 1963, anticipa el uso de la entrevista como un modo de acceso a la experiencia del sufrimiento social que, treinta años después, pondrá en ejercicio en La miseria del mundo para vislumbrar los efectos subjetivos del neoliberalismo.

DOS CORRELACIONES: CONDICIONES ECONÓMICAS Y DISPOSICIONES TEMPORALES / OPORTUNIDADES OBJETIVAS Y ESPERANZAS SUBJETIVAS.

Para pensar la mediación entre lo simbólico y lo económico Bourdieu abreva en la fenomenología de Husserl, particularmente, en sus Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo. De este modo, se inicia lo que luego el sociólogo definirá como “un trabajo de campo en filosofía” (Bourdieu, 1988:38), poniendo las reflexiones filosóficas de carácter general al servicio de la comprensión de las particularidades socio-históricas. Su proyecto será hacer una sociología de las disposiciones temporales, a la que entendía como la única capaz de “responder al interrogante tradicional sobre si la transformación de las condiciones de existencia precede y condiciona a la transformación de las disposiciones, o si es a la inversa” (Bourdieu, 2013: 27).

La pregunta clave versa entonces sobre los modos en que se produce la estructuración de la experiencia si se deja de lado tanto la hipótesis de la determinación mecánica de lo económico sobre el comportamiento, como la de la toma de conciencia del sujeto respecto de la verdad objetiva de su situación.

En libros como Trabajo y trabajadores de Argelia (1963)² y El desarraigo (1964), Bourdieu y sus colaboradores dan cuenta de las transformaciones sufridas por la población urbana y rural argelina y los efectos desestructurantes que tuvo la implantación de una economía monetaria para su tradición. La tesis central de Trabajo y trabajadores de Argelia afirma que hay una correlación entre la organización económica y los comportamientos, en la medida en que ésta “espera y exige del individuo cierto tipo de prácticas

y disposiciones” (Bourdieu, 2013: 29). Lo que diferenciaría los inicios del capitalismo respecto de la situación colonial es que en sus orígenes las transformaciones económicas se desarrollaron a medida que surgían nuevas prácticas. En la situación colonial, en cambio, se exigía una transformación radical de la conducta puesto que se trataba de un “cambio exógeno y acelerado impuesto por la potencia imperialista” (Bourdieu, 2013:28).

En estos trabajos, Bourdieu y sus colaboradores consideran que para comprender el proceso de adaptación a la economía capitalista es preciso dar cuenta de la correlación entre la organización económica y la estructura de la conciencia temporal, en la medida en que todo orden económico supone la transmisión explícita o difusa de un conjunto de saberes prácticos y de un modo de concebir el tiempo —lo que por entonces Bourdieu llamará un ethos. Una organización económica capitalista supone una actitud respecto al tiempo que Bourdieu define como previsión [prévision], y que distingue de la providencia [prévoyance], retomando la distinción husserliana entre protensión y proyecto. La proyección de un futuro, condición necesaria para la planificación de la empresa capitalista, exige cierta certidumbre y control del presente, es decir, garantías respecto de la satisfacción de las necesidades inmediatas. Las condiciones de vida tradicionales y el sistema mítico-ritual propio de la cultura argelina suponían el desarrollo de una conciencia temporal distinta de la exigida por el capitalismo. En ésta, el tiempo no se presentaba como un futuro abstracto sobre el que se debía proyectar con el afán de amplificar continuamente el beneficio económico. Los valores tradicionales impedían la emergencia de la búsqueda irrefrenable del beneficio y rechazaban la novedad. Las relaciones económicas nunca se presentaban de manera explícita sino bajo la forma de relaciones personales atravesadas por toda una moral del honor. La tradición organizaba así una forma de conciencia temporal en la que el futuro no se presentaba como algo abstracto y controlable sino como ya inscripto en el presente. Cosas por hacer y decir regladas por principios establecidos colectivamente. Lo que Bourdieu entenderá como protensión, retomando el concepto husserliano.

Sustraídos de sus condiciones de vida tradicionales, los argelinos se enfrentan a la difícil tarea de insertarse en un mercado laboral sin disponer de disposiciones temporales adecuadas, lo cual produce todo tipo de desfases, contradicciones y ambigüedades. Los comportamientos no adaptados de los subproletarios argelinos, su desgarramiento respecto de la vida tradicional, ponen de manifiesto la coexistencia de sentidos o disposiciones corporales con diversos grados de sedimentación: las disposiciones tradicionales profundamente sedimentadas que se revelan ineficientes para resolver las condiciones de vida contemporánea, y las disposiciones nuevas, interiorizadas en ocasiones de modo fragmentario, por cuanto coexisten con otras que le son contradictorias. El argelino desterrado, obligado a vivir

² Las referencias de este texto son tomadas de su versión en español, editada por primera vez en 2006 bajo el título Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales. La edición en lengua española difiere de la original en francés en muchos aspectos. Principalmente, porque resulta una versión abreviada de la primera. En efecto, Argelia 60 carece de toda la información concerniente a la metodología utilizada para llevar a cabo la investigación, así como de las entrevistas que se realizaron. La versión francesa dispone de la edición de las entrevistas bajo una modalidad muy parecida a la que luego se realizará en La miseria del mundo.

en la ciudad, confinado a centros de reagrupamiento³, deja de tener las garantías anteriormente provistas por el grupo de pertenencia y por los valores tradicionales, pero tampoco dispone de los medios para proyectar un futuro y adoptar una actitud capitalista que le permita, por ejemplo, asumir un comportamiento de trabajador asalariado. Confinado a esta situación y sometido a condiciones de miseria material y moral, “el subproletario sólo conoce el futuro sin amarras de la ensoñación” (Bourdieu, 2013: 95).

Bourdieu presenta así una segunda correlación en cierto modo subsidiaria de la primera —condición social y estructura de la conciencia temporal—, referida ahora a la condición social y las oportunidades objetivas que favorece y limita respecto de las esperanzas subjetivas. Esta correlación entre oportunidades objetivas y esperanzas subjetivas le permitirá evaluar ya no las condiciones de adaptación al sistema capitalista, sino las referidas a la posibilidad de encarar un proyecto revolucionario. En efecto, ya sea que se trate de adaptarse al capitalismo o de transformarlo, lo que se presenta como indispensable es la posibilidad de desarrollar unas disposiciones temporales que permitan proyectar un futuro imaginario, abstracto pero realista. Es decir, que tenga en cuenta las posibilidades de realización y que trace un plan de acción para su consecución. Sin esto, la revolución —entendida como una acción política que apunta a transformar lo real— deviene mera revuelta del sentimiento. Esto es una toma de conciencia afectiva de la situación colonial que se traduce en distintas actitudes —indignación, rebelión, fatalismo— o que, simplemente, se refugia en un imaginario irrealista completamente desprendido de las condiciones efectivas de realización de lo imaginado.

Las formas que asume la dimensión imaginaria de la vida social puede dar lugar a utopías irrealistas que apuntan a sustraer al sujeto de las condiciones presentes más que a proveerle de un plan de acción para generar un futuro mejor. Todas estas actitudes surgidas de las distintas formas de conciencia respecto del tiempo darán lugar al despliegue de conceptos que, aunque no han sido sistematizados, nos anuncian de un interés por describir pormenorizadamente la experiencia vivida.

LA EXPERIENCIA EN EL CENTRO DE LOS DEBATES CON SARTRE Y FANON

Los interrogantes centrales de este primer momento de producción teórica versan entonces tanto sobre las condi-

³ La noción de centro de reagrupamiento es la designación oficial y, en cierto modo, eufemizada de lo que fueron verdaderos campos de concentración establecidos por el ejército francés. Su objetivo consistía en impedir que las poblaciones rurales prestaran su asistencia a la guerrilla independentista. Hacia 1960 se estima que un cuarto de la población residía reagrupada en condiciones infrahumanas. Para más información sobre las condiciones históricas en las que se inscriben los trabajos de Bourdieu, cfr. Pérez (2017).

ciones subjetivas y objetivas del capitalismo, como sobre los alcances y límites de una verdadera revolución simbólica que, una vez atravesada la guerra independentista, diera lugar a una Argelia liberada de la opresión colonial. Con este gesto, Bourdieu se distanciaba de posiciones como las de Sartre y Fanon, quienes veían en la profundización de la opresión las condiciones de emergencia para una conciencia revolucionaria. Para Bourdieu, por el contrario, la alienación absoluta no podía ser el germen de una actitud emancipadora en la medida en que las urgencias materiales, lejos de generar actitudes críticas, privaban al individuo de la conciencia de su propia alienación. En condiciones de miseria material y moral se reducían las posibilidades de una transformación efectiva en provecho de compensaciones imaginarias.

La atención a la experiencia vivida de los argelinos da lugar al despliegue de un conjunto de nociones que, aunque fragmentarias y poco sistematizadas, formarán no obstante el núcleo central de su teoría de la dominación simbólica y de su concepción de una acción política revolucionaria. Conceptos como “cuasi-sistematización afectiva”⁴, “compensación imaginaria”, “fatalismo”, “milenario”, por nombrar sólo algunos, son desplegados con el propósito de comprender el sentido subjetivo con el que los individuos organizan su situación vital y sus críticas a la colonización cuando carecen de una conciencia política informada capaz de elaborar un plan de acción racional que apunte a la transformación efectiva de la realidad. El aporte de Bourdieu consistirá en identificar las condiciones objetivas en las que tal conciencia puede desarrollarse, atendiendo especialmente a la dimensión afectiva y corporal de las prácticas. Una vez más, en su opinión, no es posible presuponer teóricamente cuál será la clase revolucionaria, en la medida en que tal afirmación respondería más a una visión mítica de la revolución que a un conocimiento efectivo de la situación histórica en la que ésta se desarrolla. Las formas de resignación —por ejemplo, el fatalismo o el tradicionalismo⁵—, las compensaciones imaginarias —milenario, aspiraciones desmesuradas o irracionales— con las que se escapa fantasiosamente de la realidad en lugar de transformarla, y las distintas fuerzas malignas a las que los argelinos le atribuían las razones del desempleo —lo que Bourdieu entendía como la “cuasi-sistematización afectiva” (Bourdieu, 2013)—, aunque pusieran

⁴ En Trabajo y trabajadores de Argelia, Bourdieu elaborará esta noción para dar cuenta de las formas de conciencia acerca del desempleo. En las numerosas entrevistas realizadas, el sociólogo advierte una regularidad: se suele concebir que la razón del desempleo radica en una suerte de fuerza maligna, llámese los franceses, los Patrones, etc. La “cuasi-sistematización afectiva” es entonces un modo regular de comprender la situación vital caracterizada por la inmediatez y la afectividad.

⁵ Al estudiar la desestructuración de las formas tradicionales de vida, Bourdieu advierte una suerte de retorno reflexivo respecto de los esquemas tradicionales hasta entonces vividos en la evidencia. Se produce así un pasaje de la tradición, entendida como un ethos implícito, al tradicionalismo, es decir, a una ética manifiesta y normativa que reivindica explícitamente lo que producía de modo inmediato y pre reflexivo.

de manifiesto el ejercicio de una crítica al sistema colonial y expresaran el sufrimiento de la población, no podían por sí mismas significar una auténtica acción política. Por el contrario, en cuanto satisfacían imaginariamente el deseo de transformación, contribuían, aun sin quererlo, a generar las condiciones de la aceptación del orden establecido.

Contra visiones míticas de la revolución, es decir, miopes respecto de sus especificidades históricas, Bourdieu afirmaba que una fuerza de revolución no era “una fuerza revolucionaria en sentido verdadero” (Bourdieu, 2015:43). Con esto no se trataba de producir una lectura pesimista respecto de las posibilidades emancipadoras del pueblo argelino, sino de advertir que sólo una conciencia política racional — es decir, capaz de sustraerse de las urgencias de la situación a través de la elaboración de un plan razonado de acción y no bajo formas inmediatas e imaginarias— podía ser eficaz para el desarrollo de una Argelia independiente. En este sentido, aunque crucial para el proceso de transformación, no se podía esperar que la guerra, “como por arte de magia” (Bourdieu, 2015: 41), transformase a la sociedad argelina en toda su extensión.

Evaluar las dificultades de adaptación a un modo de vida capitalista tanto como aquellas surgidas del proyecto de una auténtica crítica transformadora exigía ir más allá de las consignas manifiestas, los sentimientos fervorosos de rebeldía o las críticas cuya naturaleza respondía más a una toma de posición afectiva que reflexiva sobre la situación colonial. Había que prestar una atención particular a la experiencia y a la ambigüedad de su sentido. En efecto, es esto lo que Bourdieu está observando al señalar la diferencia entre la dimensión explícita de las opiniones —en buena medida uniformizadas gracias al esfuerzo de educación política desplegado en el marco de la situación revolucionaria— y las actitudes. Cuestión que dará lugar a la distinción entre lógicas propiamente afectivas del comportamiento y lógicas racionales, y que enmarcará todo el problema de la ambigüedad, es decir, de la multiplicidad de formas del sentido que coexisten en la unidad de una práctica.

En “De la guerra revolucionaria a la revolución”, artículo publicado en 1962, Bourdieu expresaba su asombro al observar la distancia de las formas de sentido manifiestas —lo que luego llamará el sentido oficial (Bourdieu, 2007)— respecto de los comportamientos;

Lo que impresiona, por el contrario, es la distancia entre las opiniones y los comportamientos, entre los juicios formulados de modo imaginario, en el orden del conformismo verbal y las conductas concretas. Esas divergencias y contradicciones inconscientes traducen un desasosiego profundo, a la vez que un esfuerzo no explicitado por reinventar nuevos modelos de comportamiento (Bourdieu, 2015: 42).

De modo que, aun cuando Bourdieu no lo haya manifestado en estos términos, sus análisis sobre las formas de conciencia y las actitudes de los campesinos, proletarios y subproletarios argelinos frente a la colonización y la guerra dan cuenta de un trabajo de lectura de las prácticas y de los distintos sentidos que estas pueden motorizar. Por ejemplo, una conducta económica en apariencia orientada por la búsqueda de maximización del beneficio puede estar motivada por una lógica por completo opuesta, como lo es la del honor y el desinterés. O lo que parece ser una crítica lúcida de la dominación colonial, evidenciar la existencia de sentidos fuertemente afectivos que inhiben —bajo las formas de odio o resentimiento— la posibilidad de una acción en común en vistas a una transformación.

No hay que olvidarse que Bourdieu está pensando en una sociedad fuertemente afectada en sus estructuras tradicionales, lo que la hace mucho más permeable a la coexistencia de formas de comportamientos nuevos, al tiempo que a la persistencia de sentidos que, por estar profundamente sedimentados, sobreviven a las condiciones de su interiorización. Esto dará lugar a su reflexión sobre el desarraigo de los argelinos, producto de la desestructuración de su modo de vida tradicional. Podría pensarse que la noción de desarraigo anticipa lo que luego Bourdieu va a entender como la *hystéresis* de los *habitus*, es decir, el fenómeno según el cual se manifiesta un desfase entre las condiciones de producción de las disposiciones corporales y las de su actualización.

En resumen, la estadía de Bourdieu en Argelia dará lugar a un modo específico de articular la producción del conocimiento y la intervención política, al tiempo que a un ejercicio de elaboración de una utopía sociológicamente fundada que, en cuanto tal, se aleja de las opiniones hegemónicas de la izquierda francesa. En ambos ejes —producción de conocimiento y toma de posición política— es la pregunta por la experiencia la que organiza el recorrido. Ya sea señalando una ambigüedad del sentido de las prácticas que es necesario aprender a leer para poder dar cuenta de los límites y posibilidades de la adaptación o de la transformación, ya denunciando las abstracciones en las que incurría la intelectualidad francesa en sus diagnósticos políticos.

En lo que sigue, se tratará de dar cuenta de esta articulación entre conocimiento y política en la comprensión y denuncia de una coyuntura histórica muy disímil, la avanzada neoliberal en la década de los noventa, a los efectos de sopesar la eficacia de las preguntas y conceptos elaborados en estos primeros años de trabajo para dar cuenta de las formas de adhesión y las críticas al orden simbólico neoliberal.

BOURDIEU Y EL NEOLIBERALISMO. UN NUEVO COMPROMISO INTELECTUAL

Podría afirmarse que hay tres momentos históricos que fueron significativos para la orientación que asumíó la producción teórica de Bourdieu. El primero, lo venimos comentando hasta aquí, es la experiencia argelina y la guerra de liberación nacional. El segundo, los acontecimientos de mayo del 68, que darán lugar a un trabajo pormenorizado acerca del sistema educativo francés y la formación de las elites académicas. Y, por último, la profundización del conflicto social que hacia la década del 90 se presentó como respuesta a la imposición de políticas neoliberales. En efecto, éste será un momento de fuerte exposición de Bourdieu a nivel mediático, en la medida en que en cierto modo devino una suerte de portavoz de los intelectuales que apoyaban el conflicto.

El disparador de estos acontecimientos fue el Plan Juppé, un proyecto de reforma de la Seguridad Social impulsado por el gobierno del por entonces Primer ministro, Alain Juppe. Este plan suponía una serie de medidas antipopulares como el aumento de la presión fiscal sobre los trabajadores, la modificación del régimen de pensiones y del régimen de protección social. Todo esto dio lugar a un conjunto de movilizaciones masivas y de paros generales de transporte que paralizó Francia durante los meses de noviembre y diciembre de 1995, y que significó el conflicto social más importantes desde mayo de 1968 (Antentas Collderram, 2016).

Entre las especificidades del conflicto se cuenta el papel asumido por los intelectuales, en la medida en que sus debates trascendieron el ámbito estrictamente académico y asumieron relevancia social. Tal como lo muestra Antentas Collderram (2016), el mundo intelectual francés se escindió entre aquellos que estaban a favor de las medidas adoptadas por el gobierno, entre los que se contaban Alain Touraine, Pierre Rosanvallon, Paul Ricoeur y Jacques Le Goff, entre otros reunidos alrededor de la revista *Esprit*, quienes expresaron su posición en un manifiesto titulado "Por una reforma a fondo de la Seguridad Social" (*Pour une Réforme du fond de la Sécurité Sociale*). Y, por otra parte, quienes apoyaban el reclamo y la lucha. Entre estos últimos, Bourdieu asumíó un papel central. Él fue quien motorizó la elaboración del "Manifiesto de los intelectuales en apoyo a los huelguistas" (*Appel des intellectuels en soutien des grevistes*), que sería conocido popularmente como el "manifiesto Bourdieu", publicado en el periódico *Le Monde* el 15 de noviembre de 1995. También fue él quien, el 12 de diciembre del mismo año, intervino en el conflicto a través de la pronunciación de un discurso en la Gare de Lyon que será histórico. Por entonces, Bourdieu reanimaba, al menos para la mirada mediática, la figura del intelectual comprometido.

El apoyo del sociólogo a las manifestaciones iba de la mano con una reivindicación del accionar de los huelguistas. Negando la acusación de irracionalidad que le era propiciada por quienes estaban en contra de sus reclamos, consideraba que éstos no hacían otra cosa que defender los valores fundamentales de la civilización actual. Bourdieu se refería

fundamentalmente al valor de lo público, amenazado por la implantación de un sistema económico y, muy particularmente, por un régimen político que sumía a todas las dimensiones de la vida en la tiranía de la maximización del beneficio.

Estoy aquí para expresar nuestro apoyo a todos aquellos que luchan, desde hace tres semanas, contra la destrucción de una civilización, asociada a la existencia del servicio público, la igualdad republicana de los derechos, derechos a la educación, la salud, la cultura, la investigación, el arte y por sobre todo, al trabajo. Estoy aquí para decir que comprendemos este movimiento profundo, es decir a la vez la desesperanza y las esperanzas que expresa y que nosotros también sentimos; para decir que no comprendemos (o que comprendemos demasiado) a aquellos que no lo comprenden, tal como ese filósofo que, el 10 de diciembre en *Le Journal du dimanche*, descubre con estupefacción "el abismo entre la comprensión racional del mundo", encarnada según él por Juppe —lo dice con todas las letras— "y el deseo profundo de las personas" (Bourdieu, 1995).

La pronunciación de este discurso suponía el inicio de un debate con Paul Ricoeur, el filósofo al que aludía, quien había dado unos días antes una entrevista en *Le journal du dimanche* en la que afirmaba su sorpresa frente a la escisión entre el deseo de las personas y las políticas de Juppe, que a su juicio expresaban una visión racional del mundo. En su opinión, se estaba frente a una crisis de larga duración, al tiempo que consideraba que "quizás se necesiten cincuenta años, de crisis en crisis, para lograr el ajuste de la racionalidad económica y de nuestros deseos sociales" (Ricoeur, 1995). Para Bourdieu, la posición de Ricoeur era subsidiaria de una visión tecnocrática del mundo social, basada en la distinción entre una elite ilustrada —una suerte de "nobleza de estado"— que reivindicaba su gobierno en la posesión de un saber técnico, y el pueblo concebido como pulsional, ignorante y arcaico. En su discurso, Bourdieu alarmaba sobre esta tecnocracia y "la nueva fe en la inevitabilidad histórica que profesan los teóricos del liberalismo". Asimismo, llamaba a renovar el compromiso de los intelectuales de manera organizada y permanente para contribuir a romper el monopolio de la ortodoxia tecnocrática sobre los medios de comunicación, y elaborar análisis rigurosos y proposiciones inventivas sobre cuestiones centrales, tales como la unificación del campo económico mundial y los efectos económicos y sociales de la nueva división mundial del trabajo. La articulación de los intelectuales con la lucha social, en su opinión, era central no sólo para evitar gobiernos tecnocráticos y autoritarios, sino también diversas formas de populismo.

El saber de los intelectuales que Bourdieu reivindicaba se distinguía del saber abstracto y mutilado de los tecnócratas en el mismo punto que había señalado muchos años antes en Argelia: su abstracción y distancia respecto de la experiencia concreta. Contra un saber mutilado y abstracto había que bregar por una “solidaridad real” entre los intelectuales y las luchas sociales, basada en “un conocimiento más respetuoso de los hombres y de las realidades a las cuales se confrontan”. Los efectos del neoliberalismo en la experiencia de los hombres y mujeres, de los jóvenes y ancianos era el punto central desde donde comenzar a elaborar una alternativa a la *doxa* neoliberal, al tiempo que un parteaguas al interior de la intelectualidad de izquierda.

ACTUALIDAD DE LA EXPERIENCIA ARGELINA

La toma de posición teórico-política de Bourdieu frente al neoliberalismo le supuso una reconsideración de la actualidad de los temas y problemas que había trabajado en su estadía en Argelia. En efecto, en una intervención realizada con motivo de los Encuentros Europeos contra la precariedad laboral, Bourdieu volvía a hacer uso de la tesis que había desplegado en *Trabajo y trabajadores de Argelia* para pensar los límites objetivos que dificultaban el desarrollo de una conciencia política revolucionaria. Como sucedía en Argelia durante los años sesenta, la precariedad y la incertidumbre producidas por las políticas neoliberales de flexibilización laboral y de disminución de la protección estatal sumía a los trabajadores en una profunda desmoralización y desmovilización. Los límites a un proyecto revolucionario, aquí como en Argelia, estaban dados por las condiciones inciertas de la vida del presente.

Paradójicamente, como ya lo he mostrado en *Travail et Travailleurs en Algérie*, mi libro más antiguo y tal vez, más actual, para concebir un proyecto revolucionario, es decir una ambición razonada de transformar el presente en relación con un futuro proyectado, hay que tener un mínimo de control sobre el presente (Bourdieu, 1999: 123).

El enorme ejército de reserva producido por el desempleo, en el que abrevaban las políticas neoliberales para mantener contenido al reclamo social y la lucha sindical, sumía a los trabajadores en una situación de “inseguridad subjetiva generalizada” (Bourdieu, 1999: 122) y en la obsesión por el desempleo. La precariedad laboral, afirmaba Bourdieu, “está presente en todo momento, en todas las mentes [...]. Obsesiona a las conciencias y a los inconscientes” (Bourdieu, 1999: 121).

Como en Argelia, Bourdieu observa que el neoliberalismo tiene una potencia desestructurante de la experiencia y de los colectivos que, en la mayoría de los casos, sume a los agentes en la inmovilidad y la resignación. Es en esta coyun-

tura que el autor vuelve a enfatizar su atención a la descripción de la experiencia vivida, desarrollando junto a un grupo de colaboradores un trabajo socio-etnográfico que apunta a rescatar experiencias de vida y a dar cuenta de los efectos subjetivos del neoliberalismo. En un proyecto similar al realizado en *Trabajo y trabajadores de Argelia*, en 1993 Bourdieu publicó *La miseria del mundo*, un trabajo destinado —como el mismo reconoce— a describir de manera contextualizada los sufrimientos engendrados por las políticas neoliberales (Bourdieu, 2005). Con lo cual resulta posible afirmar que es el problema de la experiencia vivida el que habilita a unir los dos extremos de la trayectoria intelectual de Bourdieu. Y es la adhesión subjetiva un elemento clave para pensar la producción y reproducción del régimen neoliberal.

En efecto, Bourdieu considera el neoliberalismo no sólo como una política económica, sino, fundamentalmente, como un régimen político (Bourdieu, 1999:126) y un nuevo modo de dominación al que denomina “flexplotación”;

La precariedad laboral se inscribe en un modo de dominación de nuevo cuño basado en la institución de un estado generalizado y permanente de inseguridad que tiende a obligar a los trabajadores a la sumisión, a la aceptación de la explotación. Para caracterizar ese modo de dominación (...) alguien ha propuesto aquí el concepto, a un tiempo muy pertinente y muy expresivo, de *flexplotación* (Bourdieu, 1999: 125).

La *flexplotación* supone la gestión racional de la inseguridad a través de la exacerbación de la competencia de todos contra todos y de su corolario: la destrucción de solidaridades colectivas y la consecuente producción de “disposiciones sumisas” (Bourdieu, 1999: 126).

El neoliberalismo es caracterizado por Bourdieu como una suerte de utopía conservadora, una revolución no sólo de la estructura económica de la sociedad, sino también de su orden simbólico, atravesado desde entonces por la convicción de que el neoliberalismo es el horizonte insuperable del pensamiento al tiempo que el fin de las utopías críticas. Bourdieu reconoce en el ordenamiento simbólico neoliberal una versión renovada del fatalismo que en Argelia veía operando como un factor central en la desmovilización de los argelinos. El fatalismo neoliberal es, sin embargo, económico.

Frente a estas formas conservadoras de transformación de lo dado, Bourdieu va a bregar por un “utopismo reflexivo” o una “utopía razonada” (Bourdieu, 2005). Es decir, por una forma de prefiguración del porvenir capaz de sortear las visiones objetivistas y subjetivistas. Desde un abordaje objetivista, la revolución de un estado de cosas sería pensada como el producto de fuerzas impersonales y objetivas a las que respondería la propia lógica del sistema. Para otra de sesgo subjetivista, la responsabilidad de una transformación duradera recaería en la fuerza de la voluntad y la libertad de

los proyectos humanos. El “utopismo reflexivo” supone, por el contrario, una suerte de esperanza realista en el sentido que le daba a ésta en sus análisis sobre Argelia. Es decir, la posibilidad de anticipar psicológicamente un posible real inscripto en las tendencias objetivas y contemplando racionalmente los medios de su realización.

A MODO DE CIERRE: CLAVES PARA PENSAR LA SUBJETIVIDAD NEOLIBERAL

¿Qué pueden ofrecer los primeros trabajos de Bourdieu orientados a pensar una sociedad campesina del norte africano para comprender la subjetividad neoliberal? En principio, hablar de subjetividad neoliberal es en sí mismo una abstracción. En todo caso, habría que situar las especificidades geo-políticas en las que se producen estos procesos de subjetivación. Sin embargo, aun sin entrar pormenorizadamente en el análisis de subjetividades concretas, resulta posible identificar una serie de elementos que Bourdieu elabora en sus trabajos etnográficos, y sopesar su pertinencia para comprender nuestra actualidad. Nos referimos, particularmente, a su sociología de las disposiciones temporales. En efecto, un análisis del orden simbólico neoliberal debe atender a la relación subjetiva respecto del tiempo, entendido como un factor estructurador de la experiencia y de su proyección en el porvenir. En este sentido, Bourdieu se inscribe en la línea de pensadores que, como Jameson (1996) o Fisher (2016), consideran que una de las consecuencias más contraproducentes del neoliberalismo —y que, por supuesto, es condición de su dominio— es su capacidad de hipostasiarse como “la” realidad, es decir, como el único horizonte imaginable. Ahora bien, si el neoliberalismo consigue hacer eso, es principalmente por su capacidad de (des)organizar los horizontes temporales, constriñendo las garantías sobre el porvenir.

Al someter a los agentes a una situación de inseguridad generalizada, al desestructurar los lazos colectivos y hacer del futuro un asunto de responsabilidades y méritos individuales, el neoliberalismo coopta la potencia instituyente de los colectivos y la actitud crítica. Las disposiciones sumisas de las que hablaba Bourdieu son la dimensión corporal, encarnada, de un nuevo régimen económico-político. El neoliberalismo sólo puede ser algo más que un ordenamiento económico, puede ser una nueva “racionalidad” (Brown, 2016), en la medida en que pone en forma los deseos, los cuerpos, las creencias. Pero no en el sentido de un conjunto de ideas o una ideología, sino de la adhesión corporal, pre-reflexiva y afectiva del cuerpo al mundo social. El neoliberalismo es, en este sentido, una nueva modulación del ser-en-el-mundo histórico-social.

Atender a su dimensión disposicional, corporal y afectiva es una tarea de vital importancia. Para ello, las nociones acuñadas por Bourdieu para describir las actitudes de

los campesinos argelinos pueden ser de utilidad: formas de fatalismo, de tradicionalismo, de cuasi-sistematización afectiva o de milenarismos. El reconocimiento de disposiciones contradictorias que sumen a la subjetividad en ambigüedades improductivas y desmovilizantes pueden ser claves fructíferas para pensar nuestra especificidad histórica.

Partiendo de la descripción de las coyunturas históricas que nutrieron e impulsaron el pensamiento bourdesiano, se ha tratado aquí de señalar dos cuestiones principales: por un lado, y contra visiones parciales y recortadas de su producción, el estilo global de una obra. En este sentido, se ha visto la comunidad de temas y problemas que vinculan su experiencia argelina con sus intervenciones políticas durante la década del noventa. Por otro lado, y contra visiones estructuralistas de su sociología, se ha buscado producir una lectura que siga el curso que ha asumido en su trabajo el lugar de la experiencia vivida, a la que se la concibió como el punto determinante de la originalidad de su pensamiento y de las derivas de su producción intelectual.



BIBLIOGRAFÍA

- ANTENTAS COLLDERRAM, J. M. (2016). "El movimiento social de noviembre-diciembre de 1995 en Francia: la primera revuelta contra el neoliberalismo". *Cuadernos de Relaciones Laborales* 34, pp.173-196.
- ADDI, L. (2002), *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu*, Paris: La Découverte.
- BOURDIEU, P. (1988), *Cosas dichas*, Buenos Aires: Argentina.
- (1995), "'Je suis ici pour dire notre soutien...'", intervención a la gare de Lyon le 12 décembre 1995", *Libération*, 14 décembre, p.7.
- (1999), *Contrafuegos*, Barcelona: Anagrama.
- (2001), *El campo político*, La paz, Bolivia: Plural editores.
- (2006), *Autoanálisis de un sociólogo*, Barcelona: Anagrama.
- (2005), *Pensamiento y acción*, Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- (2007), *El sentido práctico*, Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.
- (2015), *Intervenciones políticas*, Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.
- BOURDIEU, P. DARBEL, A, RIVET, J-P., SEIBEL, C. (1963), *Travail et travailleurs en Algérie*, París-La Haya: Mouton.
- BROWN, W. (2016), *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*, Barcelona: Malpaso ediciones.
- Chmatko, G., Tcherednitchenko N. (tr. y eds.), (1993), *Sociologie de la politique*, Moscú: Socio-Logos.
- MARTÍN CRIADO, E. (2006) "Las dos Argelias de Pierre Bourdieu", en *Sociología de Argelia y tres estudios de etnología Cabilia*, Madrid: Centro de investigaciones sociológicas.
- FISHER, M. (2016), *Realismo capitalista ¿No hay alternativa?*, Buenos Aires: Caja negra.
- JAMESON, F. (1996), *Teoría de la posmodernidad*, Madrid: Trotta
- MARTINEZ, A.T. (2007), *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica. Del estructuralismo genético a la sociología reflexiva*, Buenos Aires: Manantial.
- PEREZ, A. (2017), "La liberación del conocimiento. Bourdieu y Sayad frente al colonialismo", en Bourdieu P. y Abdelmalek S., *El desarraigo*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- RICOEUR, P. (1995), "Entrevista a Paul Ricouer", *Le Journal de dimanche*, 10 de diciembre.

SOBRE LA AUTORA

Mariscal, Cintia Lucila / cintimaris@gmail.com

Cintia Lucila Mariscal es licenciada y profesora en Ciencias de la comunicación, doctoranda en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires y profesora en esa casa de estudios. Su ámbito de investigación versa sobre el problema de la dominación en la sociología de Bourdieu a partir de un abordaje desde la fenomenología de M. Merleau-Ponty. Ha sido beneficiada por becas al extranjero (España y Francia) para la realización de tareas de investigación y actualmente es becaria doctoral UBACyT.



MAX HORKHEIMER Y LA APATÍA POLÍTICA

AUTOR

Nahuel Michalski

Universidad de Buenos Aires

Cómo citar este artículo:

Michalski, N. (2020). Max Horkheimer y la apatía política.
Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea, N. 11, pp. 103-114.

Artículo

Recibido 19/11/2019

Aprobado 05/05/2020

RESUMEN

El presente artículo se propone reflexionar sobre la apatía política, la desafección ciudadana y la consecuente crisis de participación pública en las democracias liberales capitalistas mayoritarias de Occidente. A tal fin, se reconstruyen ideas fundamentales del debate entre comunitaristas, republicanos y liberales en pos de conectarlas con los análisis de Max Horkheimer acerca de la subjetividad instrumental en el marco de la cultura de mercado. A partir de aquí, se refuerza la postura de que la apatía política de la ciudadanía deriva de la incapacidad de ésta para observar y ejercitar ciertos valores morales objetivos necesarios para el sostenimiento de una democracia saludable, impotencia devenida del hecho de que tales valores, como señala Horkheimer, no tienen valor instrumental-relativo sino metafísico-objetivo.

PALABRAS CLAVE: SUBJETIVIDAD, INSTRUMENTAL, DEMOCRACIA, PARTICIPACIÓN, APATÍA

ABSTRACT

This article aims to reflect on political apathy, citizen disaffection and the consequent crisis of public participation in the capitalist liberal democracies of the West. To that end, fundamental ideas of the debate between communitarians, republicans and liberals are reconstructed in order to connect them with Max Horkheimer's analysis of instrumental subjectivity in the context of market culture. From here, the reinforced position is that the political apathy of citizenship derives from its inability to observe and exercise certain objective moral values necessary for the maintenance of a healthy democracy, impotence due to the fact that such values, such as Horkheimer points out, don't have an instrumental-relative value but a metaphysical-objective one.

KEY WORDS: SUBJECTIVITY, INSTRUMENTAL, DEMOCRACY, PARTICIPATION, APATHY

I. INTRODUCCIÓN

El mero acercamiento a *qué* se quiere decir cuando se habla de *crisis de la democracia* ya reviste por sí mismo innúmeras dificultades si lo que se desea es resguardar la fidelidad reflexiva y analítica. Y esto se refuerza incluso con el hecho de que el debate no se encuentre aún de ningún modo zanjado. Las indagaciones acerca de *qué* es la política —sentido descriptivo—, *cómo* debería operar —sentido normativo— y *cuál* sería el mejor modo de administración de la legitimidad del poder en el marco de lo social —sentido fundacional legitimante—, han encontrado su origen en los clásicos de la antigüedad pero aún no han tenido respuestas definitivas. Hasta el día de hoy, las tradiciones liberales, republicanas y comunitaristas —ya socialistas, ya capitalistas— no solo se encuentran en constante reformulación al interior de sus propias doctrinas en sí mismas, sino también en constante intercambio crítico con miras al futuro. De tal modo que no es posible aquí más que el esbozo a modo de aproximación de ciertas particularidades y conexiones conceptuales primarias de *tan sólo uno* de los puntos de vista disponibles en el debate contemporáneo en torno a la crisis de la democracia. Tal perspectiva no es sino la siguiente: la que conecta la crisis democrática con una *crisis moral colectiva* propia de una época de mercados que, en nombre de la primacía de la vida privada, la libertad y la razón —baluartes del liberalismo ilustrado clásico—, ha favorecido la constitución de un tipo de ciudadano apático y desafectado con respecto a lo-político cuya conducta elemental resquebraja ciertas fibras de cohesión sociopolítica en extremo necesarias: “la apatía no es un defecto de socialización sino una nueva socialización flexible y «económica», una descrispación necesaria para el funcionamiento del capitalismo moderno” (Lipovetsky, 1986: 43). Esto último demanda una *revisión externalista* que logre vincular las demandas de las instituciones político-democráticas, *alguna* perspectiva acerca de la forma predominante de subjetividad individual y las presiones colectivas al interior de la cultura de mercados (Borón, 2003). En dicho sentido, la elección por el externalismo de la hermenéutica atiende a una creencia que dirige el contenido de las presentes líneas: la revisión meramente *internalista*, el puro formalismo, de los principios y procedimientos de los modelos políticos en sí no bastaría para dar cuenta de la apatía ciudadana hecha estándar cultural, pues: ¿es, por caso, la potencial contradicción interna entre igualdad y libertad del modelo democrático lo que en última instancia aleja a las masas del interés por la *res pública*? ¿Se puede deducir la desafección cultural por lo-político a partir de la discusión internalista entre participación directa versus representación indirecta? Siguiendo a Borón, de lo que se trata es de establecer cier-

tos puntos de una “teorización superadora de los vicios del formalismo y procedimentalismo” (2005: 196) internalista. De aquí que un análisis filosófico-político externalista en el sentido de lo dicho precisa incluir variables socioculturales que consideren los modos en los que se establecen y dirigen las actitudes y “espontaneidad” de las personas en el marco de lo social, “espontaneidad” que, según los autores aquí visitados, nunca es sino una “espontaneidad [...] con sentido [...] determinado en su forma por el sistema de producción” (Rozitchner, 2013: 639). Al partir de este contorno teórico, se torna clarificadora la indagación en torno a la manera en que la disposición político-actitudinal de las personas se vincula con un *tipo muy particular de subjetividad* al servicio de intereses de mercado, cuyo entramado cultural la impele, la más de las veces, a desconocer los llamamientos morales colectivos que toda democracia en un sentido no meramente procedimental exige. Por ello, Horkheimer advierte que la importancia de la reflexión debe ser “la acción recíproca entre la visión política del mundo y las aspiraciones espirituales del individuo” (Horkheimer, 1972: 171). Dedíquense las líneas venideras, pues, a dicho objetivo.

II. APROXIMACIÓN METODOLÓGICA

La comunidad académica contemporánea no ha podido dejar de observar con sospecha que el modelo de gobierno democrático¹ predominante en Occidente parece no haber sido fiel a sus promesas moderno-progresistas. No sin radicalidad, sentenció Bobbio: “la gravedad de la crisis institucional de nuestro país consiste en el hecho de que, ante todo, está en crisis el estado democrático” (Bobbio, Pontara, Veca, 1985: 14). Sin embargo, ¿qué se quiere decir cuando se hace alusión a la crisis del Estado democrático? La pregunta, como bien lo señala Fotopoulos (2009), no puede compactarse en respuestas esquemáticas y fórmulas lineales y, por tanto, nunca debe aspirarse a una clausura monolítica de la respuesta. Su mera consideración resulta multivariable y exige por ello no solamente un constante *estado de abierto*

¹ No es la intención aquí señalar la discusión acerca de si, en efecto, la experiencia sociopolítica y cultural vigente actualmente en Occidente puede ser llamada *democrática* con sencillez y contundencia. Sería trivial, y carecería incluso de valor, indicar que la noción liberal fraguada en torno al modelo típicamente lockeano de gobierno representativo no responde con exactitud a aquellos que Aristóteles o Rousseau —y a partir de ellos la tradición republicana en general— denominaron *democracia*. Sin embargo, quitando el hecho de que la sociedad no dispone de dispositivos de control efectivos para regular y monitorear *in situ* la actividad concreta de los representantes del Parlamento —hecho sumamente demandado por el republicanismo clásico—, el llamado *carácter democrático* de los modelos representativos actuales adviene, en general, de otros elementos que sí parecerían quedar garantizados: participación pública igualitaria y mayoritaria, consenso social, legitimidad y funcionamiento de instituciones básicas, ecuanimidad de las leyes, tolerancia frente al pluralismo ideológico y la preservación de derechos y garantías primordiales. Al respecto de esto, y de qué puede ser llamado como democracia en la sociedad masiva de mercados contemporánea, ver Sartori (2009).

sino también, y por lo menos, una serie de clarificaciones metodológicas no triviales que guíen el marco de la perspectiva de aproximación aquí desplegada, a saber: (a) la nivelación entre democracia y política, (b) la pregunta por el *tipo* de individuo-ciudadano culturalmente “vigente”, y (c) la distinción entre consideraciones internalistas y externalistas ya anticipada en el apartado introductorio.

Con respecto a (a), esto puede resultar, tal vez, el momento más “dogmático” del planteo puesto que la demanda típicamente republicana o comunitarista² con respecto a que el ciudadano guarde una férrea relación moral con la dimensión política no es para los liberales clásicos condición de posibilidad al momento de sostener institucionalmente un Estado democrático legítimo y operativo. Basta para ellos con la conjunción de un dispositivo electoral eficiente, un sistema de partidos amplio y el cumplimiento de la regla de oro por la cual el goce inalienable de los propios derechos individuales no es interferido ni interfiere en el ejercicio de los del prójimo, para que el contexto de legitimidad política esté asegurado. Sin embargo, se comparte aquí con aquellas otras tradiciones políticas no liberales que precisamente *es la ausencia de un vínculo moral colectivo con la esfera de la política lo que resulta en el origen de la actual crisis democrática*, crisis que, como se anticipó, implica la ausencia mayoritaria de una genuina *actitud politizada*. Se trata de una “crisis de motivación cuando el sistema sociocultural se altera de tal modo que su output se vuelve disfuncional para el Estado y para el sistema del trabajo social” (Habermas, 1999: 132). Por esto se considera deseable la correspondencia metafísica entre democracia y política —evitando las visiones meramente formales o procedimentales— en un sentido esencial, gesto que remite a aquello que Platón señalara como el *en sí* de la cosa pública y que dos mil años después Claude Lefort, no sin romanticismos idealistas, denominara *lo-político*³. Sucintamente, evitamos pensar la democracia como mero dispositivo procedimental, como *ambiente* o contexto cultural opcional, anexándola más bien

con la carga moral propia de las visiones perfeccionistas en torno a lo-político en sí. Se busca eludir entonces, en tanto potencialmente (des)moralizante, la concepción mecánico-formal de la democracia, en la medida que se considera que el mero marco electoralista o de disponibilidad representativa parlamentaria no agota la genuina actitud moral que toda democracia solicita a su ciudadanía. En esto coincidimos con Gargarella cuando señala que:

la neutralidad [estatal-moral] hace que se asocie al liberalismo con un “arte de la separación”. Ello, en contraposición con una visión orgánica de la sociedad, más afín con el republicanismo, en donde la sociedad es vista como un todo cuyas partes deben convivir armónicamente e integradas entre sí (2001: 29)

Con respecto a (b), la pregunta es inminente: ¿dispone hoy la democracia-política —niveladas por (a)— del *tipo* de sujeto político o ciudadano que precisa? Si hemos aceptado que el mero procedimentalismo electoralista mecánico de corte liberal, si la mera participación abstracta de la ciudadanía en un sistema formal de votos, no agota la instancia moralmente *densa* de una política-democrática genuina y saludable, entonces la pregunta deviene en otra: ¿es la subjetividad del actual individuo moderno fraguado al calor de la cultura de mercados capaz de dar sustento moral a la democracia? MacPherson (2005), recuperando las nociones de las teorías individualistas devenidas de la modernidad política ilustrada, y derivando sus consecuencias político-morales corrosivas en el marco del liberalismo político, reflexiona:

Véase ahora el dilema de la teoría democrático-liberal moderna: ha de seguir utilizando los supuestos del individualismo posesivo en una época en que la estructura de la sociedad mercantil no proporciona ya las condiciones necesarias para deducir una teoría válida de la obligación política a partir de estos supuestos (2005: 267)

Pero atender a dicha interrogante de talante antropológico-psicologista conduce a la clarificación metodológica (c), cuyo valor descansa en iluminar una perspectiva de respuesta a partir de tornar permeable la reflexión a aquellas variables asociadas a factores y fuerzas exógenas con respecto a las interioridad formal de la teoría política misma, estatal, liberal, republicana, comunitarista o incluso democrática. En particular, las variables asociadas a las *constituciones de disposiciones actitudinales* que la cultura de mercados ha implicado con respecto a la nueva subjetividad del individuo moderno indagado en (b). Es por ello que (c) aparece como una distinción metodológica no trivial entre *consideraciones internalistas y externalistas*, en la medida en que las primeras centran el potencial heurístico de la reflexión en las potenciales insuficiencias que se derivarían de la axiomática interna de la construcción teórica de los modelos políticos clásicos, mientras que las segundas realizan lo propio con respecto a las *relaciones externas* establecidas entre aquella y elementos ajenos a la teoría política misma como ser los

² Vale aclarar que la demanda moral-cívica que el republicanismo de corte kantiano establece para con los ciudadanos no tiene la misma densidad ontológica que aquella de las tradiciones comunitaristas devenidas de líneas como las de Aristóteles, Rousseau o Hegel. Mientras que la primera opera desde una moralidad pública centrada en un imperativo del deber colectivo obligante sobre las inclinaciones privadas pero *sin* entrometerse sobre estas últimas —en última instancia la privacidad subjetiva se conserva—, la segunda, bajo la modalidad de libertad integrista, precisamente licúa dicha subjetividad del sujeto en la “gran objetividad” moral del Estado-comunidad y la cultura a que pertenece. En este sentido, el deontologismo republicano permite una brecha entre ética privada y moral pública siempre que la segunda posea preeminencia en nombre del *deber* y el *bien común*, mientras que la integración moral comunitarista absorbe dicha frontera amalgamando ontológicamente las inclinaciones éticas personales con las colectivas-comunitarias. Ver Gargarella (2001).

³ Una excelente explicitación acerca de la noción de lo-político en el pensamiento de Claude Lefort, y la distinción entre que él guarda entre ello y “la mera política”, puede ser observada en Gutiérrez, F. (2011). *Poder y democracia en Claude Lefort*. Revista de Ciencia Política, V.31, N.2, 247-266. Recuperado de <https://scielo.conicyt.cl/pdf/revcipol/v31n2/art05.pdf>

propios de la naturaleza del mercado global. En otros términos, *la crisis política de la democracia resulta impensable si no se considera las relaciones culturales trabadas entre el mercado global y el tipo de individuo participante de la estructura ciudadana contemporánea.*

Por supuesto que dichas clasificaciones metodológicas, como ya se avizó, no agotan la infinita multidimensionalidad del pensamiento político entorno a un asunto cuya magnitud escala por sí mismo. Sin embargo, es dable aceptar que colaboren en la iluminación de ciertas líneas de discusión elementales y, sobretudo, que permitan orientar la pregunta rectora que pulsa en el trasfondo de las presentes líneas: ¿disponen las democracias de hoy de un tipo de ciudadano moralmente ajustado a sus exigencias inherentes? Ya lo clamó Rousseau en el Libro III de su eterno *Contrato Social*: “En el momento en que, hablando de los negocios del Estado, diga alguno, ¿qué me importa?, ese Estado debe considerarse perdido.”

III. LA PARTICIPACIÓN PÚBLICA Y LA MIRADA EXTERNALISTA

Bobbio (1986) invita a un pensamiento mayormente internalista en torno a la crisis político-democrática: ¿son los fundamentos de legitimidad del Estado *per se* propios de la teoría contractualista aquello que se encuentra en crisis o, acaso, aquellos otros inherentes a los momentos fundacionales de la axiomática democrática? Más aún, ¿resultan fácilmente distinguibles estos suelos en el análisis formal filosófico-político? Tanto él (1985, 1986) como Habermas (1998) o Rawls (1995) parecerían no permitir escisiones conceptuales abruptas o taxativas en los análisis, al tiempo que cada uno incluye sus propias revisiones y focos de interés. Consabida es, por caso, la prioridad que Rawls, separándose del individualismo del liberalismo clásico, asigna en *Liberalismo Político* (1995) a la cuestión de la legitimidad de las instituciones de la sociedad civil en el marco de las tensiones existentes entre cooperación social justa y equitativa, libertades individuales privadas y pluralismo ideológico. En Habermas (1998) esto mismo no puede quedar disociado de una profunda y compleja teoría de la comunicación social orientada a validar la deliberación y el consenso público como pilares irrevocables de toda democracia legítima. Asimismo, Sartori (1993, 2009), quien siguiendo al Francis Fukuyama de *¿El final de la Historia?* de 1990 anexa lo mejor del proyecto democrático con el formato del liberalismo político, dirige las indagaciones hacia la disquisición entre democracia “real” y democracia “ideal” —análisis ya realizado por Bobbio (1985)— y entre participación pública directa versus representatividad indirecta⁴, tomando partido por la segunda,

única opción aceptable, aunque indiscutiblemente perfectible, de sostener sistemas sociales democráticos, libres y superadores en un mundo de masas globalizado: “lo cierto es que, en nombre de la participación, la democracia representativa, que es una democracia indirecta, se ve desbordada y sustituida por una democracia directa” (2009: 37) en la cual “el problema es que existe una relación inversa entre la eficacia de la participación y el número de participantes” (ibid: 36). Asimismo, Sartori indaga, ¿resultan los preceptos de *igualdad colectiva* de la democracia compatibles con las exigencias de *libertad individual* propias de la tradición liberal hegemónica? Distanciándose del igualitarismo de Rawls (1985) o Dworkin⁵, Sartori indica que sí en la medida en que se clarifique que la igualdad en la que piensa es la igualdad *proporcional* en la que pensó Aristóteles y que heredó el liberalismo —y no la igualitarista de corte socialista— (2009: 83), al tiempo que la libertad valiosa es la *política* centrada en las leyes, una “libertad-de” (ibid: 69). Pero, referir a la idea de *libertad*, ya colectiva, ya individual, y su conexión con una cierta visión de la *justicia* en cualquiera de sus múltiples concepciones histórico-morales posibles —por ejemplo, la *justicia como equidad*⁶—, es referir a la historia filosófica misma de Occidente. La naturaleza del binomio *igualdad-libertad*, en la que problemáticamente se juega una cierta noción moral-política, ha fraguado el marco de los debates cívico-políticos fundamentales y su correlato con los diversos modelos de ética-moral y los arquetipos acerca de los Estados democráticos han llenado las páginas mismas del gran libro de la Filosofía Política:

A lo largo de toda la historia del pensamiento político encontramos una pregunta insistente: “¿Cuál es el mejor gobierno, el de las leyes o el de los hombres?” Las diversas respuestas a esta pregunta constituyen uno de los capítulos más significativos y fascinantes de la filosofía política (Bobbio, 1986: 120)

En este marco, las tensiones entre dicho binomio histórico-conceptual primordial y las fallas estructurales exhibidas por la política-democrática moderna no han sido sino el humus de las disputas filosóficas tardío modernas entre republicanos, comunitaristas y liberales⁷, resultando las fisuras que la democracia liberal ha expuesto durante el siglo XX las que han dado ocasión a las alas republicanas y comunitaristas, más o menos *virtuosistas* o *perfeccionistas* —ya deontológicas a lo Kant, ya integristas a lo Aristóteles,

demandas públicas. Sin anular, al igual que Sartori, el valor de la representación pública, apela, no obstante, a la deliberación colectiva como modo de restituir las insuficiencias estructurales del Estado democrático, un tipo de Estado en que “La realidad social desmiente [...] la validez de normas, para cuya realización faltan verdaderas condiciones y la voluntad política” (2002: 220). Ver Habermas (1998, 2002)

⁵ Ver Dworkin, R. (1993). *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona: Paidós

⁶ Ver Rawls, J. (1995). *Teoría de la justicia*. México: FCE

⁷ Una excelente revisión de dichas disputas puede ser revisada en Kymlicka (1995)

⁴ Una de las quejas internalistas centrales que Habermas dirige en referencia a la crisis de la democracia es su incapacidad estructural de dar cuenta de las

Rousseau o Hegel—, de fustigar duramente la intersección doctrinal entre liberalismo y democracia en la medida que la cultura política liberal habría engendrado un tipo de sujeto atomizado de actitud *apolítica*, aunque sin quedar por esto fuera de los marcos normativos explícitos de los “procedimientos democráticos legítimos”, problema severo que no ha sido adecuadamente percibido por las teorías políticas puramente procedimentales y formalistas.

A partir de estas críticas, un pensamiento central ha emergido para bien o para mal en los intercambios doctrinales: ¿podría ocurrir que el *modo subjetivo* en que el individuo liberal contemporáneo ejercita su derecho a la libertad privada lo coloque en una *actitud* pública antipolítica —y, por lo que se dijo, antidemocrática— en un sentido moral objetivo? La pregunta no peca de ingenua si se tiene en cuenta que a partir de Rawls, las reformulaciones del liberalismo político han consolidado el axioma de la *neutralidad moral del Estado*⁸ al servicio del *pluralismo ideológico* como eje referencial de cualquier construcción político-democrática. Sin embargo, ¿debería dicha liberación moral por parte del aparato estatal habilitar la posibilidad de que el sujeto individualista, a instancias de su “autonomía de conciencia”, pueda devenir apático con respecto a lo que acaece en su comunidad?

Una observación rápida sería advertir que tal actitud de los individuos representaría un costo político-moral elevado que republicanos y comunitaristas no estarían dispuestos a pagar. Pero la ampliación de la lectura nos permite observar que incluso liberales “no tan liberales” como Rawls, Dworkin o Bobbio tampoco. Por ejemplo, Rawls, liberal respetuoso de la autonomía de conciencia subjetiva, indica sin embargo que ésta no debería, en tanto pura individualidad, ir a contralor de los principios colectivos de justicia, cooperación y equidad; principios garantizados por una cierta actitud colectiva consensuada frente a lo institucional-objetivo que el pensador enmarca bajo el rótulo de *razonabilidad pública*.

Con esto quiero decir que realmente podemos presentar un esquema de libertades básicas equitativas y de oportunidades justas que, cuando esté garantizado por la estructura básica, asegure para todos los ciudadanos el desarrollo apropiado y el ejercicio pleno de sus dos poderes morales y una participación justa en los medios generales esenciales para promover sus determinadas (permisibles) concepciones del bien (1985: 183)

Asimismo, nos advierte Bobbio que: “ninguna concepción individualista de la sociedad [...] excluye el hecho de que el hombre es un ser social y no puede vivir, ni objetivamente vive, aislado” (1986: 10). Es decir, llamativamente, pese a las críticas y diferencias de doctrina, las diversas líneas de pensamiento político —a excepción de ciertas alas libera-

rias— parecen haber consagrado un punto de encuentro: *el rechazo estructural del individualismo apático* devenido de cierta pérdida de densidad moral o, al menos, compromiso personal con ciertas bases actitudinales mínimas solicitadas por las instituciones democráticas:

En las democracias más consolidadas se asiste impotentes al fenómeno de la apatía política, que frecuentemente involucra a cerca de la mitad de quienes tienen derecho al voto. Desde el punto de vista de la cultura política éstas son personas que [...] simplemente están desinteresadas por lo que sucede (Bobbio, 1986: 25)

Es decir, la democracia y sus instituciones exigen *prima facie* que, por caso, la tolerancia del pluralismo ideológico no devenga en una actitud disgregadora mayoritaria que atente contra su normal operación. El respeto por el individualismo filosófico base de la tradición liberal no debería desactivar los mecanismos de legitimación mínimos que sostienen a las políticas-democracias: la libertad de ideas defendida no debería devenir en un *cierto tipo* de percepción subjetiva de la libertad que encubra desafección moral y descuido por lo público: “La democracia no puede prescindir de la virtud, entendida como amor a la cosa pública, pues al mismo tiempo debe promoverla, alimentarla y fortalecerla (Bobbio, 1986: 24). En otros términos, toda política-democrática, liberal, republicana o comunitarista, parte de un suelo mínimo: sus integrantes civiles participan de ella según instancias diversas en la medida en que están dotados de racionalidad y voluntad libres y autónomas. Los *modos* de intervención varían según la doctrina política considerada, pero la intervención en sí misma, la *afección* personal por lo público, se sostiene como elemento necesario. Pero, contrariamente a esto, ocurre que:

El escepticismo, la apatía y la indiferencia ante los dispositivos institucionales de la democracia crecieron sin pausa en los últimos años. De persistir este desencanto será apenas cuestión de tiempo antes de que el mismo se extienda desde los gobiernos que se supone deben encarnar las aspiraciones de la democracia al régimen democrático en sí mismo (Borón, 2003: 16)

Ahora bien, como se anticipó, al tiempo que la crisis democrática implicaría una crisis de participación pública asociada a un declive del interés moral colectivo por la responsabilidad sociopolítica, resulta dificultoso aceptar que dicho fenómeno pueda ser sencillamente explicado a partir de la reformulación crítica de las reflexiones teórico-internalistas. Y esto porque la desafección moral y la actitud desinteresada frente a participación cívica presupone ciertas *consideraciones psicológicas* acerca de cómo el individuo-ciudadano jerarquiza axiológicamente y de modo *subjetivo* sus decisiones, acciones y deseos en relación con una determinada disposición político-cultural vigente, disposición que durante el siglo XX ha resultado innegablemente construida al calor de las demandas de la industria y los mercados. Se trata entonces de reflexionar acerca de “una

⁸ En pos de revisar acerca de las visiones en torno al *Estado Neutral*, ver Rawls (1985). También Kymlicka (1995)

mentalidad colectiva poco receptiva para la democracia [...] Se trata de un problema cultural, más que institucional” (Borón, 2005: 172) asociado a “la *rational choice* de los capitalistas” (2003: 281). Esta observación permite aceptar la posibilidad de una *consideración externalista* que vincule las demandas de todo proceso político-democrático legítimo con las presiones singulares del paradigma del mercado global y los modos colectivos de subjetivación que estas han introducido en la vida comunitaria. Esta ha sido, generalmente, la maniobra de la izquierda política del siglo XX, sobre todo a partir del influjo del marxismo crítico propio de los pensadores de la Escuela de Frankfurt inaugurada por Max Horkheimer en 1923.

Dicha ala de la sociología política occidental ha sostenido las críticas psicologistas más nutritivas contra la construcción que la lógica del mercado global ha desarrollado en relación a un *tipo de sujeto* cuya estricta mentalidad individualista centrada sobre sí lo empuja a la apatía y la desconexión psíquico-actitudinal con respecto a ciertos valores morales considerados mínimos para el sostén de una vida cívico-política colectiva integrada e institucionalmente estable (solidaridad, cooperación, interés colectivo, responsabilidad mutua, debida información, bien común, etc). La puntilliosidad y penetración que las críticas frankfurtianas al “individualismo burgués” portaron no pudieron ser pasadas por alto en la tradición académica posterior e impregnaron por ello los argumentos de diversos sectores del republicanismo, liberalismo y comunitarismo, convirtiéndose de este modo en una dimensión del análisis filosófico-político expuesto a múltiples reformulaciones y adaptaciones doctrinales y, por consiguiente, no circunscripto con exclusividad a la esfera del marxismo ya ortodoxo ya revisitado. Sólo desde aquí se comprende como, por caso, incluso la tradición liberal, anclada en el valor indiscutible de la soberanía autónoma de la individualidad de conciencia, comenzó a indagar por sus limitaciones intrínsecas y a cuestionar sus efectos políticamente nocivos, máxime cuando ésta no se prefigura *por sí misma* sino siempre respondiendo con sospechosa adecuación a los intereses culturales inherentes a la lógica del mercado. En esto ha consistido, por ejemplo, el surgimiento del denominado liberalismo perfeccionista, virtuoso y anti-individualista, de pensadores como Isaiah Berlin o Joseph Raz, en cierto acople, aunque sin total convergencia, con las demandas democrático-políticas anti-atomizantes del liberalismo igualitario de corte rawlsiano⁹ en las que “la disposición a *ser razonable* no se deriva de lo racional, ni se opone a lo racional, sino que es *incompatible con el egoísmo*, así como se relaciona con la disposición a actuar moralmen-

te” (Rawls, 1995: 67). En otros términos, según Rawls, una visión política de la convivencia social presupone un individuo con facultades racionales de decisión y acción —liberalismo en un sentido clásico—, pero también, y fundamentalmente, la *integración* de dicha facultad racional privada con otra de índole pública y moral sin la cual no tendría un contrapeso suficiente que la obligase a observar las exigencias comunitarias por sobre las privadas: lo razonable. Con justeza, dice Rawls:

Nuestro ejercicio del poder político es plenamente apropiado sólo cuando lo ejercemos en concordancia con una Constitución, cuyos principios esenciales todos los ciudadanos libres e iguales pueden *razonablemente* suscribir a la luz de principios e ideales aceptables para su razón humana común” (1995: 140)

De este modo, Rawls asocia una potencial actitud egoísta, y por tanto antipolítica, del sujeto con una racionalidad netamente pragmática y advierte que “a los agentes meramente racionales les falta el *sentido* de la justicia y *no reconocen* la validez independiente de las exigencias de los demás” (1995: 70). No es que la racionalidad privada sea en sí misma nociva —incluso se parte de ella en *Teoría de la Justicia* (1979)—, en la medida que es la que permite a los individuos democráticos optar por múltiples cosmovisiones personales acerca de la vida. Lo que señala Rawls es que la mera racionalidad, por sí misma, se torna políticamente perjudicial cuando se percibe como absoluto, esto es, cuando no contempla la objetividad colectiva universal en la que se integra mediante mecanismos de cooperación justa. La racionalidad privada *debe* contar con el polo de la razonabilidad colectiva a través de la cual logra supeditar sus intereses personales a una cierta necesidad pública y prioritaria referida a un sentido moral compartido de justicia equitativa. Por esto es que Rawls aclara que “el primer aspecto básico de lo razonable es el *estar dispuesto* a proponer términos justos de cooperación y a cumplir con ellos” (ibid: 72). Sin lo razonable, la mera racionalidad queda tomada por motivos egoístas y estrictamente individualistas afines a las fuerzas exógenas reinantes, es decir, a las propias de la cultura de mercados.

Desde aquí, la siguiente pregunta nodal de carácter *externalista* —pues integra la variable cultural de la cultura de mercados— cobra fundamental importancia: ¿cómo dar cuenta en términos subjetivistas del individualismo egoísta políticamente corrosivo y sus indeseables consecuencias para la institución democrática? Los primeros pensadores de Frankfurt atinaron a dar una respuesta magistral que nos invita a tenerlos presentes y revisitarlos: la “no-razonabilidad” política indicada por Rawls se expresaría subjetivamente como pura racionalidad personal. Sin embargo, la jactancia de racionalidad privada no deviene necesariamente en actitud politizada, y en esto descansa su carácter de velo e ilusión. *Lo experimentado de modo subjetivo como racionalidad plena bien podría tornarse incompatible en términos de*

⁹ En pos de profundizar en las diferencias entre el liberalismo perfeccionista de I. Berlin y J. Raz y el liberalismo igualitario de J. Rawls o R. Dworkin, se recomienda Nussbaum, M. C. (2016). *Liberalismo perfeccionista y Liberalismo político (Parte I)*. *IUS ET VERITAS*, 24(52), 370-383. Recuperado a partir de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/iusetveritas/article/view/16393>

bienestar público. La subjetividad racional, sin contrapesos morales que la contengan, podría devenir en irracionalidad humana y, por supuesto, crisis político-democrática. En esto descansa la sagaz cita de Horkheimer en su *Crítica de la Razón Instrumental* (1969) en la que advierte que al liberarse de la recarga moral de la teología:

Los filósofos de la Ilustración [...] en última instancia a quien vencieron no fue a la Iglesia, sino a la metafísica y al concepto objetivo de razón mismo: la fuente de poder de sus propios esfuerzos. Por último, la razón, en cuanto órgano para la comprensión de la verdadera naturaleza de las cosas y para el establecimiento de los principios directivos de nuestra vida, terminó por ser considerada anacrónica (1969: 21)

Desde esta base partirá Horkheimer en pos de señalar la *irracionalidad* colectiva en que ha devenido la estandarización individualista-atomizada de la forma moderna de subjetividad ilustrada al quedar desprovista de un alter ego moral suficientemente *denso*; premisa central de obras transversales como *Crítica de la Razón Instrumental* (1969) o *Dialéctica de la Ilustración* (1944).

IV. Max Horkheimer: subjetividad instrumental, individualismo y desafección

Max Horkheimer, fundador de la Escuela de Frankfurt¹⁰ en 1923 y precursor de la denominada *teoría crítica*¹¹, se había conmocionado ante un siglo XX que parecía no cumplir ni con las expectativas de la Ilustración burguesa ni con las contrapropuestas del marxismo ortodoxo. Con respecto al último, las masas se habían anquilosado, con respecto al primero la racionalidad había devenido barbarie. Las hesitaciones y ambigüedades frente a esto atravesaron el pensamiento del joven Max Horkheimer sin dejar de ser, sin embargo, una parte central del núcleo reflexivo de su obra filosófica toda¹², núcleo cuyas aristas alcanzaron una hermenéutica multinivel gracias a los aportes de la *Gestalt*, la fenomenología de Husserl y Heidegger¹³ y del psicoanálisis vigente a comienzos del siglo XX¹⁴, complemento de elementos que respondía a una necesidad epistemológica concreta: consolidar una *teoría crítica* superadora —no aniquiladora— del marxismo clásico y el positivismo racionalista. Y esto en un sentido puntual: el de *explicitar* y *develar*¹⁵ —y

en esto consistía la actitud fenomenológica de la teoría crítica— las *condiciones contradictorias y aporéticas* de una época industrializada en la que la dominación sociocultural se vestía de “racionalidad”. En dicho sentido, tal forma teórica precisaba: (a) expresarse no en el lenguaje lineal y consecuencialista típico de la razón positivista-científica, sino a través de una dialéctica negativa, y (b) recaer precisamente allí donde el marxismo tradicional no había sido suficientemente perspicaz: *la dimensión de la conciencia subjetiva, es decir, la dimensión psicológica*, (c) conectando esto con una profunda *perspectiva histórico-estructural* de la dominación estructural *objetiva*. En otros términos, no se buscaba una teoría crítica psicologista abstracta y analítica, sino una histórico-material y concreta que, acoplándose al marxismo y supliendo sus baches, diera cuenta de *cómo la subjetividad de las masas era construida de una determinada manera en función de condiciones objetivo-históricas de dominación*. Solamente desde aquí se podría dar cuenta de la pasividad y apatía que las clases mayoritarias manifestaban ante los asuntos socioculturales, políticos y económicos colectivos:

El registro y ordenamiento, dentro de un aparato conceptual ajustado lo más posible a los hechos, constituiría, [...] la verdadera tarea, y la última meta del teórico sería la previsión de datos socio-psicológicos futuros. [...] si el teórico y su actividad específica son vistos como constituyentes de una unidad dinámica con la clase dominada, de modo que su exposición de las contradicciones sociales aparezca, en esa unidad, no sólo como expresión de la situación histórica concreta, sino, en igual medida, como factor estimulante, transformador, entonces se hace patente su función. (Horkheimer, 2003: 245)

La *teoría crítica*, según Horkheimer, debía tornarse capaz de brindar una epistemología sociológica-psicológica que describiese la “inconsciencia” colectiva como un *efecto necesario* de las *formas* mismas de organización de la estructura histórico-material y económica de la sociedad, una estructura cuyo poder administrador de la *lebenswelt* o “mundo de la vida” había adoptado hábilmente los matices y discursos progresistas de la moderna tradición liberal ilustrada camuflando así su carácter deshumanizante: “los sujetos económicos dentro de la sociedad burguesa [...] creen actuar de acuerdo con decisiones individuales, cuando hasta en sus más complicadas especulaciones son exponentes del inaprehensible mecanismo social” (ibid: 231). Es decir, los mecanismos racionalistas objetivos a cargo de la gestión tecnocrática de la realidad social eran los mismos que, en

¹⁰ Para indagar en la complejidad doctrinal del reconocido Instituto sociológico alemán fundador del marxismo crítico del siglo XX, las divergencias entre sus integrantes y las líneas de proyección a futuro, se recomienda Wiggershaus (1986).

¹¹ Ver Horkheimer (2003)

¹² Resulta posible hallar rastros y referencias angustiantes a la parálisis de las clases populares tanto en obras tempranas de Horkheimer, como ser el texto aforístico primerizo *Ocaso* (1986), como en obras tardías de la talla de *Crítica de la Razón Instrumental* (1973) o *Teoría Crítica* (2003).

¹³ Ver Jay (1974, cap.1)

¹⁴ Ver Jay (1974, cap.2)

¹⁵ La *teoría crítica*, según Horkheimer, no debía explicar sino *develar* las antinomias de lo real social. En ello residía su carácter de novedad y esencia ciertamente fenomenológica. Las pretensiones de explicatividad rápidamente conducían a impotencias de sesgo positivista en la medida en que precisamente

presuponían aquello de lo que se buscaba dar cuenta y, en consecuencia, se abstraían del objeto social estudiado. El arrastre prejuicioso de carga pre-teórica parecía insalvable bajo el paradigma cientificista de la explicación, de aquí que “lo que el científico, en los más diversos campos, considera la esencia de la teoría, es propio en realidad de su tarea inmediata” (Horkheimer, 2003, p.228). Por tanto, la *teoría crítica* debía, ante todo, *observar* y *describir* en pos de garantizar la *convergencia* -y no la abstracción- entre teoría y praxis material social. Ver Horkheimer (2003).

nombre de la libertad y el progreso, garantizaban la inhibición de toda toma de conciencia individual y colectiva. Por esto es que “el progreso [racional] amenaza con aniquilar el fin que debe cumplir la idea del hombre” (ibid: 7). En otros términos, la apuesta metodológica de Horkheimer consistía entonces en exhibir de qué modo la racionalidad cultural, que según la tradición ilustrada debía garantizar el progreso científico, moral y cultural-político de los pueblos, en tanto puro idealismo dualista al servicio de la mistificación social, resultaba ser contrariamente la fuente del desgarramiento societal y político, la caída moral y la alienación de las clases populares: el poder administrador de la racionalidad técnica había traicionado sus propias promesas modernas engendrando una forma de subjetividad colectiva “condescendiente ante los intereses dominantes, más dócil y adaptable a la realidad tal cual es” (ibid: 17). Una subjetividad egoísta y calculadora que, al mismo tiempo que manifiesta que “la enorme mayoría de los hombres no tiene personalidad” (ibid: 109), garantiza también su propia autodestrucción en la medida que reacciona hostilmente contra todo pensamiento humanamente genuino, esto es, objetivo, absoluto e históricamente anclado, “deglutiéndose” a sí misma: “En la época actual, el egoísmo ha llegado, efectivamente, a ser destructivo; tanto el egoísmo, sofocado y desviado, de las masas, como el anticuado principio egoísta de la economía, que ya sólo muestra su aspecto más brutal” (Horkheimer, 2003: 220)

En la medida en que el dominio racional objetivo —dimensión estructural— y subjetivo —dimensión psíquica— de las masas eran mutuamente imbricados, resultaba factible comprender la indiferencia colectiva y la consecuente “impotencia de los individuos frente a las condiciones creadas por ellos mismos” (2003: 237) como un *efecto mismo* del dominio racional-técnico pre-asegurado y reproducido por masas de personas que creen que aquella actividad alienada es el efecto de una libre toma personal de decisiones, no perciben que el carácter ideológico de la dominación racional-instrumental pasa por lucir como “pensamiento propio” subjetivo cuando en realidad no es más que sometimiento objetivo administrado. En consecuencia, según Horkheimer, la completa racionalidad de las formas del pensar y el vivir de comienzos de siglo XX habían proporcionado un tipo de individuo anulado, dócil, tan incapaz de apreciar la dominación —pues la vive como espontaneidad de su mismidad pensante y actuante—, como cualquier gran valor sociopolítico y cultural por fuera de su *relativismo mental*. La introyección subjetiva —psíquica— de los rasgos objetivos de la estructura racional objetivamente dominante lo había tornado un puro elemento reducido a acciones inmediatas y concretas capaz de transmutar “[...] obras de arte en mercancías culturales [...] separadas de nuestras intenciones y aspiraciones verdaderas. El arte se ve tan disociado de la verdad como la política o la religión” (ibid: 40). A partir de aquí tiene sentido que Horkheimer señale, como corolario político, que el hecho de que “esta deshumanización del pensar perjudica los funda-

mentos más hondos de nuestra civilización puede ponerse de manifiesto mediante un análisis del principio de mayoría, inseparable del principio de democracia” (1973: 28). Y esto por un motivo central: la política-democrática encuentra sus bases en una objetividad esencial de los valores que no debe nunca ser tomada en términos netos del mero pensar deductivo-racionalista formal y abstracto. La democracia moderna se ha establecido a partir de convicciones trascendentes acerca de un cierto estado de cosas y de una cierta concepción de la humanidad cuya fuerza descansaba en lo objetivamente absoluto de tal convicción y no en la posibilidad de que pudiese ser “axiomáticamente demostrable” o subjetivamente “aceptable”. Toda *relativización subjetiva* del fondo metafísico objetivo de la construcción política en nombre de la “racionalidad personal” no significa más que la firma de su condena: “En el pragmatismo, por pluralista que pueda aparecer, todo se convierte en mero objeto y por ello en última instancia en una sola y la misma cosa, en un elemento en la cadena de medios y efectos” (ibid: 45). En otras palabras, desde sus orígenes la política fue metafísica y, por consiguiente, cualquier subjetividad “burguesa” que ingresara en ella a partir de la mera operación utilitaria de la razón instrumental, en tanto siempre dirigida a la consecución de medios estratégicos y centrados sobre sí, no sería capaz de observar que los valores primarios estrictamente metafísicos que sustentan la organización política-democrática de una comunidad no pueden ser racionalizados en términos de causa-efecto, de ganancia-conveniencia o de puro consenso. La solidaridad, la compasión, el respeto por la memoria y la historia colectiva, el sentimiento de pertenencia, las figuras de pueblo o patria, no deben ser tratados nunca como meros conceptos relativos al pensar pragmático, racional y formal de la conciencia subjetiva del individuo. Entiéndase entonces desde aquí el profundo sentido de la crítica de Horkheimer al liberalismo ilustrado, en el cual, sumido en la perversión del pragmatismo subjetivista, lo que prevalece es la:

espontaneidad de la razón y heteronomía, libertad y obediencia ciega, independencia y sentimiento de impotencia, actitud iconoclasta y admiración falta de crítica, intransigencia principista y sumisión a la realidad, teoría formalista e insípida suma de datos (2003: 117)

Finalmente, al escollo humanitario, cultural y político que la preeminencia de la subjetividad instrumental “burguesa” introyectada —subjetivada— en las masas ha ocasionado, Horkheimer le opone una sólida recuperación moralista que conduciría a la comunidad a recuperar una genuina soberanía político-cultural ante la degradación reinante, soberanía de una libertad colectiva que, además, precisa ser activa y conscientemente *ejercitada* por las personas en pos enfrentar el dominio subjetivo-objetivo totalitario que la sociedad de mercados impone con sus fuerzas a la humanidad. No se refiere Horkheimer entonces a algo radicalmente alejado al clásico paradigma comunitarista hegeliano de la libertad

en tanto integración espiritual con el todo cultural de pertenencia, modelo en el que la moral privada del individuo no se diferencia ontológicamente de la colectiva. A tal fin, dicha moralización colectiva “contra-pragmática” adquiere en Horkheimer una dimensión bifronte la cual incluye (a) una revisitación del materialismo histórico que permitiría la aprehensión objetiva de sentimientos no instrumentales como la *compasión* y la *memoria* colectiva, y (b) un componente teológico al que Horkheimer denomina *lo-Otro* y que sería el depositario dialéctico capaz de sostener el deseo colectivo de instaurar una sociedad políticamente justa y atenta a las demandas realmente humanas de la comunidad. Este es el objetivo filosófico de *Materialismo, metafísica y moral* (1999), y de *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión* (2000). En dicho sentido, la (des)instrumentalización de la sociedad, es decir, su “escapar” de una forma de subjetividad egoísta y alienada incompatible con las reales demandas objetivo-metafísicas de una socialdemocracia saludable, sólo resultaría posible a expensas de una reformulación cabal de la sociedad misma, de la reelaboración de sus límites culturales vigentes y, por tanto sus fronteras se hallarían *por fuera de lo dado* en el estado de cosas pero *por dentro* de la pura posibilidad histórica.

V. CONSIDERACIONES FINALES

Lo dicho hasta aquí ha tenido una serie de objetivos puntuales, a saber:

(a) Abordar el fenómeno de la apatía y la desafección política como un gesto cultural moderno con profundas consecuencias al interior de la institución democrática, puesto que, la democracia, por más procedimental que resulte a escala operatividad, no puede prescindir de una *cierta actitud* genuinamente participativa por parte de la ciudadanía, es decir, del interés por participar en ella de un modo ciertamente cabal y responsable. Incluso el procedimentalismo liberal más formalista y mecánico demanda al electorado una capacidad de sufragar que se traduzca en la correcta identificación del partido representante seleccionado. Sin embargo, por caso, ¿de qué modo dicha identificación mínima podría quedar asegurada si, por lo menos, no existe el compromiso mayoritario por contar con información formal o informal de calidad cuyo acceso propenda a una votación de calidad? Como se ve, hablar de actitud moral de la ciudadanía por la atención de las exigencias institucionales de la política no debe ser entendido como el llamamiento a un moralismo fuerte y recalcitrante que potencialmente devenga autoritarismo o utopía, sino como un actitud personal mínima en el individuo que garantice que su participación democrática atiende a las necesidades de su sociedad, las cuales, por cierto, no son otras que las suyas.

(b) Enfatizar la importancia que reviste la consideración externalista al momento de reflexionar sobre la desafección política, en la medida que las variables socioculturales en

intersección con las potencias del mercado no puede ser perdidas de vista. El gran aporte de la izquierda política a partir del Instituto de Frankfurt no ha sido sino proveer a las líneas de debate filosófico-político posteriores de un arsenal de conceptos psicológicos valiosos para abordar el entendimiento acerca de cómo los individuos son construidos en su subjetividad —y con esto sus decisiones, preferencias, acciones y deseos primarios— a partir de un cierto marco cultural dado. Esto ha permitido nutrir la reflexión externalista supliendo los huecos explicativos que las concepciones internalistas dejaban insatisfechos al momento de dar cuenta de ciertos fenómenos de masas que más que políticos a veces resultan de carácter cultural.

(c) La alusión a la teoría sobre la subjetividad instrumental que Horkheimer desarrolla a partir de las recepciones de Hegel —importancia de la dialéctica negativa—, Marx —importancia del materialismo histórico—, Weber —noción instrumental de la racionalidad moderna— o incluso Lukács —reificación de la conciencia subjetiva—, permite una interesante operación de la reflexión externalista ya indicada. Y esto por dos motivos:

(c.1) Proporciona un cierto modelo explicativo de la subjetividad moderna capaz de dar cuenta psicológicamente de la apatía política contemporánea a partir de la denuncia de la preeminencia en las masas “ilustradas” y mercantilizadas de un cierto espíritu “burgués” pragmático, egoísta y alienado y, por consiguiente, incapaz de suscribir valores político-culturales realmente humanos no instrumentales-gananciales.

(c.2) Permite acoplar la descripción psicológica con una caracterología del mundo contemporáneo y sus vínculos de fuerza con los ideales y cánones político-democráticos.

(d) Finalmente, la siguiente interrogante queda abierta: ¿resulta factible pensar en nuestro contexto cultural de hoy una remoralización casi teológica de las masas ciudadanas en nombre de la erradicación de una subjetividad “burguesa” abúlica y antipolítica? Las tesis de Horkheimer deberían, tal vez, ser contrastadas con un marco cultural liberal-capitalista cuya hegemonía aparece como innegable, en pos de reflexionar cuál es el alcance práctico, concreto y real de su propuesta moral. En una era donde el pluralismo ideológico y la neutralidad moral del Estado figuran como axiomas de la organización cultural-político ciudadana, ¿resulta posible apelar a un comunitarismo político-moral cuasi teológico y que ello cuente con el acompañamiento de las mayorías? Horkheimer denunció de qué modo la subjetividad totalitaria e instrumental era construida al servicio no de una política democrática humana y saludable de los pueblos sino de los intereses del mercado y la industria. El mapa psicológico-subjetivo por él proporcionado diagramó las reflexiones filosófico-políticas venideras. No obstante, ¿cuánto hay en ellas de posibilidad real, es decir histórico-material, de cambio colectivo?

BIBLIOGRAFÍA

- Bobbio, N; Pontara, G; Veca, S. (1985). *Crisis de la democracia*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Bobbio, N. (1986). *El futuro de la democracia*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Borón, A. (2005). *Tras el búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo*. Buenos Aires: CLACSO.
- Borón, A. (2003). *Estado, capitalismo y democracia en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Fotopoulos, T. (2009). *The multidimensional crisis and inclusive democracy*. INID.
- Gargarella, R. (2001). *El republicanismo y la filosofía política contemporánea*. En Borón, A. (2001). *Teoría y filosofía política. La recuperación de los clásicos en el debate*. Buenos Aires: CLACSO.
- Habermas, J; Rawls, J. (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Habermas, J. (1999). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Madrid: Cátedra.
- Habermas, J. (1998). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Editorial Trotta.
- Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Editorial Sur.
- Horkheimer, M. (2003). *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Horkheimer, M. (1972). *Sociedad en transición*. Buenos Aires: Planeta Agostini.
- Kymlicka, W. (1995). *Filosofía política contemporánea. Una introducción*. Barcelona: Ariel.
- Lipovetsky, G. (1986). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- MacPherson, C, B. (2005). *La teoría política del individualismo posesivo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Rawls, J. (1995). *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rozitchner, L. (2013). *Freud y los límites del individualismo burgués*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional.
- Sartori, G. (2009). *La democracia en treinta lecciones*. México: Taurus.

SOBRE EL AUTOR

Nahuel Michalski / nahuelmichalski@gmail.com
Universidad de Buenos Aires

Licenciado en Filosofía (UBA). Especializado en temáticas de Filosofía Política.



GEORGE H. MEAD.

SU RESURGIMIENTO Y SU ACTUALIDAD

AUTOR

Carlos Labastida Salinas

Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis
Mora, México

Cómo citar este artículo:

Labastida Salinas C. (2020). George H. Mead. Su resurgimiento y su actualidad.
Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea, N. 11, pp. 115-128.

Artículo

Recibido 20/02/2020

Aprobado 17/07/2020

RESUMEN

En el presente trabajo argumento que George H. Mead es un clásico sociológico que tiene que ser leído con mucho más que puro interés histórico, pues sus ideas y aportaciones, aunque hechas ya hace aproximadamente un siglo, brindan interesantes, novedosos y provocativos puntos de vista que pueden promover discusiones importantes y creativas en torno a distintos fenómenos sociales contemporáneos. Para ello, muestro cómo gran parte de su trabajo ha permanecido poco conocido, cómo fue redescubierto e incorporado a los cánones sociológico y filosófico contemporáneo. Posteriormente, delineó algunas de las que considero sus aportaciones más importantes que conservan cierta vigencia al día de hoy en temas como la historia, la ética, los derechos, la democracia y la ciencia. Concluyendo que varios aspectos del pensamiento de Mead pueden ser de gran interés e importancia para las discusiones contemporáneas, que sus reflexiones tienen potencial para servir como punto de partida para la construcción de novedosos desarrollos teóricos y que los campos de estudio en los que sus aportaciones tienen cabida son más amplios de lo que suele reconocerse.

PALABRAS CLAVE: GEORGE H. MEAD; HISTORIA; ÉTICA; DEMOCRACIA; CIENCIA

ABSTRACT

In this essay I argue that George H. Mead is a sociological classic that should be read with much more than only historical interest, for his ideas and contributions still provide interesting, novel and inviting perspectives that might encourage important and creative debates on contemporary social issues, even though they were made around a century ago. To do this, I show the way in which an important part of his work has remain unknown, how it was rediscovered and then incorporated to the sociological and philosophical canons. Afterwards, I describe some of his most significant contributions that I consider remain useful today on topics such as history, ethics, rights, democracy and science. Thus, it is concluded that the thought of Mead might be of great interest and relevance for contemporary debates, that it can be used as a starting point for innovative theoretical developments and that the fields of knowledge in which his ideas are used are far more than it is usually acknowledge.

KEY WORDS: GEORGE H. MEAD; HISTORY; ETHICS; DEMOCRACY; SCIENCE

Su mente era profundamente original –de mis conocidos, y a mi juicio, la mente más original en la filosofía americana de la última generación [...] No quisiera imaginar lo que hubiera sido de mi pensamiento de no ser por las ideas fundamentales que obtuve de él.
John Dewey, 1931:310-311

INTRODUCCIÓN

En 1934 fue publicado de manera póstuma el que es, a la fecha, el libro más reconocido del filósofo y psicólogo social George Herbert Mead (1863-1931), titulado *Espíritu, Persona y Sociedad*. Desde el punto de vista del conductismo social (*Mind, Self and Society. From the standpoint of a social behaviorist*), el cual fue editado por Charles Morris, quien fuera alumno doctoral de Mead en la Universidad de Chicago. Este trabajo es el que le dio a Mead el reconocimiento del cual goza actualmente dentro de las ciencias sociales y la filosofía.

Sin embargo, podría asegurarse que *Espíritu, Persona y Sociedad* representó, al mismo tiempo, reconocimiento y olvido para Mead. Reconocimiento porque le valdría su lugar como uno de los clásicos de la psicología social, la sociología y el pragmatismo filosófico. Olvido porque sus demás ideas y trabajos sobre una vasta cantidad de temas (entre los que figuran la política, la democracia, la ética, la guerra, la justicia, la historia, la educación, los derechos, entre otros) –y que no fueron incluidos en ese volumen– quedarían relegados y desatendidos por mucho tiempo. Esto provocaría que el pensamiento de Mead en el canon sociológico quedara restringido a los campos del self y la identidad, y a ser considerado únicamente como precursor del interaccionismo simbólico. Dejándolo con poco o nada que decir sobre los temas anteriormente mencionados, lo cual derivó en una considerable fragmentación de su pensamiento.

A pesar de esto, la importancia de los temas que han sido poco atendidos de la obra de Mead es tal, que varios autores (Huebner, 2016; Baldwin, 1986; Deegan y Burger, 1978) afirman que en ellos se encuentran algunas de sus aportaciones más importantes y estimulantes. Y son estos con los que una buena cantidad de científicos sociales y filósofos se encuentran trabajando hoy en día.

Dicho lo anterior, el presente trabajo tiene como objetivo poner de relieve la importancia de retomar el pensamiento de Mead –sobre todo aquellas ideas históricamente ignoradas– para ver lo que tiene que ofrecernos para pensar y reflexionar distintos fenómenos y problemas sociales contemporáneos. Así, este escrito se divide en tres partes. En la primera de ellas expongo que Mead es un autor clásico cuya obra principal, *Espíritu, Persona y Sociedad*, representa únicamente una parte muy acotada y limitada de su pensa-

miento; que las ideas contenidas en él fueron apropiadas, tergiversadas y utilizadas a voluntad por diversos autores; y los probables motivos por los cuales gran parte de sus contribuciones quedaron relegadas, a la sombra de las expuestas en *Espíritu, Persona y Sociedad*. Posteriormente, se abordan las diferentes condiciones que permitieron que esta parte poco conocida de su pensamiento fuera rescatada e incorporada a las discusiones sociológicas y filosóficas actuales. En la tercera parte, delinearé las que considero son algunas de sus aportaciones más importantes que conservan cierta vigencia para las ciencias sociales y la filosofía contemporáneas: su concepción de la historia, la ética y los derechos, su pensamiento político, y su postura sobre la verdad y la ciencia. Concluyendo, así, que diversos aspectos de su obra tienen un potencial considerable para ayudarnos a reflexionar, desde cierto punto de vista, la realidad social contemporánea; y que, cuando se toma en cuenta esta otra faceta de su obra, los campos de estudio y la gama de autores con los que puede ponerse en discusión se amplían considerablemente.

MEAD COMO CLÁSICO

Las conocidas contribuciones de Mead al campo del self, de la mente y de la identidad –los cuales surgen y se constituyen en colectividad gracias al lenguaje y a la interacción– le valieron el estatus de clásico, especialmente en el pragmatismo filosófico (Bernstein, 2013; Burke y Skowronski, 2013; Kaminsky, 2009) y en la psicología social, de la cual es considerado uno de sus fundadores (González, 2011; Schellenberg, 1981; Morris, 1934). En la sociología, el consenso de que Mead debe ser tratado como un clásico es cada vez mayor, inscribiendo su nombre junto a los de Durkheim, Weber, Marx o Simmel. En relación con esto último, González (2011:220) le hace un reconocimiento especial a Mead al mencionar que su aportación a la teoría social radica en haber señalado “la relevancia sociológica del lenguaje, que pasó desapercibida a contemporáneos suyos como Durkheim, Weber o Pareto, que la daban por supuesta, pero que no la sometieron a una exhaustiva consideración teórica, como sí lo hizo Mead”. Además de que este último respondió, mediante el análisis de la interacción y la comunicación, a las preguntas clave de la teoría sociológica: la del orden social y la de la relación entre individuo y sociedad.

Asimismo, la consideración de Mead como un clásico se debe a que un clásico es un texto escrito en el pasado que conserva la capacidad de provocar controversias entre los practicantes actuales de cierta disciplina. Un clásico continúa siendo fuente de inspiración por su manera de abordar cierto tipo de problema y puede, por lo tanto, ser utilizado como herramienta intelectual para propósitos del presente (Carreira, 2006). Los abordajes, soluciones y explicaciones que Mead brindó a temas como la comunicación, el lenguaje, la interacción, la política, la ética, la mente, el self,

la sociedad, la reforma social, la democracia, la verdad, la historia, el internacionalismo, la justicia, entre otros, cumplen plenamente con estas características.

Sin embargo, el caso de Mead es uno especial, pues el hecho de que se le haya prestado mayor atención a su trabajo sobre la génesis de la mente y el self provocó que la fuerza de su teoría y su pensamiento en general se viera disminuida, quedara fragmentada, descontextualizada, y se le identificara simplemente con el origen del interaccionismo simbólico o como una crítica más al conductismo watsoniano, y no tanto como un cuerpo teórico que pudiera ser utilizado por sí mismo para comprender, desde cierto punto de vista, la producción y reproducción de la sociedad. Los factores que contribuyeron a que *Espíritu, Persona y Sociedad* fuera su trabajo más reconocido son varios, entre los que destacan la poca difusión que tuvieron sus demás escritos hasta décadas después de su muerte, su frecuente estilo complejo de escribir y la ausencia de publicaciones que integraran explícitamente los elementos de su pensamiento en un todo sistemático, lo que dejó su postura vulnerable a malinterpretaciones (Simpson, 2014; Baldwin, 1986). Además, en los países de habla hispana este problema se encuentra acentuado por el hecho de contar con una reducida y tardía traducción oficial de los trabajos de Mead¹.

No obstante, suele afirmarse que los principales responsables de esta desatención al trabajo de Mead fueron aquellos autores que recogieron únicamente esa parte de su obra y se consideraron a sí mismos como fieles herederos y continuadores de su pensamiento. Sobre esto, Collins (1996:280) menciona que:

La teoría de Mead sobre la mente no ha sido agotada. De hecho, apenas se ha tocado. Las versiones situacionista y de la teoría de roles, dentro del interaccionismo simbólico, han desviado la atención de la aportación más importante de Mead: una teoría del pensamiento genuinamente sociológica.

La cita anterior hace referencia a las versiones del interaccionismo simbólico desarrolladas por Herbert Blumer y por Manford Kuhn. El primero desarrolló, en Chicago, una versión centrada en la noción de proceso (acentuando la libertad de la persona y el carácter impredecible y creador de su conducta); el segundo, en Iowa, lo hizo centrado en la noción de estructura (resaltando el concepto de rol y la estandarización de las expectativas que guían la conducta, además de concebir las estructuras sociales como construc-

toras de la interacción). En la misma línea, Baldwin (1986:12) señala que

Una generación entera de sociólogos de Chicago estaba bien informada sobre sus teorías de la mente, del *self* y la psicología social; y muchos utilizaban y trabajaban sobre este conjunto del trabajo de Mead. Lamentablemente, el resto de la concepción pragmática del mundo de Mead y sus teorías macro de la sociedad no han recibido completa atención en la sociología.

Otros destacan directamente la responsabilidad atribuida a Blumer:

Mientras la tradición de Chicago se transmitía por generaciones, esas ideas [las de sus demás trabajos] se perdían, eran deformadas o hasta parcialmente olvidadas. Blumer es señalado como el culpable debido a la escasa atención que le dio al rol que las instituciones sociales juegan en el pensamiento de Mead (Shalin, 2016:247).

Más allá de esta apropiación, interpretación y tergiversación de las ideas de Mead, hay quienes aseguran que el problema no radica únicamente en el uso que se le dio a sus ideas, sino que la forma misma en que se editó *Espíritu, Persona y Sociedad* lleva consigo ciertos problemas. Por ejemplo, Scott (2007:117) escribe que:

Los estudiantes que juntaron y editaron estos libros estudiaron con él durante los 1920s hasta antes de su muerte en 1931. Se basaron en sus ideas más maduras que expresaba en los salones de clase. No pusieron atención a sus tempranos intereses en los niños, las emociones, la política y la vida urbana.

Y sobre la etapa de la vida académica de Mead en que fueron tomadas las notas en las cuales está basado su libro más conocido, Deegan y Burger (1978:370) también afirman que:

Espíritu, Persona y Sociedad [...] está basada en las clases de psicología social de 1927 de Mead. El mismo curso enseñado en una época diferente u otros cursos dados por él hubieran enfatizado más las ideas sobre la reforma social, el pragmatismo y el cambio social que pudieran extender o modificar esos conceptos presentados en dichas publicaciones.

Es decir, *Espíritu, Persona y Sociedad* tiene los defectos que uno esperaría de cualquier volumen publicado de manera póstuma: "no del todo fiable, con una precisión insuficiente al recabar las palabras de Mead y ofuscación de la cohe-

¹ En cuanto a esto, el libro titulado *Escritos Políticos y Filosóficos*, editado por Gregorio Kaminsky y publicado en 2009, y *La Filosofía del Presente*, editado por Ignacio Sánchez y publicado en 2008, son los esfuerzos más importantes realizados en los últimos años. Ambos contienen distintos ensayos de Mead traducidos por primera vez al español.

rencia de su pensamiento” (Joas, 1985:2)². De hecho, hay autores —véase Ritzer (1993), por ejemplo— que al evaluar la obra de Mead refieren que se encuentra llena de imprecisiones y contradicciones, pero, como se comprenderá ahora, esta acusación deriva del hecho de limitarse a considerar únicamente este trabajo. A decir de Cook (2013:95-96), los problemas fundamentales que derivan del carácter póstumo del libro son el “supuesto conductismo social de Mead” y las “dos diferentes versiones de la distinción del Yo y del Mí”. Por otro lado, llama la atención que la realización del volumen no haya contado con la participación de personas que fueron muy cercanas a Mead y que pudieron haber aportado mucho a una mejor interpretación y comprensión de sus ideas, como John Dewey, entrañable amigo y colega de Mead por décadas en la Universidad de Michigan y, posteriormente, en la de Chicago (Huebner, 2017).

Sin embargo, debe reconocerse que sería un tanto injusto culpar únicamente a tales personajes sin tomar en cuenta el ambiente general que se vivía en las ciencias sociales y en la filosofía en los años posteriores a la muerte de Mead. Como el hecho de que “la sociología se alejó de la reforma como objetivo central de la disciplina. La sociología positivista, y particularmente la sociología *libre-de-valores*, emergieron como fuertes elementos dentro de la profesión” (Deegan y Burger, 1978:369). O que probablemente la sensibilidad interdisciplinaria de Mead lo convirtió en una especie de teórico exótico, pues en aquellos tiempos la filosofía se volvía cada vez más especializada, sobre todo la tradición analítica. Las aproximaciones de Mead se salían de las convenciones (Aboulafia, 2013).

Como muestra de este desconocimiento de su obra, el filósofo Mitchell Aboulafia (2013) narra una anécdota donde Richard Rorty —uno de los últimos pragmatistas más reconocidos— llegó a comentarle personalmente que, hasta ese momento, nunca se había adentrado en el trabajo de Mead. Lo anterior resultaba irónico y lamentable, puesto que Rorty hubiera tenido un diálogo muy interesante y fructífero con sus ideas. Quien sí fue una gran influencia para Rorty fue Dewey, y es precisamente a este a quien Aboulafia (2013:ix) hace referencia al hablar de la marginación de las ideas de Mead:

En la tradición americana, los filósofos creen por lo general que Mead y Dewey son una especie de gemelos filosóficos, y se ha asumido que Dewey tuvo una aportación filosófica con más riqueza. Fue claramente mucho más conocido. Mead sufrió el hecho de haber sido la sombra de Dewey.

Y mientras unos buscan las razones que llevaron a la obra de Mead a esa situación, otros, como Thayer (1981:266-267), expresan su desconcierto:

El pragmatismo social de Mead no ha sido influyente en la filosofía. Esto es difícil de explicar. Su escritura no es fácil de leer y a veces es oscura, pero en otros autores estas características deplorables han sido popularmente consideradas como prueba de gran profundidad. Además, si uno sobrevive al estilo, sólo queda admirar cómo algunos de los problemas más firmemente establecidos de la filosofía y la psicología —relacionados con la mente, el aprendizaje y el lenguaje— son expuestos por Mead como obsoletos o son radicalmente alterados y generan sorprendentes interrogantes y teorizaciones novedosas.

Para cerrar este apartado, vale la pena retomar la afirmación que Deegan y Burger, pioneros en redescubrir esa faceta olvidada de Mead, hicieron ya hace tiempo:

Hay dos mitos populares relacionados con el eminente filósofo y psicólogo social George Hebert Mead: que publicó poco durante su vida y que *Espíritu, Persona y Sociedad* es su trabajo sociológico más importante. Esta tergiversación de las contribuciones de Mead está basada parcialmente en la desatención hacia su trabajo y sus escritos sobre la reforma social (Deegan y Burger, 1978:362).

Como puede verse, un conjunto de factores favoreció el hecho de que el pensamiento de Mead quedara fragmentado y no permite ver que cada tema sobre el cual escribió guarda una estrecha relación con los demás. Esto provocó que sólo una parte de su obra lograra posicionarse como relevante. No obstante, queda claro el consenso de que la otra parte de su trabajo cuenta con una riqueza teórica tan importante como la de sus contribuciones sobre el lenguaje, el self y la mente que le valieron el reconocimiento internacional.

EL RESURGIMIENTO

Aquellos autores que advirtieron los problemas que sufría esta otra faceta de la obra de Mead y su potencial fueron los mismos que se dedicaron a rescatarla. Fue entonces que, casi 50 años después de su muerte, esta parte de su pensamiento empezó a conocerse poco a poco, principalmente a través de las contribuciones de Deegan y Burger (1978), Joas (1985), Baldwin (1986), Shalin (1988) y Cook (1993). Sus trabajos sirvieron de base para que, en los años que siguieron, diversos autores se familiarizaran más con aquella faceta del trabajo de Mead y lo retomaran como parte central de sus investigaciones.

² No está de más mencionar las diversas controversias suscitadas por la traducción de algunos de los conceptos centrales de esta obra. En español, por ejemplo, la traducción de Mind por Espíritu y de Self por Persona ha sido motivo de constante crítica y rechazo. Cuestiones similares ocurrieron con la traducción al alemán y con la primera edición francesa.

Dichos escritos ponen de relieve las preocupaciones y los esfuerzos hechos por Mead para pensar y actuar por una sociedad mejor. Por ejemplo, Shalin (1988:913) menciona que “mucho menos familiar nos es Mead el reformador, un hombre que buscó balancear el compromiso político con el académico, y quien se estableció a sí mismo como un astuto crítico de la sociedad americana contemporánea”. Carreira (2006:36), por su parte, asegura que “los fundamentos ‘socio-lingüísticos’ de una democracia radical son una de las contribuciones más abandonadas e ignoradas de Mead”.

Otro autor cuya influencia en el renovado interés por Mead no puede ignorarse es Jürgen Habermas, pues al retomar varias de sus ideas centrales como parte de su Teoría de la Acción Comunicativa, publicada en 1981, lo puso en el centro de la discusión sociológica y filosófica, dándolo a conocer a varias generaciones de jóvenes académicos europeos³ (Aboulafia, 2013), entre los que figuraba, por ejemplo, Axel Honneth, quien se valió de diversos planteamientos de Mead para la construcción de su conocida teoría del reconocimiento.

Y si en el siglo pasado las condiciones del mundo académico favorecieron el olvido y marginación de gran parte de los trabajos de Mead, actualmente sucede lo contrario:

Cada vez existe un interés mayor en cómo la socialidad se relaciona con la ética y en el desarrollo del lenguaje y de la mente [...] Los filósofos se han sentido más libres para explorar coincidencias entre Mead y personajes como Wittgenstein [...] Su énfasis en la práctica ha ido acumulando más atención mientras la filosofía de hoy busca hacerse relevante para el mundo de la vida cotidiana (Aboulafia, 2013:x).

Aunado a esta revitalización de los trabajos de Mead en décadas recientes, el día de hoy se vive un renacimiento del pragmatismo, el cual está siendo ampliamente retomado y es objeto de nuevos debates, interpretaciones y contribuciones (Huebner, 2017; Bernstein, 2013; Kaminsky, 2009). En consecuencia, el pensamiento de Mead, como uno de los autores clásicos del pragmatismo, ha sido retomado por diversos filósofos y científicos sociales.

En ese contexto, leer y releer a Mead —un autor que reflexionó, transitó y vinculó disciplinas tan diversas como la biología, la psicología, la filosofía, la sociología, la peda-

gogía y la física— el día de hoy, a casi un siglo de su muerte, cobra pleno sentido. Especialmente después de que, en las últimas décadas, ha reinado una atmósfera de intensa especialización disciplinaria. Tal vez ahora, cuando hay un mayor reconocimiento de los beneficios de las aproximaciones inter y transdisciplinarias a los complejos problemas sociales del presente, es el momento en el que podemos volver a Mead con una mirada nueva para ver todo lo que tiene que ofrecer al pensamiento contemporáneo (Simpson, 2014). Así, la obra de Mead también puede establecerse como punto de partida para la realización de novedosos desarrollos teóricos. Años atrás, Baldwin (1986:157) ya lo vislumbraba:

El potencial para futuro desarrollo y elaboración de la ciencia social pragmática de Mead es enorme. Tiene tanto elegancia teórica como utilidad práctica. No sólo es la teoría unificada de Mead intelectualmente rigurosa y profundamente científica, también es útil en la promoción del cambio social adaptativo. El mismo Mead estaba dedicado tanto al trabajo intelectual como a la reforma social; y su teoría refleja sus fortalezas en ambas áreas.

VIGENCIA Y ACTUALIDAD

Realizado este breve recorrido por el camino que ha llevado a Mead a la posición en la que hoy se encuentra, a continuación esbozaré esquemáticamente algunas de sus aportaciones que considero que aún resultan relevantes para discusiones teóricas contemporáneas y que forman parte de aquellas que han sido poco atendidas. Aportaciones que, además, ayudan a comprender de mejor manera la que continúa siendo otra de sus más grandes contribuciones al pensamiento sociológico: la increíble síntesis que realizó entre individuo y sociedad. Logrando superar la tensión y oposición que, por largo tiempo, marcó los principales desarrollos teóricos en las ciencias sociales y constituyó el núcleo de la obra de muchos de sus contemporáneos.

HISTORIA

Para Mead (1934; 1964a), la historia no debe ser entendida como una reconstrucción única, verdadera o completamente fidedigna de los eventos pasados; sino como una reconstrucción hecha desde el presente que nos permite interpretarla de manera que dé sentido al momento actual y al futuro. Así, un mismo conjunto de hechos puede dar lugar a la reconstrucción de distintos pasados o distintas historias. En palabras del propio Mead (1964a:323): “el pasado es una hipótesis de trabajo que tiene validez en el presente dentro del cual funciona y no tiene ninguna otra validez”. Es decir, el pasado —o la historia— no tiene sentido en el pasado mismo, sino en el presente desde el cual se le mira y desde el cual

3 El uso que Habermas le dio a las ideas de Mead ha suscitado cierta controversia, pues consideraba que Mead había ignorado los aspectos materiales de las sociedades modernas e industriales; sin embargo, Carreira (2007:292) señala que este reclamo “es equivocado y, en cierta medida, una consecuencia de la estrategia de Habermas en la construcción de su teoría”. Además de afirmar que si Habermas hubiera adoptado una aproximación más histórica hacia la obra de Mead, se hubiera dado cuenta de que sus escritos sobre política democrática y su psicología social están basados sobre una teoría social comunicativa, la cual brinda el fundamento de la teoría de la democracia radical de los pragmatistas que Dewey no pudo proporcionar (Carreira, 2006; 2007).

se organizan y proyectan las acciones a realizar en el futuro con base en ese pasado. Así, la historia que vemos retrospectivamente cambia al tiempo que la sociedad cambia, se afecta dependiendo de la situación en que nos encontramos en determinado momento.

La función de la historia es permitirnos mirar hacia atrás en el tiempo y ver la manera en que ha ocurrido la reconstrucción y transformación de nuestra sociedad, las cuales no somos capaces de apreciar en el momento, sino sólo retrospectivamente. De modo que la historia es un aspecto fundamental “del proceso de autoconocimiento de la sociedad, pues toda transformación de la sociedad que genera cursos de acción problemáticos, transforma necesariamente lo que consideramos historia” (Huebner, 2016:126). De esta manera, la historia no es interpretada para ser simplemente admirada, sino que las acciones que se llevan a cabo en el presente y se realizarán en el futuro se ven dirigidas y afectadas por dicha interpretación.

Así, el concepto de progreso histórico formulado por Mead es uno en el cual no existe un futuro específico dado, sino que existen diversas posibilidades. Es en el presente, por medio de nuestras acciones, donde se proyecta dicho futuro, lo que implica, entonces, una autodeterminación de la sociedad (Joas, 1985). De esta manera, la sociedad tiene el derecho y la obligación ética, mediante el uso de su conciencia, de planearse a sí misma y de dirigir en la medida de lo posible su progreso sociohistórico. La responsabilidad de orientar nuestras acciones hacia el bien común y una sociedad mejor —lo que implica reconstruir el pasado— nos obliga a tomar en cuenta los intereses de todos los involucrados, pues la manera adecuada de llevar a cabo la construcción del conocimiento histórico es de una manera participativa e inclusiva. En otras palabras, que la historia sea recuperada colectivamente: “Todo gran movimiento social ha volteado hacia atrás para descubrir un nuevo pasado” (Mead, 1964a:321). De esta forma, Mead propuso una orientación social y dinámica a la explicación histórica (Huebner, 2016), además de que, como cabría esperar, entendió a toda persona, sociedad y conocimiento como unos que están construidos y situados históricamente.

Algunos autores contemporáneos que han hecho uso de las contribuciones de Mead sobre la historia, son Huebner (2016), García (2013) y Simpson (2014). Esta última argumenta que la síntesis entre intersubjetividad y temporalidad que Mead logró al utilizar la noción de socialidad nos ofrece un acceso sin precedente, tanto teórica como metodológicamente, a las dinámicas de la práctica emergente en las organizaciones.

ÉTICA Y DERECHOS

La ética desarrollada por Mead es una que aspira a una universalidad en el sentido de que busca que sea socializada y adoptada por los diferentes individuos y comunidades. Es

decir, una ética socialmente construida. Mead partió de su teoría del self para plantear la posibilidad de una ética con bases esencialmente sociales, asegurando que la universalidad de los juicios es posible gracias al mecanismo de adoptar la actitud del otro y la de una comunidad racional; de manera que ante una problemática, se valore la situación y se actúe de la misma manera en que cualquier otro actuaría: la meta del bien común es hacia la cual las acciones de una comunidad deberían estar dirigidas. Esta es la meta que debe universalizarse (Mead, 1934).

Toda ética es propia de una comunidad o sociedad específica, lo que quiere decir que no se encuentra fuera de ella de manera independiente, sino que es de carácter relacional: para que una persona se pueda comportar de manera ética “debe integrarse dentro de la pauta de conducta social organizada” (Mead, 1934:331). De esta manera, toda conducta que transgreda estas pautas es considerada incorrecta, “malvada” o “pecadora” (Mead, 1934:330); y, del otro lado, la conducta alineada con dicha pauta es valorada y considerada buena o virtuosa. La pauta de conducta organizada a la que una persona reacciona depende de la situación social en la que se encuentre y a la comunidad a la cual esté respondiendo en tal situación (Mead, 1934). Es por esto que la conducta ética debe ser definida en términos sociales: esta surge “en la conciencia de los miembros individuales de una sociedad del hecho de la dependencia social común de todos esos individuos entre sí y de su conciencia o sentimiento o conocimiento consciente de tal hecho” (Mead, 1934:330). Entonces, la universalidad y la objetividad éticas son posibles gracias a la intersubjetividad, lo que implica que la ética propuesta por Mead va en contra de todo sistema fijo o absoluto de valores, pues estos dependen de cada comunidad particular (Joas, 1985). El mismo Mead (1934:386) afirmaba que:

Sólo en la medida en que uno pueda identificar con el bien común su propio motivo y el fin que realmente persigue [...] podrá llegar a la meta moral y, así, alcanzar la felicidad moral. Así como la naturaleza humana es esencialmente social en carácter, los fines morales deben ser también sociales en naturaleza.

De esta manera, un problema moral plantea ciertos intereses en conflicto, por lo tanto, es una especie de crisis para la estructura del *self*, porque resolver un problema implica reconstruir la relación social que existe entre las partes. Y en esta resolución o reconstrucción existe una exigencia ética esencial: que todos los intereses involucrados en el conflicto sean tomados en cuenta por todas las partes: “la única regla que una ética puede presentar es que un individuo debe encarar racionalmente todos los valores que se encuentran en un problema específico [...] Resulta sumamente necesario que uno esté en condiciones de considerarlos imparcialmente” (Mead, 1934:388-389). Al actuar así no nos sacrificamos,

sino que nuestro *self* se amplía y tiene como referencia una sociedad mejor. Cuando la reconstrucción se lleva a cabo surge un nuevo orden social, y este implica, también, individuos diferentes: “Tal es la forma en que la sociedad progresa. Cambiamos nuestro sistema social, y podemos hacerlo inteligentemente porque pensamos” (Mead, 1934:196-197).

Por lo tanto, las personas tenemos no sólo el derecho al cambio social, sino, y sobre todo, la obligación moral de contribuir a él, por lo que puede afirmarse que la ética formulada por Mead se encuentra íntimamente ligada a la transformación social. Esto es lo que Joas (1985:137) denominó la “politización de la moral universalista”. Así, queda claro que una de las principales preocupaciones de Mead fue encontrar los mecanismos mediante los cuales resolver distintos problemas sociales de manera que la sociedad fuera transitando hacia una democracia en donde las injusticias fueran erradicadas y sustituidas por una igualdad en oportunidades y derechos para las personas.

Como consecuencia natural de esta concepción de la ética, al hablar de los derechos, Mead (1915) insistió constantemente en que estos implican un reconocimiento del otro, reconocimiento que no puede encontrarse fuera de un grupo social organizado. Desde su perspectiva, los derechos sólo pueden existir dentro de una sociedad que los reconoce y los significa como tales, pues es esta misma sociedad la que se los confiere al individuo; planteando así una crítica a los enfoques clásicos del derecho natural.

Los derechos, asegura Mead (1915), toman la forma de ciertas dificultades a las que se enfrenta un grupo social en un momento específico y que busca superar o resolver. Cuando lo logran, el significado o contenido de estos derechos cambia de alguna manera, pues el contexto en que fueron pensados ya no es el mismo: “el derecho es definido en términos de los obstáculos que existen para su expresión” (Mead, 1915:144). De igual manera, los derechos por los que en un futuro se luchará surgirán de dificultades futuras que no existen en el presente.

Al reflexionar sobre la realización plena de los derechos, Mead aseguraba que esta llega cuando el derecho es reconocido, aceptado y se ha universalizado dentro de una comunidad por medio de la socialización, y no cuando debe ser protegido únicamente por las instituciones políticas o legales:

La sociedad más realizada no es aquella que es presentada en términos de instituciones como tal, sino aquella que se encuentra en la interacción de hábitos y costumbres sociales, en el reajuste de intereses personales que están en conflicto y que toma lugar fuera de una corte, en el cambio de actitudes sociales que no depende de un acto de legislatura (Mead, 1915:152).

Mead abogaba por que los derechos no fueran solamente una cuestión jurídica, sino que estuvieran plenamente internalizados por los miembros de una comunidad, de manera que en el curso de las interacciones estos fueran una exigencia de las fases del *self* que se encargan de la regulación de la conducta hacia el Yo; y donde la vigilancia por parte de la autoridad para su cumplimiento termine por ser innecesaria.

Aquí, las ideas de Mead enlazan con un importante problema contemporáneo, en donde, por más que se encuentran positivados, los derechos aún tienen un largo camino que recorrer para ser realmente respetados y ejercidos. Joas (2013), Carreira (2013), Betz (2013) y Singer (1999) son algunos teóricos contemporáneos que han ocupado las reflexiones de Mead para construir enfoques relacionados con la ética, los derechos humanos y la democracia.

POLÍTICA Y DEMOCRACIA

A lo largo de su vida, Mead defendió fervientemente la democracia, pues la consideraba la forma de gobierno que mejor había respondido a la demanda de cambio constante por parte de las comunidades, al permitir a los diversos actores tomar parte en las decisiones públicas. En ella, todo individuo “se mantiene como ciudadano sólo en el grado en que reconoce los derechos de todos los otros que pertenecen a la misma comunidad” (Mead, 1934:301), en la cual uno exige para sí lo que reconoce en los demás. Mead estaba convencido de que el cambio social podía lograrse por medio de las vías constitucionales en el momento en el que los miembros de una comunidad adoptan la actitud de los demás y buscan la mejor solución para un problema que afecta a todos; mostrando su rechazo a la violencia como forma de lograr dicha transformación: en la democracia “la revolución ha sido incorporada a la forma constituida de gobierno”, se ha alcanzado la “institucionalización de la revolución” (Mead, 1915:141). La única necesidad consiste en permitir que todos los miembros de la comunidad puedan tomar parte en las decisiones públicas, que los puntos de vista y los problemas de cada uno sean tomados en cuenta y resueltos en beneficio del bien común.

Asimismo, en una organización política democrática, las naciones, al igual que los individuos, deben reconocer a las demás en su proceso de afirmarse a ellas mismas. La creación de la Liga de las Naciones en 1919 fue para Mead una prueba de ello, ya que consideró que trazaba el camino a seguir para lograr una sociedad universal en un sentido político. Esta sociedad sería una basada en una organización funcional tanto a nivel individual como colectivo, que permitiera la realización de las personas y de las comunidades en términos de sus funciones y no de sus dominaciones. Cada uno desempeñaría diferentes actividades, complementándose entre ellos y llevando a cabo una permanente actividad cooperativa que beneficie y facilite el progreso mutuo: la

democracia significa que “el individuo [y las naciones] puede desarrollarse tan elevadamente como lo permitan las posibilidades de su propia herencia y, al mismo tiempo, penetrar en las actitudes de los otros a quienes afecta” (Mead, 1934:335).

Mead fundamentó su pensamiento político en los principios desarrollados en su psicología social, lo que le llevó a argumentar que la posibilidad del progreso social se debe a la estructura suficientemente flexible de las sociedades modernas para enfrentar y solucionar los conflictos que surgen a lo largo del tiempo. Esta estructura es posibilitada, a su vez, gracias “a las mentes de los individuos implicados en la sociedad [...] mentes que pueden producir las reconstrucciones necesarias para resolver o calmar esos conflictos” (Mead, 1934:308). De esta manera, Mead relacionó explícitamente su concepto de progreso social con los de mente y *self*, pues estos lo hacen posible al “emplear su mecanismo de conciencia de sí” (Mead, 1934:321).

Mediante este mecanismo, el *self* lleva a cabo la reconstrucción social: contempla críticamente la estructura en la que se encuentra y la reorganiza dependiendo de lo que las circunstancias exigen. Por lo tanto, la mente y el *self* tienen que pensarse en toda su dimensión colectiva, pues mediante su actividad reconstruyen constantemente esa sociedad de la que surgieron. Y para que toda reconstrucción pueda perdurar y tener un alcance significativo, debe tener “una base de intereses sociales comunes compartidos por los miembros de la sociedad humana dada en que ocurre esa reconstrucción” (Mead, 1934:320). Cuando dichos cambios se producen, estos transforman no sólo el orden social, sino a las personas mismas involucradas en ese proceso, “las relaciones entre la reconstrucción social y la reconstrucción de la persona son recíprocas” (Mead, 1934:321) y son las dos fases de un mismo proceso: el de la evolución social humana.

Así, Mead (1934) tenía la esperanza de que esta identificación mutua entre personas y comunidades nos llevara a una civilización universal en la que existiera un entendimiento entre todas las partes que participen en ella. Dentro de esta sociedad unificada, existirían, a su vez, distinciones individuales en términos funcionales: “una diferencia de funciones no excluye una experiencia común; al individuo le resulta posible ubicarse en el lugar del otro aunque su función sea distinta de la del otro” (Mead, 1934:335). De este modo, la característica de las sociedades complejas y altamente organizadas para alcanzar plena expresión consistiría en poseer una organización de actividades y actitudes comunes entre sus individuos, a la vez que cada uno se diferencia de los demás en términos de sus funciones. Esa consecución “es una clase de ideal que tiene ante sí la comunidad” (Mead, 1934:335).

En resumen, la democracia era para Mead la mejor forma de gobierno porque permitía, tanto a individuos como a comunidades, participar activa e inteligentemente en la

reconstrucción de su sociedad, donde por medio del lenguaje y la adopción de la actitud del otro se pudieran construir significados y actitudes comunes que condujeran hacia una sociedad ideal. Esta reconstrucción social debería llevarse a cabo por los medios constitucionales ya establecidos, rechazando la violencia como principal instrumento para el cambio social.

Así, en los escritos políticos de Mead encontramos “los fundamentos sociolingüísticos para una democracia radical”, la cual es “una de las contribuciones más ignoradas y olvidadas de Mead por parte de los demócratas deliberativos contemporáneos, Habermas incluido” (Carreira, 2006:36). Estos fundamentos de “la teoría de la democracia radical de los pragmatistas que Dewey no pudo proporcionar” (Carreira, 2007:293) posicionan la obra de Mead como de suma importancia dentro de las contribuciones globales del pragmatismo norteamericano. Woods (2013), Skowronski (2013) y Joas (1993) son algunos de quienes han trabajado con estas aportaciones de Mead. El propio Joas (2015) afirma que la razón por la que los alemanes han sido tan importantes en el resurgimiento de Mead tiene que ver con el interés de estos por renovar el ideal democrático y la lucha contra el totalitarismo que la realidad les obliga a plantearse.

LA NATURALEZA DE LA VERDAD Y DE LA CIENCIA

Como bien es sabido, para los pragmatistas ni el conocimiento ni las verdades son absolutas, sino que su validez depende de sus consecuencias prácticas. Lo que implica que pueden ser modificadas o rechazadas en la medida en que nuevas y más adecuadas teorías, hipótesis o conocimiento, así como problemas, surjan: la verdad y el conocimiento son provisionales –nunca definitivos ni permanentes– y se encuentran en constante cambio dependiendo del conocimiento que se vaya generando (Mead, 1899). Lo anterior implica que toda hipótesis, aún así haya sido verificada en múltiples ocasiones, debe estar siempre abierta al cambio y en constante actualización. En un mundo que está en constante flujo, las verdades provisionales son más adecuadas para producir un cambio social adaptativo⁴, es decir, servir como herramientas para la reforma social (Mead, 1899). Por estos motivos, todo conocimiento –incluido el científico–

⁴ Mead estuvo fuertemente influido por la teoría de la evolución darwiniana, la cual jugó un papel central en el desarrollo del pensamiento occidental en general, incluido el pragmatismo: “la evolución se convirtió en una idea que guiaba prácticamente todas las investigaciones” (Mead, 1964d:10). La idea central derivada de esta influencia que permea todo el pensamiento meadiano es sencilla, pero potente: un organismo se encuentra en permanente interacción con su ambiente, y esta relación es la base para el desarrollo y la transformación de ambos. Se encuentran en un proceso de constante cambio y evolución recíprocos, en una relación de co-determinación. Esta es la idea que subyace a su rechazo y superación de los dualismos, y a su concepción del mundo, de la sociedad y de las personas como entidades en cambio permanente: nos convertimos en personas sólo a través de la interacción con los demás y con nuestro entorno (Mead, 1934).

está construido históricamente: surge en contextos políticos, sociales e históricos específicos para resolver problemas específicos de esos contextos (Huebner, 2016), y es a través del proceso histórico como este conocimiento se acepta, se transforma o se abandona.

La postura científica de Mead partía de un rechazo al objetivismo que separa tajantemente al sujeto y al objeto de estudio en el proceso de investigación, pues su principal crítica era la supresión que se hace de la actividad del sujeto, es decir, del rol constitutivo de la subjetividad del científico al investigar. De acuerdo con Joas (1985:202), la objetividad, para Mead, debe ser entendida como “una interpretación del mundo aceptada colectivamente que es puesta a prueba en la práctica misma”. Así, desde esta concepción, los datos de una investigación tienen carácter de constructo, pues están siempre ligados a una interpretación: toda percepción conlleva una interpretación y, por lo tanto, “toda percepción está culturalmente formada” (Joas, 1985:205). En palabras del propio Mead (1964a:50,320) la

investigación científica no termina con los datos, empieza con ellos. El producto de la ciencia es una teoría o una hipótesis de trabajo, no los hechos [...] La forma en que los datos aparecen en cualquier problema son pertinentes a ese problema únicamente.

Como puede notarse, estos postulados de Mead concuerdan con enfoques contemporáneos de investigación social, en los cuales se considera que los datos y el objeto de investigación mismo es construido por el sujeto que lo investiga, y no que está objetivamente ahí afuera en el mundo. Visión que, para su época, resultaba innovadora y vanguardista. Además, Mead afirmaba que la ciencia emergía en la historia como la forma más reflexiva de la conciencia humana, por lo que su concepción de ciencia se encuentra íntimamente ligada a su psicología social y a su pensamiento moral y político: su “valor supremo es el bien de la humanidad” (Mead, 1964c:291).

Durante toda su vida, Mead fue un apasionado defensor de la ciencia y del método científico, considerando, por un lado, que estos eran la mejor forma de generar conocimiento para la resolución de diversos problemas sociales; y, por el otro, que realizar lo anterior —y lograr así el mejoramiento de las condiciones sociales— era el objetivo principal de aquellos. Por ello, puede decirse que Mead propuso un “reformismo social fundamentado científicamente” (Carreira, 2007:298). La finalidad de la reforma social, la cual entendió como “la aplicación de la inteligencia al control de las condiciones sociales” (Mead, 1899:370), es permitir que la naturaleza esencialmente social de las acciones de las personas pueda expresarse bajo condiciones que la favorezcan. Además, de la misma manera que el científico natural asume que el mundo es un todo gobernado por ciertas leyes que implican la interacción entre todas sus fuerzas y estudia

o investiga dichas leyes, el científico social debe asumir lo mismo de la sociedad y las personas, y estudiar tales leyes para aplicarlas en una organización futura del mundo social (Mead, 1899:370).

Cuando la resolución de un problema es llevada a cabo, surge un mundo distinto al que existía previamente, pues cuando esto sucede el mundo se transforma, ya no es el mismo que era antes de dicha solución encontrada: se da una reconstrucción social y, con ella, no sólo se transforma la sociedad, sino que esta transforma al individuo de vuelta. Sin embargo, se debe tener en cuenta que “el objetivo del científico en la búsqueda del conocimiento no es llegar a un mundo total o definitivo, sino a la solución del problema que se le presenta en el mundo que está ahí” (Mead, 1964b:60) en el presente, el cual es un proceso permanente. Los datos siempre están orientados a la resolución de problemas concretos del mundo que está ahí, el cual prueba la validez de sus hipótesis.

De esta manera, se hace evidente que Mead desarrolló una concepción de la ciencia que apunta hacia un progreso histórico y hacia la búsqueda de la sociedad democrática, participativa e inclusiva que él creía posible. La ciencia sería la mejor forma de acercarnos a ella, pues la historia es, a entender de Mead, producto de la acción intencional y no de determinación causal (Joas, 1985).

Estas definiciones de la verdad y la ciencia han llevado a autores como Scott (2007:117) a afirmar que no muchos “estudiosos del posmodernismo voltean hacia Mead para examinar la naturaleza fluida de la realidad, el *self* y la sociedad. Si lo hicieran, encontrarían una explicación alternativa del mundo como una creación social que continúa siendo emocionante y optimista”. Y debe resaltarse, también, que una de sus mayores aportaciones fue su esfuerzo por fundamentar una ciencia comprometida social y políticamente, el cual se hace evidente al adentrarnos en sus escritos y su vida.

Quisiera agregar que, cada vez más, existe una tendencia a estudiar la obra de Mead de manera íntegra, es decir, unificando los aspectos más conocidos de su trabajo con los que permanecieron relegados por mucho tiempo. Lo anterior ha llevado a que su pensamiento adquiera un sentido novedoso que puede dar paso a nuevas conceptualizaciones e interpretaciones de este. Por ejemplo, producto de estos esfuerzos se ha considerado su obra como una teoría de la “intersubjetividad práctica” (Joas, 1985:13); como una “psicología política” o una “teoría sociopsicológica de la transformación social” con un fuerte compromiso ético y político (Labastida, 2019:76) o una teoría social comunicativa que brinda el fundamento de la teoría de la democracia radical de los pragmatistas (Carreira, 2006).

Estas visiones unificadas de Mead permiten ver la autonomía que su pensamiento tiene por sí mismo, sin la necesidad de ser considerado solamente un antecedente o complemento de otras corrientes o teorías. Es decir, que

podemos hablar y escribir sobre Mead sin que, acto seguido, se tenga que mencionar a Blumer, Kuhn, Stryker o al interaccionismo simbólico, como si fueran una especie de justificación o legitimación para ello. A su vez, dichas visiones permiten ampliar la gama de autores con los que típicamente se le pone en diálogo o discusión. Así lo han hecho algunos como Joas, quien lo vincula con Merleau-Ponty y Hannah Arendt; Aboulafia (1986), quien lo hizo con Levinas y Sartre; Dews (1995) y Santarelli (2013), quienes analizan las convergencias entre Mead y Lacan en torno al *self*; o Madzia (2013), que lo pone en diálogo con Wittgenstein; por mencionar sólo algunos.

Adicionalmente, en la última década han sido publicados múltiples volúmenes que ilustran este resurgimiento y vigencia de Mead. Están, entre otros, la nueva edición publicada en 2015 de *Mind, Self and Society: The Definitive Edition*, que contiene un prólogo de Joas y un apéndice escrito por Huebner donde detalla la procedencia de las notas que dieron origen a dicho volumen; están también *George Herbert Mead in the Twenty-First Century* (Burke y Skowronski, 2013), *Becoming Mead* (Huebner, 2014), *George Herbert Mead's Concept of Society* (Côté, 2015), *The Timeliness of George Herbert Mead* (Joas y Huebner, 2016) y *La filosofía sociale di George Herbert Mead* (Nieddu, 2016). Esto muestra cómo las ideas de Mead han sido acogidas de manera importante y están encontrando cabida en las discusiones de múltiples campos de estudio, haciendo que su influencia se expanda cada vez más.

CONCLUSIONES

Llegado a este punto, quisiera resaltar que, si bien es difícil pasar por alto la crítica sobre la reinterpretación y el regreso a los clásicos de Luhmann (2000), —quien sostiene que hacerlo implica estancarnos en la interpretación del pasado— estoy convencido de que estos autores nos permiten reflexionar sobre fenómenos que, a pesar del tiempo, permanecen vigentes; y que su pensamiento también nos ofrece pistas para pensar algunos aspectos de las sociedades contemporáneas. Mead es prueba de ello. Como bien lo planteaba él mismo, todo pasado es interpretado desde y para el presente y sus circunstancias, y si el presente está en constante transformación, entonces la interpretación del pasado será también, en mayor o menor medida, diferente.

De esta manera, se concluye que Mead es un autor que no debe ser visto únicamente con puro interés histórico, pues aún podemos encontrar en sus trabajos algunos conceptos e ideas que resulten novedosas, provocadoras o estimulantes para analizar y comprender la realidad contemporánea. Más allá de las críticas o limitaciones que pudieran señalarse a su obra —inherentes a toda reflexión teórica— sus aproximaciones a temas como los aquí expuestos cuentan con una importancia teórica tal, que al día de hoy está siendo de gran utilidad en las ciencias sociales y la filoso-

fía para la construcción de novedosos enfoques en torno a muy diversas cuestiones. Asimismo, en sus escritos se han reconocido conceptos, ideas o propuestas de notable riqueza en temas en los cuales hace algunos años el nombre de Mead ni siquiera era considerado, por lo que su pensamiento promueve la generación de innovadoras discusiones con múltiples autores sobre diferentes tópicos.

Visto así, Mead —a quien Joas (1985:15) llamó un “intelectual radicalmente democrático”— trasciende ese encasillamiento en el interaccionismo o en la microsociología en el que ha estado tradicionalmente confinado. En este sentido, se puede asegurar que “los pragmatistas, Mead incluido, desarrollaron los fundamentos de una teoría de la acción humana que es adecuada para estudiar tanto fenómenos económicos y sociales de gran escala como para analizar interacciones cara a cara” (Carreira, 2007:305). Además, al revisar las diversas aportaciones hechas por Mead más allá de las típicamente conocidas, se hace evidente que la vigencia e importancia de su pensamiento radica en su rechazo a todo tipo de esencialismo, “en su defensa a un perspectivismo fundado en una ontología de la pluralidad” (Kaminsky, 2009:12), y, sobre todo, en el rigor de sus cuestionamientos y críticas a las cosas que consideraba que debían ser cambiadas en nuestra sociedad. El compromiso de Mead para encontrar una solución a dichos problemas, su búsqueda por el bien común, y su concepción de las personas y las sociedades como responsables de sus acciones y, por lo tanto, de su futuro, son cosas que deben ser rescatadas y resaltadas. Las reflexiones teóricas de Mead y su actuar político pueden ser guías y ejemplo en nuestros esfuerzos actuales para transformar nuestra sociedad. En su vida y obra encontramos una exigencia por actuar. El conocimiento del que nos provee —a saber, el de la naturaleza social, comunicativa y, por lo tanto, construida de la realidad— nos llama a actuar por un mundo que busca y, sobre todo, que exige ser mejor.

REFERENCIAS

- Aboulafia, Mitchell (1986). *The Mediating Self: Mead, Sarte, and Self-Determination*. Connecticut: Yale University Press.
- Aboulafia, Mitchell (2013). Foreword. En T. Burke y P. Skowronski (Eds.), *George Herbert Mead in the Twenty-first Century* (pp. ix-x). Maryland: Lexington Books.
- Baldwin, John D. (1986). *George Herbert Mead. A unifying theory for sociology*. California: SAGE Publications.
- Bernstein, Richard J. (2013). *El Giro Pragmático*. Barcelona: Anthropos/UAM-I.
- Betz, Joseph. (2013). George Herbert Mead on Social and Economic Human Rights. En T. Burke y P. Skowronski (Eds.), *George Herbert Mead in the Twenty-first Century* (pp. 175-188). Maryland: Lexington Books.
- Burke, Thomas y Skowronski, Piotr (Eds.). (2013). *George Herbert Mead in the Twenty-first Century*. Maryland: Lexington Books
- Burke, Thomas y Skowronski, Piotr (2013) Preface. En T. Burke y P. Skowronski (Eds.), *George Herbert Mead in the Twenty-first Century* (pp. vii-viii). Maryland: Lexington Books.
- Carreira, Filipe (2006). G. H. Mead in the history of sociological ideas. *Journal of History and Behavioral Sciences*, 42 (1), 19-39.
- Carreira, Filipe (2007). Re-examining Mead. G.H. Mead on the 'Material Reproduction of Society'. *Journal of Classical Sociology*, 7 (3), 291-313.
- Carreira, Filipe (2013). Outline of a social theory of rights: A neo-pragmatist approach. *European Journal of Social Theory*, 16(4), 457-475.
- Collins, Randall (1996). *Cuatro Tradiciones Sociológicas*. México: UAM-I.
- Cote, Jean-François (2015) George Herbert Mead's Concept of Society. A critical reconstruction. New York: Routledge
- Cook, Gary A. (1993). *George Herbert Mead. The making of a social pragmatist*. Illinois: University of Illinois Press.
- Cook, Gary A. (2013). Resolving Two Key Problems in Mead's *Mind, Self and Society*. En Thomas Burke y Piotr Skowronski (Eds.), *George Herbert Mead in the Twenty-first Century* (pp. 95-106). Maryland: Lexington Books.
- Deegan, Mary Jo y Burger, John (1978). George Herbert Mead and Social Reform: His Work and Writings. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 14, 362-373.
- Dewey, John (1931). George Herbert Mead. *Journal of Philosophy*, 28, 309-314.
- Dews, Peter (1995). The Paradigm Shift to Communication and the Question of Subjectivity: Reflections on Habermas, Lacan, and Mead. *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 49(194), 483-519
- García, Alicia. (2013) The Concept of the Present and Historical Experience. En T. Burke y P. Skowronski (Eds.), *George Herbert Mead in the Twenty-first Century* (pp. 37-47). Maryland: Lexington Books.
- González, Teresa (2011). El Interaccionismo Simbólico. En S. Giner (Ed.), *Teoría Sociológica Moderna* (2ª edición ed., pp. 179-229). Barcelona: Planeta.
- Huebner, Daniel R. (2014) *Becoming Mead: The social process of academic knowledge*. Chicago: University of Chicago Press
- Huebner, Daniel R. (2016). History and Social Progress: Reflections on Mead's Approach to History. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 8(2), 120-137.
- Huebner, Daniel R. (2017). Mead, Dewey, and Their Influences in the Social Sciences. En Steven Fesmire. (Ed.), *The Oxford Handbook of Dewey*. Oxford: Oxford Press.
- Joas, Hans (1985). *G. H. Mead. A Contemporary Re-examination of his Thought*. Massachusetts: The MIT Press.
- Joas, Hans (1993). *Pragmatism and Social Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Joas, Hans (2013) *The Sacredness of the Person. A New Genealogy of Human Rights*. Washington DC: Georgetown University Press.
- Joas, Hans (2015). Foreword. En G. H. Mead, *Mind Self and Society. The Definitive Edition* (pp. ix-xii). Chicago: University of Chicago Press.
- Joas, Hans y Huebner, Daniel (Eds.) (2016). *The Timeliness of George Herbert Mead*. Chicago: University of Chicago Press
- Kaminsky, Gregorio (2009). Estudio Preliminar. En G. H. Mead, *Escritos Políticos y Filosóficos* (pp. 9-33). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Labastida, Carlos (2019). La dimensión política de la mente y el self: la obra de George H. Mead. *Revista SOMEPSO*, 4(1), 51-80.
- Luhmann, Niklas (2000) ¿Cuál es el caso? y ¿qué se esconde detrás del mismo? Las dos sociologías y la teoría de la sociedad. *Revista Polis 2000*, vol. 1, 293-314.

- Madzia, Roman (2013) The Concept of Rule-Following in the Philosophy of George Herbert Mead. En T. Burke y P. Skowronski (Eds.), *George Herbert Mead in the Twenty-first Century* (pp. 61-70). Maryland: Lexington Books.
- Mead, George H. (1899) The Working Hypothesis in Social Reform. *American Journal of Sociology*, 5, 367-371.
- Mead, George H. (1915). Natural Rights and the Theory of the Political Institution. *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 12(6), 141-155.
- Mead, George H. (1934 [1982]). *Espíritu, Persona y Sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*. Buenos Aires: Paidós.
- Mead, George H. (1964a). History and the Experimental Method. En G. H. Mead, *Essays on Social Psychology* (pp. 319-327). Chicago: The University of Chicago Press.
- Mead, George H. (1964b). The Nature of Scientific Knowledge. En G. H. Mead, *Essays on Social Psychology* (pp. 45-64). Chicago: The University of Chicago Press.
- Mead, George H. (1964c). Auguste Comte. En G. H. Mead, *Essays on Social Psychology* (pp. 285-292). Chicago: The University of Chicago Press.
- Mead, George H. (1964d). Evolution Becomes a General Idea. En G. H. Mead, *Essays on Social Psychology* (pp. 3-18). Chicago: The University of Chicago Press.
- Morris, Charles. (1934). Introducción. George H. Mead como psicólogo y filósofo social. En G. H. Mead, *Espíritu, Persona y Sociedad* (pp. 23-48). Buenos Aires: Paidós, 1982.
- Nieddu, Anna M. (2016) *La filosofía sociale di George H. Mead: analisi, interpretazioni, prospettive*. Milano: Mimesis
- Ritzer, George. (1993). *Teoría Sociológica Contemporánea*. México: McGraw Hill.
- Santarelli, Matteo (2013). From Others to the Other: A Psychoanalytical Reading of George Herbert Mead. En T. Burke y P. Skowronski (Eds.), *George Herbert Mead in the Twenty-first Century* (pp. 159-171). Maryland: Lexington Books.
- Schellenberg, James A. (1981). *Los Fundadores de la Psicología Social. Freud, Mead, Lewin y Skinner*. Madrid: Alianza.
- Scott, John (2007). *Fifty Key Sociologists. The formative theorists*. New York: Routledge.
- Shalin, Dimitri (1988). G.H. Mead, Socialism, and the Progressive Agenda. *American Journal of Sociology*, 93 (4), 913-951.
- Shalin, Dimitri (2016). George Herbert Mead as a Macro-Sociologist: The Promise Unfulfilled? *Contemporary Sociology*, 45 (3), 270-272.
- Simpson, Barbara (2014). George Herbert Mead (1863-1931). En Helin, Hernes, Hjorth y Holt (Edits.), *The Oxford Handbook of Process Philosophy and Organization Studies*. Oxford: Oxford Press.
- Singer, Beth J. (1999). *Pragmatism, Rights, and Democracy*. New York: Fordham University Press
- Skowronski, Piotr (2013). The Constitutive Role of Social Values and Political Power in G. H. Mead's Reflections on Aesthetic Experience. En T. Burke y P. Skowronski (Eds.), *George Herbert Mead in the Twenty-first Century* (pp. 189-202). Maryland: Lexington Books.
- Thayer, Horace S. (1981). *Meaning and Action. A critical history of pragmatism*. Indiana: Hackett Publishing Company
- Woods, David W. (2013). George Herbert Mead on the Social Bases of Democracy. En T. Burke y P. Skowronski (Eds.), *George Herbert Mead in the Twenty-first Century* (pp. 203-214). Maryland: Lexington Books.

SOBRE EL AUTOR

Carlos Labastida Salinas / carloslab93@gmail.com
Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México

Estudiante de la maestría en Sociología Política en el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México. Licenciado en Psicología (con orientación en Psicología Social) por la Universidad Nacional Autónoma de México. Mis temas de interés se centran, principalmente, en la sociología política, la sociología del deporte y la teoría social. Asimismo, en los últimos años he colaborado con diversas organizaciones no gubernamentales de derechos humanos.



PENSAR LOS ORÍGENES DE LA SOCIOLOGÍA: TRES PROPUESTAS SOCIOLOGICAS

AUTOR
Leonardo Perpetuo
(UBA)

Cómo citar este artículo:

Perpetuo, L. (2020). Pensar los orígenes de la sociología: tres propuestas sociológicas. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, N. 11, pp. 129-138.

Artículo

Recibido 21/04/2020
Aprobado 15/10/2020

RESUMEN

El presente trabajo se propone analizar e indagar sobre aquellas ideas, sucesos, perspectivas y conceptos que influyeron en la transformación del pensamiento social y en la progresiva configuración del conocimiento sociológico, alimentando el surgimiento de la Sociología como saber diferenciado y especializado, dentro del contexto europeo moderno y occidental. Para ello se tomaron las investigaciones de Robert Nisbet en “La formación del pensamiento sociológico”, de Raymond Aron en “Las etapas del pensamiento sociológico”, y de Duncan Mitchell en “Historia de la sociología”, tres obras que salieron a la luz entre los años 1965 y 1973.

PALABRAS CLAVE: SOCIOLOGÍA; ORÍGENES; CONOCIMIENTO; SABER; MODERNIDAD.

ABSTRACT

This paper aims to analyze and inquire about those ideas, events, perspectives and concepts that influenced the transformation of social thought and the progressive configuration of sociological knowledge, feeding the emergence of Sociology as differentiated and specialized knowledge, within the European context modern and western. For this, the investigations of Robert Nisbet in “The formation of sociological thought”, of Raymond Aron in “The stages of sociological thought”, and of Duncan Mitchell in “History of sociology” were taken, three works that came to light between the years 1965 and 1973.

KEY WORDS: SOCIOLOGY; ORIGINS; KNOWLEDGE; MODERNITY; UNDERSTANDING

El presente trabajo tiene como horizonte indagar sobre los orígenes de la disciplina sociológica a partir de tres investigaciones que nos muestran diferentes causas, impulsos y líneas de desarrollo de la Sociología. Tales investigaciones son las realizadas en la segunda mitad del siglo XX por Robert Nisbet en “La formación del pensamiento sociológico”, G. Duncan Mitchell en “Historia de la Sociología”, y Raymond Aron en “Las etapas del pensamiento sociológico”.

Estos autores se consumaron como especialistas y expertos dentro de un contexto de institucionalización y profesionalización disciplinar consolidado, es decir, profesionales del siglo XX reconocidos formal y legítimamente. Esto, sumado a la distancia temporal indispensable para una reconstrucción disciplinar, y la trascendencia de sus obras y trayectorias para la Sociología, lleva implícito, necesariamente, conocimientos compartidos en el plano teórico, histórico y metodológico. Por otra parte, no es el interés del presente trabajo abarcar tales procesos de institucionalización de la disciplina y, menos aún, abordar las objetivaciones intelectuales para los cometidos prácticos¹, sino indagar sobre las fuentes de alimentación de surgimiento de la Sociología como saber especializado.

En las obras a analizar se encuentran distinciones de ideas y conceptos de diversos pensadores y teóricos que influyeron y nutrieron, sin importar su formación académica sino el grado de contribución, en los orígenes de la disciplina. Es decir, la importancia radica en la pluralidad de concepciones e ideas de diversa procedencia que nutrió al conocimiento sociológico; a diferencia de lo que implicó, por ejemplo, el aporte de las ideas contractualistas y de la filosofía de la Ilustración francesa para el impulso de las Ciencias Sociales y el derecho moderno.

Otra cuestión a tener en cuenta es que, si bien es posible rastrear genealógicamente a gran cantidad de ideas y conceptos del pensamiento social y llegar, en algunas cuestiones, hasta la antigüedad, no obstante, en las obras mencionadas y de modo selectivo, sólo algunas ideas impregnaron al conocimiento sociológico por ser determinantes en su papel de significación conceptual, dentro de un itinerario sinuoso, característico de un proceso inacabado de disputas conceptuales. Tanto la fuerza de los acontecimientos históricos, la elaboración, distinción y disputa de ideas y la conformación de los conceptos, juegan un rol diferente en cada propuesta, interactuando para la conformación de canales de alimentación en la transición del despliegue del pensamiento social a la formación del conocimiento sociológico. Se manifiesta, entonces, una transformación que contiene cursos no lineales e interactivos entre un proceso general de diferenciación y especialización progresiva del

saber, y un proceso de ponderación singular, según el peso específico que se le otorgue a cada dimensión analítica.

Estas distinciones, en definitiva, implican una consideración procesual y no dogmática de la construcción y consolidación del conocimiento al estar lejos de abogar por una explosión disciplinar de carácter revelador como punto de partida.

UNA RUPTURA INTELECTUAL

Como preludeo a las tres perspectivas es relevante señalar, siguiendo a Mannheim en sus definiciones sobre la sociología del conocimiento, la ruptura que hizo posible la aparición de nuevos modos de pensamiento, entre ellos, el sociológico. La intelectualidad del clero y la interpretación eclesiástica del mundo, característica de la Edad Media, fueron perdiendo terreno respecto a otras visiones ontológicas y epistemológicas y, progresivamente, surgieron nuevos modos de razonamiento. Por ello, Mannheim señaló la importancia del resquebrajamiento de la forma escolástica de pensamiento, ya que “la ruptura del monopolio intelectual de la Iglesia produjo un repentino florecimiento de una riqueza intelectual sin precedente” (Mannheim, 1987: 11). Así, ha surgido lo que denominó como una *intelligentsia* libre de cualquier organización de carácter hermético, producto, además, de una expansión y difusión de la concepción racionalista del mundo. En palabras de Berger (1999) esto mismo significa que “el Occidente moderno tiene un número creciente de individuos que contemplan el mundo y sus propias vidas sin el beneficio de las interpretaciones religiosas” (p. 134) como consecuencia de un proceso de secularización que abarcó aspectos socio estructurales, como los relacionados con la conciencia subjetiva.

El conocimiento social se inmiscuye en este proceso de secularización y, siguiendo a Portantiero y De Ipola (1987), “asistirá a la fundación de dominios de saber especializado, independiente de la teología y la filosofía” (p. 6). La visión de Miegge (2013) complementa esta posición epistemológica al argumentar que la Reforma expresa la crisis de la Europa Medieval y a las herejías medievales como antecedentes del pensamiento reformado, demostrando así la disputa religiosa. La repercusión de las tesis luteranas estaba, además, vinculada con la importancia de la imprenta y el uso de lenguas vernáculas para la difusión de las ideas del protestantismo. Así, “la reforma religiosa se convirtió en una revolución cultural” (p. 29). En definitiva, los postulados de Lutero se convirtieron en una expresión de la desintegración moral del orden vigente y, por ello mismo, contribuyeron con “un rompimiento de las cadenas autoritarias de la Edad Media” (p. 15).

Asimismo, la Reforma Protestante encontró un gran aliado en el movimiento humanístico renacentista en un proceso de fases ascendentes de burguesías nórdicas, en abierta oposición a la espiritualidad medieval. En definitiva, se dio

¹ Para esto mismo ver Shils, Edward (1974): “Intelectuales”, en David Sills, *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*.

el ascenso de una ponderación del humanismo como revelación laica e individualista que reflejó la crisis de los valores. La visión humanista tuvo su impacto primordial en la esfera del arte, predominando la valoración estética y, aunque sus resultados fueron valiosos también fueron inorgánicos (Tenenti y Romano, 1971).

Lo sociológicamente determinante en la visión de ruptura intelectual que argumentó Mannheim son las formas de pensamiento vinculadas a un determinado contexto histórico social a través del cual es susceptible de emerger el pensamiento individualmente diferenciado, lejos de considerar por esto a un individuo aislado y descontextualizado.

Mannheim distinguió a los nacientes puntos de vista en epistemológico, psicológico y sociológico. Los presentó en este orden ya que el pensamiento sociológico tuvo que abrirse camino frente a una cosmovisión individualista y subjetivista de la sociedad que negaba el carácter social del conocimiento y que extrapolaba estructuras del pensar escolástico al psicológico. La libertad de pensamientos tuvo que atravesar discrepancias con un sistema doctrinal unificado, proceso en el cual la Reforma Protestante cumplió un rol clave al subjetivar criterios. El crecimiento de la circulación social del saber y la creciente democratización general y movilidad social, provocaron disputas por la validez argumentativa producto del escepticismo de las ideas dogmáticas, provenientes de un sistema de pensamiento uniforme y jerárquico.

El resquebrajamiento de la uniformidad eclesiástica también fue alimentado por los intereses de los nacientes Estados políticos, centrados en la lucha por el debilitamiento de la Iglesia con el objetivo de instalar una visión estatal oficial. Así, el concepto naturalista y racionalista del mundo iba desplazando al religioso y, poco a poco durante el Siglo de las Luces, el tinte científico y la trama política y social se iban entremezclando. En definitiva, la incertidumbre se convirtió en la base de la ciencia social al recoger ideas enteramente nuevas.

SOCIOLOGÍA Y MODERNIDAD

Se hace evidente, entonces, la estrecha relación entre el surgimiento del pensamiento sociológico y la vida moderna. Esta relación fue explícitamente esbozada por Giddens (1993) definiendo al objeto de la Sociología como a aquellas acciones humanas en condiciones de modernidad, y como la disciplina más comprometida en el estudio de la vida social moderna. Asimismo, Giddens enmarcó a la modernidad como los modos de vida y la organización social que surgió en Europa desde el XVII, producto de las profundas transformaciones económicas, políticas y sociales. Transformaciones que, luego, se extendieron hacia otros territorios arrasando y reemplazando a otras formas de existencia de orden social.

La transición de un modo de producción feudal al capitalismo mercantil e industrial; la conformación y consolida-

ción de los nuevos Estados Nacionales; la desintegración de relaciones comunitarias; la división de las esferas pública y privada y la aparición progresiva de nuevos actores sociales, promovían un giro completo en el panorama europeo occidental y abrían las puertas de las Ciencias Sociales.

Las instituciones sociales bajo la modernidad se encuentran atravesadas por ciertas características distintivas como la celeridad y el ámbito del cambio, entendido este último como una supresión de barreras de comunicación, y formas singulares de la modernidad como el sistema político estatal y el trabajo asalariado, entre otras (Giddens, 1993). Es necesario remarcar, entre estos ejes, a las fuentes dominantes de la modernidad de las cuales extrajo la vinculación interactiva con el conocimiento social.

La separación entre tiempo y espacio, a través de la cual se desarrolló la organización social y la estandarización del tiempo, constituye una primera fuente dominante. La segunda, refiere al mecanismo de desanclaje de formas localizadas en las relaciones sociales modernas. Y la tercera, se encuentra en el vínculo sociología-modernidad, al referirse a la apropiación reflexiva del conocimiento, es decir, a la incorporación e internalización de conocimiento sistemático desde lo social, observándose, así, un movimiento recursivo de mutuo impacto entre el conocimiento y el devenir societal. Así, la doble hermenéutica es lo que constituye el lazo entre Sociología y modernidad y, por ello, Giddens elaboró un método de reflexión que lo sintetizó del siguiente modo: "el conocimiento sociológico da vueltas en espiral dentro y fuera del universo de la vida social reconstruyéndose tanto a sí mismo como a ese universo como parte integral de ese mismo proceso" (Giddens, 1993: 27). En definitiva, se trata de un conocimiento acumulativo completamente diferente al de las ciencias naturales ya que es activo e interactivo con su objeto y reconstructivo de sí mismo.

De la liberación intelectual de Mannheim a la apropiación reflexiva del conocimiento bajo la modernidad y sus propiedades de Giddens, se desarrolló un proceso epistemológico y ontológico original, preludeo y contexto de las propuestas sociológicas que se analizarán. Las tres perspectivas que se presentan a continuación, forman parte de trabajos de mayor amplitud. Pero, para los objetivos del presente escrito serán susceptibles de indagación aquellos conceptos e ideas considerados como gérmenes para el surgimiento y el desarrollo de la Sociología, a saber: Las tensiones morales y conflictos culturales bajo la propuesta de Nisbet, la idea de cambio y las teorías de la evolución social en Mitchell, y el método de Montesquieu en Aron.

Estos profesionales de las Ciencias Sociales son parte de una generación de académicos y profesores con el compromiso de hacer de la Sociología un cuerpo de saberes rigurosos de orientación crítica o conservadora. En este sentido, es importante mencionar, en consonancia con Lamo de Espinosa (2001), que están atravesados por el contexto de la Revolución Rusa y la Gran Guerra, la crisis de 1929, la

República de Weimar y el ascenso del fascismo, la Segunda Guerra Mundial, el Holocausto y la Guerra Fría. En el plano intelectual, están inmersos en las disputas del marxismo o las teorías del conflicto y el antimarxismo o teorías del consenso. No obstante, compartían la visión de una ciencia social posible, y de la racionalidad occidental “como motor del pensamiento y de la historia” (p. 36).

TENSIONES MORALES Y CONFLICTOS CULTURALES

La propuesta de Nisbet contiene tres ejes explicativos e interconectados para pensar el origen de la Sociología. Un primer eje está centrado en la primacía que le otorgó a la tensión moral y cultural entre dos mundos diferentes, un mundo tradicional en progresivo declive y uno moderno², en ascenso. Un segundo eje extrapola la oposición y el conflicto cultural entre ambos mundos al terreno de las disputas políticas y sociales. Y el tercer eje de análisis, plantea la distribución y el perfil del contexto ideológico del siglo XIX como semillero conceptual para la Sociología.

La tensión moral fue expresada por el sociólogo norteamericano en dos conjuntos de valores opuestos: por un lado, la comunidad, la autoridad moral, la jerarquía y lo sagrado en el mundo feudal y medieval y, por el otro, el individualismo, la igualdad, la liberación moral y el racionalismo de un nuevo orden aún indefinido y directamente potenciado por la filosofía de los siglos XVII y XVIII. Este nuevo orden alcanzó su punto eminente con las ideas Iluministas de la razón provenientes de Francia e Inglaterra, a través de cuestionamientos a la autoridad medieval, a los lazos del individuo con el Antiguo Régimen y a la proclama por la liberación de las ataduras de la tradición.

Nisbet evidenció que la tensión moral no influye directamente sobre el conocimiento sociológico, sino que lo hace mediada por la posición epistemológica. Es decir, estas tensiones morales se convierten en conceptos y categorías por medio de *aprehensiones* teóricas, empíricas y metodológicas³. Nisbet definió tales conceptos como *ideas-elemento*, conjunto de pares antinómicos que constituyen la *médula de la Sociología*, ya que son “ideas que persistieron a través de la época clásica de la sociología moderna y llegan, en verdad, hasta el presente” (Nisbet, 1969: 17). Tales conjuntos de pares están directamente influenciados por el conflicto entre tradición y modernismo, a saber: comunidad/sociedad, autoridad/poder, status/clase, lo sagrado/lo profano, alienación/progreso. El autor expresó que, si bien, las influencias antagónicas resultan claves para nutrirse, la particularidad

de la Sociología es que constituye la única Ciencia Social contemporánea en la que la tensión entre los valores se encuentra enraizada y arraigada en su estructura conceptual y en sus supuestos primordiales. En sus explicaciones, refuerza sus argumentos al considerar a *lo moral* como la base de la Sociología moderna ya que “las grandes ideas de las ciencias sociales tienen invariablemente sus raíces en aspiraciones (y conflictos) morales” (Nisbet, 1969: 33). Proceso de secularización mediante, las ideas se incorporan al conocimiento sociológico del siglo XIX.

Las aspiraciones morales, se desplegaron, además, en el terreno de los hechos a través de los propósitos sociales y políticos como otra dimensión en la disputa del racionalismo versus la concepción medieval. Es decir, la Revolución Industrial y la Revolución Francesa fueron influenciadas, desde este esquema de análisis, por ideas precedentes y, al mismo tiempo, aceleraron y delinearon el contexto ideológico imbuído por el liberalismo, el radicalismo y el conservadurismo, ideologías que marcaron el transcurso del siglo XIX.

Por un lado, la Revolución Industrial impulsó a pensar, formular y reformular temáticas en relación con la situación de la clase trabajadora, la ciudad industrial, el sistema fabril, la transformación de la propiedad y la tecnología. Por su parte, la Revolución Francesa implicó, a través de un proceso de secularización, una gran revolución ideológica, con fuerte impacto en la consideración de la razón y los principios morales; la ley y la política, el poder, la administración pública, el Estado y su relación con la esfera religiosa; las clases sociales, los derechos y la ciudadanía, la naturaleza de la propiedad; la nación y el nacionalismo, el igualitarismo. Es, en este contexto ideológico, que se configuraron, definitivamente, las ideas fundamentales de la Sociología, en lo que Nisbet denominó *el gran período formativo*. Período, desde 1830 a 1900, atravesado por el desprendimiento de la matriz de la filosofía moral, y la conformación de las bases del pensamiento sociológico contemporáneo, con figuras determinantes como Tocqueville, Marx, Tönnies, Durkheim y Weber⁴.

Luego del primer eje de análisis, basado en la tensión moral entre tradición y modernidad, y el segundo, centrado en la Revolución Industrial y la Revolución Francesa, el tercer eje de análisis que propuso Nisbet es la configuración ideológica del siglo XIX a partir de tres fuentes: el liberalismo, el radicalismo y el conservadurismo.

Respecto al liberalismo, Nisbet expresaba premisas de continuidad con el racionalismo individualista y las ideas iluministas de los dos siglos anteriores. Estas premisas alimentaron la visión de un orden social basado en intereses racionales, al abanderarse con los derechos civiles y políticos, la emancipación de los lazos religiosos y la lucha contra las instituciones tradicionales (percibidas como obstructo-

² “...el mundo que la Reforma, el capitalismo, el nacionalismo y la razón lo engendrarán, y la Revolución (francesa) había dado ahora nacimiento” (Nisbet, 1969: 28).

³ Cuatro criterios son los diferenciados por Nisbet para la elección de Ideas-elemento: Generalidad, continuidad, distinción y perspectiva o referencia.

⁴ En otros pasajes incorpora a Simmel.

ras y corruptoras), en pos de la autonomía individual y el cultivo del progreso a través de la estructura del Estado y la economía. El radicalismo del siglo XIX expresó su convicción en la razón y, desde el sentido secular, la mira se colocó en la fuerza política de la sociedad y en el uso político del poder para la liberación del hombre. En este sentido, esta corriente denunció las condiciones de subordinación y las desventajas provenientes de las relaciones sociales establecidas a partir del sistema económico, político y social de la Europa occidental. Nisbet distinguió un aspecto novedoso en la resignificación y redescubrimiento de lo medieval manifestado en el conservadurismo⁵ (tercera fuente de configuración ideológica del siglo XIX), a partir de la férrea oposición a las ideas expresadas en el Iluminismo y en la Revolución Francesa de finales del XVIII. Lo definió como una fuerza anti iluminista llevada adelante por *profetas de lo pasado*; como el primer gran ataque al modernismo y a sus elementos políticos económicos y culturales. Este conservadurismo, según Nisbet, no solo representó el primer gran ataque a la modernidad, sino que se conformó en el cuadro conservador del modernismo, al preponderar un pasado institucional y al llevar al plano de las ideas, el redescubrimiento de lo medieval. Sociológicamente implica una respuesta conservadora a la modernidad, dentro del modernismo, al tratarse de “la reacción del tradicionalismo contra la razón analítica, del comunalismo contra el individualismo y de lo no racional contra lo puramente racional” (Nisbet, 1969: 21).

Sin embargo, la relación estrecha entre el medievalismo y la Sociología no terminó en dicha respuesta, sino que se convirtió en fuente de imaginación e inspiración sociológica para elaborar conceptos no solo críticos al modernismo sino también como fuentes de alimentación a conceptos ligados al análisis de lo moderno. Esta inspiración sociológica implicó la reconversión de las mismas tesis conservadoras a objetivos de construcción sociológica específicos, moldeados hacia objetivos racionalistas y científicos. El concepto de *comunidad*, dentro de la perspectiva y disciplina sociológica del XIX, constituyó un arquetipo característico del proceso antes descrito; en este sentido, fue empleado por Durkheim desde una posición metodológica, por Comte desde una forma sustantiva, y por Tönnies y Weber desde un empleo tipológico. Tal es la importancia y la fuerza del concepto de *comunidad* en la Sociología, que Nisbet equiparó su importancia con la que tuvo, en siglos anteriores, la idea de razón.

El peso específico del conservadurismo en la Sociología proviene del proceso de transfiguración de sus premisas, desde la naciente Ciencia Social moderna. Este proceso fue atravesado por la paradoja que caracterizó la formación de la Sociología: “por sus objetivos y por los valores políticos

y científicos que defendieron sus principales figuras, debe ubicársela dentro de la corriente central del modernismo, pero por sus conceptos esenciales y sus perspectivas implícitas está, en general, mucho más cerca del conservadurismo filosófico” (Nisbet, 1969: 33).

LA IDEA DE CAMBIO Y EVOLUCIÓN SOCIAL

Mitchell distinguió entre las tradiciones que fueron centrales para el desarrollo de la Sociología del siglo XIX, y aquellos impulsos previos que moldearon el pensamiento social. De las primeras tradiciones realizó una subdivisión entre la especulación pasiva y el pensamiento filosófico, por un lado, y el estudio de los hechos con perspectiva reformista, por el otro. Más importante aún fue la relación y yuxtaposición entre ambas, ya que será la que nutra a la Sociología y a las Ciencias Sociales en general. Mitchell incorporó una clasificación de ideas que aportó al desarrollo de la Sociología en el siglo XIX, a saber: una división en categorías de las ideas utópicas; el pensamiento filosófico de la sociedad como totalidad; y los intentos de estudios científicos y sistemáticos de la sociedad.

Para describir los impulsos previos, la propuesta de Mitchell pone el foco en las influencias y estímulos para el surgimiento de una ciencia directamente vinculada a dos ejes esenciales: una teoría del cambio social de carácter evolucionista y la preocupación por encontrar bases que sirvan para una reconstrucción societal en pos del resquebrajamiento del orden feudal. Ambas cuestiones, teorías del cambio social y la búsqueda y justificación de un nuevo orden, se encuentran ligadas en el pensamiento de la Ilustración Francesa. Entre las influencias más importantes destacó el francés Bossuet con su “Discurso sobre la historia universal” de 1681, discurso que repercutió directamente sobre los estadios de desarrollo⁶ de la sociedad humana elaborados por el fisiócrata francés R.J. Turgot, en 1750. Mitchell también remarcó la influencia de los escritos del escocés David Hume y el ensayo de Condorcet, de 1794, titulado “Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano”, en el que el progreso de la civilización constituye su lema principal. Le otorgó especial crédito a Montesquieu por “El espíritu de las Leyes” de 1748, ya que representó una las críticas más importantes al absolutismo y despotismo monárquico europeo, y un modelo de división de poderes, a partir de la relación y el equilibrio, representada en una monarquía constitucional. La trascendencia de estas obras y autores para la sociología, según Mitchell, fue la consideración e influencia en las ideas de Saint-Simon y

⁵ Nisbet resaltó a Burke, Bonald, Haller y Coleridge en los ataques a la reforma protestante, la democracia popular, la tecnología y el secularismo, y defensores de la tradición medieval.

⁶ “Cuadro filosófico de los progresos sucesivos del espíritu humano: seguido del plan de dos discursos acerca de la historia universal y de las reflexiones sobre la

Comte, en la construcción de la *física social* y la *sociología*⁷ respectivamente.

SPENCER Y LA EVOLUCIÓN SOCIAL

En la propuesta de Mitchell, la idea de evolución social representa la tradición más importante y con mayor influencia del pensamiento sociológico del siglo XIX. Asimismo, esta propuesta considera, a Spencer, como el mayor exponente del evolucionismo social por la influencia de sus conceptos y, en especial, por la clasificación de la sociología como “el estudio de la evolución social en su forma más compleja” con el fin de conocer la correspondencia entre las ideas y el tipo evolutivo de sociedad (Mitchell, 1973: 52).

El destino de los argumentos de Spencer estuvo marcado por el carácter contradictorio en algunos de ellos, lo que llevó a considerarlo, de forma holística, como un pensador que carecía de coherencia. Un ejemplo sustancial de ello es la oscilación en la consideración de la sociedad como una unidad o la sociedad como una multiplicidad de componentes⁸.

Los esquemas evolucionistas de Spencer representaron dos morfologías sociales. El primer esquema que elaboró fue diseñado a partir de la evolución de sociedades simples, como un todo, independiente y no subordinado a sociedades complejas. En este sentido, distinguió a sociedades doblemente y triplemente complejas, éstas últimas correspondientes a las grandes civilizaciones mundiales como el Imperio Egipcio, el Romano, Gran Bretaña, Francia, Alemania y Rusia. El segundo esquema, de elaboración más simple, dividió a las sociedades en otras dos sucesivas: una de tipo militar, organizada para la guerra con un gobierno fuertemente centralizado, un Estado represor que subordina otras esferas y realza la vida pública y una sociedad estratificada por rangos; otra de tipo industrial, con un gobierno descentralizado bajo cierto control popular, donde la diversidad de creencias y los derechos individuales tienen mayor peso, y la función estatal pasa de controlador a facilitador del desarrollo general, disminuyendo la jerarquía del rango en pos del contrato en las relaciones sociales.

Lo interesante es que la primera morfología de Spencer cae en el olvido y no vuelve a mencionarla. Mitchell expresa una posible razón de este olvido: que Spencer había tomado nota de que su analogía orgánica era débil. Más importante aún era que a su alrededor las preguntas circulaban sobre la naturaleza de la moderna sociedad industrial, con el énfasis en la intención de describirla y comprenderla. En este

contexto, la tendencia intelectual iba girando, poco a poco, de la idea de cambio social a la de estructura social.

Existe, además, algo esencial en la teoría de la evolución de Spencer que Mitchell explicó, y que refiere a la analogía entre el organismo biológico y la sociedad. La vida orgánica y la superorgánica constituyen, para este autor, un proceso de desarrollo que supone crecimiento en cantidad y complejidad, traducido esto en la diferenciación y multiplicidad en la estructura y función. El organismo humano es análogo a la moderna sociedad industrial ya que el primero trata de un caso más tardío del proceso evolutivo orgánico (con sus complejos sistemas mantenedores, distributivos y reguladores), y el segundo, de la moderna sociedad industrial como el caso más tardío del proceso evolutivo superorgánico (social) con sus respectivos aspectos económicos y gubernamentales.

Si el objetivo es evaluar el aporte de Spencer a la Sociología, Mitchell distinguió el organicismo y el estudio de la estructura y la función, como los aspectos que sobresalen. Y de aquí proviene la influencia de Spencer: “que la sociedad humana, al igual que la orgánica ofrece cualidades sistemáticas. De aquí que una sociedad pueda ser definida como una estructura formada por partes interdependientes y que la naturaleza de dichas partes pueda ser descrita y analizada” (Mitchell, 1973: 64). Esto significó, además de los aportes al conocimiento sobre la idiosincrasia de la sociedad moderna, una apertura para el análisis del estructural funcionalismo que acogió el siglo XIX a su gran desarrollo, en Gran Bretaña y Estados Unidos.

Lo paradójico es que esta trayectoria, al mismo tiempo que fue impulsada por su orientación biologicista, también fue obstaculizada por la interpretación unilineal de la misma y, más obstaculizada aun, por su filosofía individualista y liberal. La influencia de Spencer en otros pensadores fue importante, aunque “hasta que no se dejó de dar tanta importancia a lo biológico, y empezó a decaer la filosofía individualista, no pudo la sociología desarrollar más sus propios métodos de pensamiento” (Mitchell, 1973: 65).

El pensamiento social evolucionista continuó, a través de la teoría evolucionista del cambio y la analogía orgánica. Mitchell recogió a algunos darwinistas sociales que combinaron la teoría de la evolución social con la idea de selección natural, además del crecimiento de estudios comparativos de las instituciones sociales, con el objetivo de encontrar algún principio estructural regulador de distintas formas de institución, durante el siglo XIX.

También encontramos una marcada intención y contribución a reorientar el pensamiento sociológico, en autores trascendentales como Durkheim y Weber. En este último la Sociología comparativa y sus aportes metodológicos fueron cruciales para los estudios de la moderna civilización occidental y, fundamentalmente, para el desarrollo de la sociología de finales del siglo XIX y principios del XX. Antes de Weber, Durkheim consolidó un quiebre fundamental en este

⁷ Fue el primero en utilizar la palabra sociología en 1839 en el cuarto volumen de “Curso de filosofía positiva”.

⁸ Esto fundamentalmente en “Principios de Sociología” en donde Spencer fluctúa entre la consideración de la sociedad como un todo integrado, pero por momentos demostró la evolución de la sociedad humana en sus componentes religioso, industrial, militar y profesional.

camino simultáneo de continuidad y reorientación. En sus estudios fueron elaborándose cuestiones relacionadas con la cohesión social, el interés por el elemento social y definiciones de una ciencia de la sociedad, abordando a la sociedad moderna como un nuevo tipo de especie social.

Mitchell resaltó que Durkheim conocía en profundidad el segundo análisis morfológico spenceriano, como así también los trabajos de Tönnies sobre comunidad y sociedad. Durkheim, en sus argumentos, y con el objetivo de detectar el factor social, fue poniendo en tela de juicio la filosofía individualista y utilitarista prevaleciente, tan estrechamente asociada al nombre de Spencer, fue alejándose así, cada vez más, de la visión de unilinealidad respecto a la evolución social.

EL MÉTODO DE MONTESQUIEU

Raymond Aron entiende a la Sociología como “el estudio que se pretende científico de lo social como tal, sea en el nivel elemental de las relaciones interpersonales, o en el nivel macroscópico de los grandes conjuntos, las clases, las naciones, las civilizaciones o utilizando la expresión corriente, las sociedades globales” (Aron, 1980: 16). Considera fundadores de esta perspectiva a Montesquieu, Comte, Marx y Tocqueville.

En este sentido Aron explicó que la intención científica es esencial para aprehender lo social, pero una intención que sea radical en la búsqueda de dominio de la sociedad, como parte de un proceso de secularización, e inseparable de cuestiones y concepciones filosóficas y de ideales políticos. Montesquieu cumplió con tales requisitos y, se puede decir, que dio el puntapié a un modo de pensar sociológico que se alimenta de tradiciones y, en este caso, de la escuela francesa de sociología política⁹.

El carácter moderno, la interpretación e intención sociológica, y la reflexión, son características que Aron atribuyó a las obras de Montesquieu. Estas características lo convirtieron en un doctrinario, en especial, a partir de “Consideraciones sobre las causas de la grandeza y la decadencia de los romanos”, de 1734, y de “El espíritu de las Leyes”, de 1748. En estas dos obras, Aron descubrió el método sociológico de Montesquieu que logró pasar del dato caótico, incoherente, infinito y en variedades múltiples (como leyes, costumbres, usos, ideas e instituciones) a un orden pensado y congruente, particularmente, a través de la búsqueda de causas profundas y de la organización en un número determinado de tipos. Lo que distinguió fue la coherencia y el proceso de ordenamiento interno en el pensamiento heterogéneo de Montesquieu, a través de la compatibilidad entre la teoría de los tipos de gobierno y la teoría de las causas, ambas en

“El espíritu de las Leyes”. Aquí reside, según Aron, la originalidad de Montesquieu, ya que la distinción de los tipos de gobierno tiene su correlato en una distinción de las organizaciones y las estructuras sociales. Esto es, a cada uno de los gobiernos se le asocia una determinada sociedad; a diferencia de la política clásica que vinculaba cualquier modalidad de organización política a la ciudad griega.

Para Montesquieu, en la naturaleza de gobierno no sólo es crucial el número de los que lo ejercen sino también el modo de hacerlo. En el modo republicano, que incluye al democrático y aristocrático, una parte del pueblo o corporación tiene el poder soberano. En el monárquico, por su parte, una sola persona detenta el poder, en base a leyes fijas y establecidas. En el despotismo, el poder detentado es también de un solo individuo, pero es ejercido sin ley ni regla.

También, y en esto radica el principio de cada tipo de gobierno, existen sentimientos políticos que aseguran la estabilidad. La virtud corresponde a la república, que será próspera a medida que los hombres sean virtuosos en relación al respeto a las leyes y a la consagración del individuo a lo colectivo, al patriotismo, y al sentido de igualdad como ciudadanos. El honor, corresponde a la monarquía, aunque Montesquieu lo definió como un *falso honor* ya que se trata del respeto por el rango, supone jerarquías, y un origen noble que reclama preferencias y distinciones, con sentidos de desigualdad. El temor corresponde a un sentimiento infra político, un régimen corrompido: el despotismo. En definitiva, la teoría del principio remite a una teoría de la organización social y, aunque Aron era consciente del riesgo de caer en determinismos, también destacó la incidencia de la variación de la vida social respecto del modo de ejercicio del gobierno.

La separación de poderes, en tanto cooperación y equilibrio, constituye la mirada de la sociología política de Montesquieu sobre la base de un modelo societal y constitucional aristócrata¹⁰. Aron destaca, especialmente, la importancia otorgada por Montesquieu a que no exista un poder ilimitado.

Montesquieu da un paso desde la sociología política a una sociología de carácter general, mediante el argumento de la unidad del *espíritu general*, sin excluir las causalidades parciales. El espíritu general de la nación está integrado por causas físicas, sociales y morales. Estas causas contienen características que se fueron construyendo a través de variedad de situaciones en el transcurso del tiempo, en una colectividad dada. Las causas morales cumplen un rol vinculante en el desarrollo de Montesquieu ya que criterios considerados universalmente válidos como la justicia, la igualdad y la reciprocidad permitieron sostener juicios de valor o de moral acerca de las instituciones vigentes. De no haber sido así, cierto determinismo hubiera impedido juzgar al despotismo y la esclavitud.

⁹ A su vez a Montesquieu lo consideró como fundador de esta escuela junto a Tocqueville y Halevy.

¹⁰ Debido a que Montesquieu centró los fundamentos de un Estado libre y moderado en el equilibrio entre las clases sociales y entre los poderes políticos.

Lo sociológicamente original de Montesquieu, desde la percepción de Aron, es su utilización de la metodología de la observación de las leyes positivas, la explicación de causas múltiples y los consejos prácticos al legislador, en función de la explicación científica de las leyes.

Si bien Aron ubicó a Montesquieu entre los fundadores de la sociología, luego de exponer su influencia en la disciplina, modificó el rótulo de fundador a precursor. Las razones de este cambio las fundamentó en base a que Montesquieu no abordó ni razonó en torno a la sociedad moderna y porque sus categorías de análisis se acercan más a la filosofía política clásica, por elaborar la concepción de la sociedad en base a su régimen político. Esta aparente ambigüedad no significó una falta de reconocimiento, por el contrario, resaltó el mérito de Montesquieu al revalorizar su intención sociológica, su metodología y al reintegrar el pensamiento político clásico en concepciones sobre la sociedad de su tiempo.

CONSIDERACIONES FINALES

Las tensiones morales y culturales en la conceptualización sociológica y la conformación de las ideas-elemento en Nisbet; la idea de cambio y las teorías de evolución social que influenciaron el pensamiento sociológico y la reorientación de algunos sociólogos clásicos en Mitchell; y el método precursor de Montesquieu en Aron, escenifican tres enfoques, no excluyentes, para pensar los orígenes de la Sociología. Estos encuadres, si bien parten de puntos diferentes, demuestran el carácter multidimensional en el proceso de construcción disciplinar. Este carácter se agudiza por ser una disciplina directamente vinculada a la modernidad y al proceso de construcción de las Ciencias Sociales bajo el paradigma de doble hermenéutica. La particularidad es que el itinerario de la Sociología y sus conceptualizaciones está inmerso en un proceso constante de resignificación, en un juego de impactos progresivos entre el conocimiento y las dimensiones del contexto histórico social.

Constituir una disciplina dinámica y atravesada por un *continuum* reconstructivo, implica la dificultad que reviste, intrínsecamente, el remarcar y visualizar el salto al conocimiento sociológico. Es claramente posible considerar al siglo XIX como el período de mayor riqueza del conocimiento sociológico, en el que se establecen los indicadores que le otorgan a la Sociología el carácter de ciencia moderna, clave para la definitiva consolidación de este saber. Estos enfoques demuestran que una definitiva consolidación conlleva, necesariamente, el proceso previo de diferenciación y especialización de un determinado saber y la progresiva vinculación multidimensional en el surgimiento del conocimiento sociológico.



BIBLIOGRAFÍA

- Aron, R. (1965). *Las etapas del pensamiento sociológico I. Montesquieu-Comte-Marx-Tocqueville*. Buenos Aires: Ediciones siglo veinte. Ed 1980.
- Berger, P. L. (1999). *El Dósel Sagrado. Elementos para una sociología de religión*. Buenos Aires: Amorrortu editores
- Berthelot, J.M y Mehler, P. (2003). *La construcción de la Sociología*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión.
- Giddens, A. (1990). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Ed. 1993
- Lamo de Espinosa, E. (2001). La sociología del Siglo XX. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 96, pp. 21-50.
- Mannheim, K. (1929). *Ideología y utopía. Introducción a la Sociología del Conocimiento*. México DF: FCE. Ed. 1987.
- Miegge M. (2013). *Martín Lutero. La Reforma Protestante y el nacimiento de las Sociedades Modernas*. España: Editorial Clie.
- Mitchell G. D. (1973). *Historia de la sociología 1*. Madrid: Ediciones Guadarrama. Colección universitaria de bolsillo punto omega. Ed 1973.
- Nisbet, R. (1966). *La formación del pensamiento sociológico 1*. Buenos Aires: Amorrortu editores. Ed. 1969.
- Portantiero J. C. y De Ipola, E. (1987). *Estado y Sociedad en el pensamiento clásico. Antología conceptual para el análisis comparado*. Buenos Aires: Editorial Cántaro.
- Tenenti, A. y Romano, R. (1971). *Los fundamentos del mundo moderno. Edad media tardía, reforma, renacimiento*. España: Historia Universal Siglo XXI.

SOBRE EL AUTOR

Leonardo Perpetuo / leoperp@hotmail.com
Universidad de Buenos Aires

Licenciado y Profesor de Sociología (Universidad de Buenos Aires). Investigador independiente en temas vinculados a Teoría Social y las Ciencias Sociales. También son de su interés la formación y el desarrollo de procesos históricos y económicos. Actualmente se desempeña en el área de recursos humanos, en el sector privado, y en consultoría y asesoría en investigación social.



CLAVADO/EVADIDO **A PROPÓSITO DE “QUELQUES** **RÉFLEXIONS SUR LA PHILOSOPHIE DE** **L’HITLERISME” DE E. LÉVINAS**

AUTOR

Jesús Ezquerra Gómez

Universidad de Zaragoza

Cómo citar este artículo:

Ezquerra Gomez, J. (2020) Clavado/Evadido. A propósito de “Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlerisme” de E. Lévinas. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, N 11, pp. 139-148.

Artículo

Recibido 11/09/2019

Aprobado 10/05/2020

RESUMEN

En 1934 E. Lévinas publica «Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme ». Según Giorgio Agamben, ese ensayo es quizás el único intento logrado de la filosofía del siglo XX de entender el acontecimiento político decisivo del siglo: el nazismo. Être rivé (estar clavado) y évacion (evasión), conceptos que Lévinas teoriza a mediados de los años treinta, son fundamentales para entender el sentido filosófico de ese acontecimiento.

PALABRAS CLAVE: LÉVINAS; HEIDEGGER; ÊTRE RIVÉ; ÉVASION ; NAZISMO

ABSTRACT

In 1934 E. Lévinas published "Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme". According to Giorgio Agamben, this essay is perhaps the only successful attempt made in 20th century philosophy to understand the decisive political event of the century: Nazism. Être rivé (to be nailed) and évacion (evasion), concepts that Lévinas theorized in the mid-1930s, are fundamental to understand the philosophical meaning of this event.

KEY WORDS: LÉVINAS; HEIDEGGER; ÊTRE RIVÉ; ÉVASION ; NAZISM

1. SETTEMBRINI O NAPHTA

¿Humanismo o antihumanismo, trascendencia o finitud, libertad o destino, razón o abismo? Estos dilemas, y otros análogos, podrían definir el agónico ambiente espiritual de principios del siglo veinte. La disputa entre Settembrini y Naphta, los personajes de *Die Zauberberg*, es quizás su más perfecta expresión literaria. Los gestos de ambos en el duelo que al final los enfrenta revelan su elección vital: Settembrini, el *homo humanus*, dispara al aire; Naphta se pega un tiro en la cabeza. Uno elige la vida de su adversario, el otro la nada.

Davos, marzo de 1929. Cassirer y Heidegger discuten sobre Kant ante un auditorio formado mayoritariamente por estudiantes. Entre ellos se encuentra un joven filósofo judío llamado Emmanuel Lévinas. Viene de Estrasburgo y acaba de tomar contacto con la fenomenología. Se halla todavía bajo la honda impresión que le ha causado la lectura de *Sein und Zeit*. Cassirer y Heidegger fueron vistos por sus contemporáneos en el *agón* davosiano como una suerte de encarnaciones de los personajes de Thomas Mann.¹ Cassirer (el nuevo Settembrini) era en ese momento el conspicuo valedor de la tradición ilustrada forjada por pensadores como Rousseau, Kant y Goethe. Heidegger (el nuevo Naphta) aparecía, por el contrario, como el anunciador de una flamante ontología que partía precisamente de una *destrucción* de esa tradición.²

Tras la adhesión del pensador de Messkirch al nazismo, Lévinas, que en Davos había tomado entusiasta partido por él (Poirié / Lévinas, 2009: 63 y Malka, 2006: 52), se ve obligado a cambiar radicalmente su planteamiento filosófico. A ese cambio asistimos en el texto publicado en *Esprit* en 1934 "Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme". Esta vez los términos de la disyuntiva serán estos: ¿Tradición judeocristiana liberal o hitlerismo?

Como escribe Giorgio Agamben, ese ensayo de Lévinas "es quizás el único intento logrado de la filosofía del siglo XX por arreglar cuentas con el acontecimiento político decisivo del siglo: el nazismo" (Agamben, 2008: 333). Tal arreglo de cuentas, es también, y sobre todo, un arreglo de cuentas con la filosofía que Lévinas había hecho suya a finales de los años veinte. Marca, por lo tanto, el comienzo de lo que Alberto Sucasas ha denominado, no sin ironía, la *Kehre* levinasiana (Sucasas, 2006: 261).³ *Être rivé* (estar clavado) y *évasion* (evasión), conceptos que Lévinas pone en juego entonces, a mediados de los años treinta, son claves para entender el sentido y alcance de ese arreglo de cuentas. Podría decirse que la noción de *être rivé* designa el lugar

del que Lévinas quiere *evadirse* y *évasion*, concepto al que dedicará un ensayo en 1935, su propuesta teórica frente al originario *enclavamiento* ontológico en el propio cuerpo que define filosóficamente, como veremos, al hitlerismo.

2. LAS MISTERIOSAS VOCES DE LA SANGRE

El hitlerismo, escribe Lévinas en "Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme", es "un despertar de sentimientos elementales" (Lévinas, 1997: 7). Los sentimientos elementales involucran una filosofía ya que "expresan la actitud primera de un alma frente al conjunto de lo real y de su propio destino" (Lévinas, 1997: 7). Estos *sentimientos elementales* del hitlerismo lo enfrentan a la tradición judeocristiana liberal. Lévinas pretende remontarse a la fuente de ese enfrentamiento; a la *decisión original* que ha hecho posible la contradicción entre el *universalismo* cristiano y el *particularismo* racista hitleriano (Lévinas, 1997: 8). *Décision originelle*. En esta expresión se vislumbra el drama que encierra el texto de Lévinas, pues *esa terminología es la del enemigo*.

¿Qué sentimientos elementales, qué potencias primitivas son esas? Según Lévinas, para la tradición judeocristiana liberal el hombre es libertad. Es decir, *comienzo*. "El hombre —escribe Lévinas— se renueva eternamente ante el universo" (Lévinas, 1997: 8-9). Dicho de otro modo: *no tiene historia* (Lévinas, 1997: 9). La historia es, en efecto, "la limitación fundamental" (Lévinas, 1997: 9). El tiempo nos enfrenta a lo irreparable: el pasado. Este es inamovible, imborrable. Condena a toda iniciativa presente a no ser más que una prolongación suya. La verdadera libertad, por lo tanto, "exigiría un verdadero presente que, siempre en el apogeo de un destino, lo recomienza eternamente" (Lévinas, 1997: 9).

¿Es posible borrar el pasado? Sí: mediante el remordimiento anunciador, el arrepentimiento generador y el perdón reparador (Lévinas, 1997: 9). Este es el "mensaje magnífico" del judaísmo. El tiempo pierde su imperio: ya no soy el que fui, sino el que *quiero* ser. También el "drama místico" del cristianismo promete el triunfo de la libertad sobre el tiempo ("La cruz libera") (Lévinas, 1997: 10). El contrato libremente firmado con Dios no nos encadena: puede ser rescindido en cada instante. Siempre puede recobrase la "desnudez de los primeros días de la creación" (Lévinas, 1997: 10). Por decirlo hegelianamente, el ahora no es sólo mero *inicio* (*Anfang*) de lo que le sigue sino también, y sobre todo, su *principio* (*Prinzip*). Es decir, no sólo *empieza* todo en *este* ahora sino que está *fundado* también en él. El alma es *détaché* (suelta, desligada, despegada, indiferente) respecto al mundo (Lévinas, 1997: 11). Puede liberarse de lo que ha sido, recobrando en cada acto su virginidad (Lévinas, 1997: 11). Esta libertad, esta virginidad recobrada, es lo que hace, finalmente, *iguales* a las almas.

¹ La comparación con los personajes de *La Montaña Mágica* de Thomas Mann fue hecha ya en la época por Kurt Riezler en su informe de la semana universitaria de Davos publicado en el *Neue Zürcher Zeitung* el 30 de marzo de 1929 (Safranski, 1997: 224).

² Sobre el encuentro de Davos véase: Aramayo (2009) y Gordon (2010).

³ Véase también Sucasas, 2004: 23.

Según Lévinas todo el pensamiento filosófico y político moderno sitúa al espíritu “fuera del mundo brutal y de la historia implacable de la existencia concreta” (Lévinas, 1997: 12). Abre un abismo entre el hombre y el mundo (Lévinas, 1997: 12). El hombre se define en relación al mundo por un *no*. Heinrich von Kleist dijo ante la tumba de su amada: “ya no soy de aquí”. Del hombre podríamos decir lo mismo: Lo propiamente humano en el hombre, su ser, es justamente *no ser de aquí*. Es, respecto a su *hic et nunc*, pura *nada*. Nuestro reino no es de este mundo.

El marxismo es para Lévinas la primera contestación a esta concepción del hombre. La tesis marxista de que “el ser determina la conciencia” muestra que el espíritu humano no es libertad pura. La lucha de clases preexiste a, y condiciona, las creaciones espirituales humanas: la ciencia, la moral, la estética... Sin embargo, la ruptura con la tradición judeocristiana liberal no es todavía definitiva ya que tomar conciencia de la propia situación social, es para Marx “liberarse del fatalismo que ella comporta” (Lévinas, 1997: 15). Se oyen aquí ecos de Spinoza y Hegel: la conciencia de la propia necesidad se transfigura en libertad.

¿Qué concepción del hombre corta amarras definitivamente con la tradición judeocristiana liberal? “Una concepción verdaderamente opuesta a la noción europea del hombre —escribe Lévinas— no sería posible más que si la situación en la cual está clavado [*rivé*] no se añadiera a él, sino que constituyera el fondo mismo de su ser” (Lévinas, 1997: 15).

La experiencia de nuestro cuerpo parece mostrar de modo conspicuo esa *situación* en la que está *clavado* el hombre. La concepción tradicional considera al cuerpo como aquello *en mí* que *no soy yo*. Es la parte *del mundo* (es decir, de *lo que no soy*) más próxima a mí; la que más fácilmente puedo dominar. Pero, justamente *por no ser yo*, también es un obstáculo. Más aún: *el obstáculo* (Lévinas, 1997: 15). Es decir, mi muerte. Yo no soy mi cuerpo. Yo soy, por decirlo cartesianamente, *res cogitans*, mientras que mi cuerpo es *res extensa*. Mi cuerpo es un extraño para mí, “el eterno extraño” (Lévinas, 1997: 16). Correlativamente el alma es, como dice el famoso poema del emperador Adriano, *hospes comesque corporis*.

Frente a esto Lévinas recuerda el sentimiento de identidad con el propio cuerpo que se impone en ocasiones límite. Por ejemplo en un arriesgado ejercicio deportivo, “en el que los gestos alcanzan una perfección casi abstracta bajo el aliento de la muerte” (Lévinas, 1997: 17). También halla Lévinas esa simplicidad del propio ser cuando en el *impasse* del dolor físico el enfermo “se vuelve sobre su lecho de sufrimiento para encontrar la posición de paz” (Lévinas, 1997: 17). El sufrimiento no es una puerta para escapar de nuestra corporalidad, como le sucede al protagonista de la novela de Jack London *The jacket* (1915), que se evade mentalmente a otras épocas y lugares cuando le ponen la camisa de fuerza en la prisión donde cumple condena. En Lévinas, por el

contrario, el dolor es un argumento definitivo para conjurar todo dualismo entre el yo y el cuerpo. En el padecimiento físico se revela una “posición absoluta” (Lévinas, 1997: 18): la de la identidad originaria de yo y cuerpo. Toda la vida espiritual deriva de tal identidad. La esencia del espíritu consiste no en destacarse del cuerpo, sino en estar encadenado a él (Lévinas, 1997: 18-9). El yo está encadenado al cuerpo *originalmente*. No se trata, por lo tanto, de que yo *tenga* un cuerpo, sino de que *soy* un cuerpo. Ser verdaderamente sí mismo es aceptar este original *encadenamiento* (*enchaînement*) al cuerpo. Lo biológico y su fatalidad —“las misteriosas voces de la sangre, las llamadas de la herencia y del pasado” (Lévinas, 1997: 19)— devienen así el corazón de la vida espiritual.

El hombre —escribe Lévinas— no se encuentra ya ante un mundo de ideas donde puede escoger su propia verdad por una decisión soberana de su libre razón— él está ya ligado con algunas de ellas, del mismo modo que está ligado por nacimiento con todos aquellos que son de su sangre. No puede ya jugar con la idea, pues salida de su ser concreto, anclada en su carne y en su sangre, ella conserva de estas su seriedad (Lévinas, 1997: 21).

Esta perspectiva transforma radicalmente el modo de propagación de las ideas. Estas ya no se transmiten por ser independientes de los cuerpos que las tienen, sino que han de imponerse por la fuerza, pues los cuerpos en los que las ideas están *ancladas* ofrecen, en virtud de ese anclaje, resistencia. Sirviéndonos de la distinción orteguiana entre *ideas* y *creencias* podríamos decir que una concepción del cuerpo (la judeocristiana liberal) considera que la verdad *se tiene*, mientras que la otra sostiene que en la verdad *se está*. En la primera la idea se destaca de aquél que la *tiene*, se independiza. Es de todos y no es de nadie. Es decir, es *universal*. Lo común de la comunidad está fundado en esa universalidad de la idea. Según la otra, por el contrario, la idea está fundada en la comunidad, *clavada* a su cuerpo social. Ella forma parte del espacio en el que *estamos*, de la carne que somos. El único modo de propagarla es, por consiguiente, su imposición al otro por medio de la fuerza. Una sola forma de universalización es posible aquí: la guerra, la conquista (Lévinas, 1997: 23). La famosa frase de Castellio escrita a propósito de la ejecución de Miguel Servet: *hominem occidere non est doctrinam tueri, sed est hominem occidere*, es decir, “matar a un hombre no es defender una doctrina; es matar a un hombre” (Castellio, 2009: 107), no vale para la concepción que considera a las ideas como algo esencialmente ligado al cuerpo. Para esta, justamente, matar a un hombre no es sólo matar a un hombre, es también aniquilar sus ideas. Sólo desde esta perspectiva cabe entender el genocidio.

3. GEWORFENHEIT

El artículo sobre la filosofía del hitlerismo se reeditó en el número de otoño de 1990 de la revista norteamericana

Critical Enquiry. Lévinas añadió en esa ocasión una *Prefatory Note* en la que aparece una significativa referencia a Heidegger (autor no mencionado en el texto de 1934).⁴ En ella se afirma que la fuente de la barbarie sanguinaria del nacional-socialismo está ligada a una posibilidad esencial del *Mal elemental*. "Posibilidad —dice Lévinas— que se inscribe en la ontología del Ser, que se cuida de ser —del Ser «*dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht*», según la expresión heideggeriana" (Lévinas, 1997: 25).

In seinem Sein um dieses Sein selbst geht, es decir, "en su ser se trata de este su ser mismo" o "en su ser se juega su mismo ser", es una expresión con la que Heidegger define el *Dasein*.⁵ Este es un ente pero no uno más entre otros sino uno en cuyo *ser* (*id est existentia*) se trata de su *ser* (*id est essentia*), o, como traduce José Gaos, un ser en cuyo ser *le va* (*es geht um*) su ser.

¿Por qué en esta ontología del *Dasein* se inscribe, como afirma Lévinas, la posibilidad del *Mal elemental*? Porque el ser en el que se trata del ser del *Dasein*, es el *Da*, el *ahí*, o, por decirlo con expresión levinasiana, el *ici-bas*, el *aquí abajo*. ¿En qué consiste ese ser o estar *aquí abajo*? En la *Geworfenheit*, es decir, en el hecho de estar lanzado, arrojado, *yecto*, en el mundo.

D.A.F. de Sade es tal vez el primero en haber caracterizado el modo de estar en el mundo como una consecuencia de haber sido arrojado a él. La naturaleza, dice a Juliette el libertino Pio VI, el Papa Braschi, se limita a lanzar a los seres que la pueblan. Una vez lanzados se desentiende de ellos, los abandona. Ellos a su vez no le deben nada a ella (Sade, 1998: 870 y ss.). Sade utiliza el verbo *lancer*, que expresa la acción de arrojar con fuerza algo. Propiamente una lanza, pero también el rayo, arma y atributo de Zeus.⁶ Para el divino Marqués el hombre ha sido lanzado al mundo no como unos dados —no hay azar en el universo sadiano— sino como un rayo: violenta y destructivamente. Recordemos el título del primer capítulo de la *Nouvelle Justine*: "*Justine lancée*".

También el hombre, según Heidegger, ha sido lanzado a este mundo. ¿En qué sentido? No es lo mismo *ser* algo que el que ese algo sea. No es lo mismo preguntar en relación a una cosa "¿qué es?" que interrogar sin más "¿es?". La primera pregunta es una pregunta por la *essentia* (lo que la tradición escolástica denominó la *quidditas*, de *quid*, qué), la segunda por la *existentia*. Del *Dasein* dice Heidegger que su *qué es* (*Wassein*) o *essentia* ha de captarse desde su *ser*,

entendido este ser como *existentia*. De modo que la esencia del *Dasein* está en su existencia (Heidegger, 1986: 41). Pues bien, ese "que es" del *Dasein*, desde el que ha de captarse su "¿qué es?", es lo que Heidegger llama *Geworfenheit* de ese ente en su "ahí" (Heidegger, 1986: 135).

Como dice Heidegger, la *condición de lanzado o yecto* (*Geworfenheit*), es algo que pertenece al *Dasein*, en tanto que ente en cuyo ser (*existir*) se trata de su ser (*esencia*).⁷ Este tratarse de su ser en y desde su ahí es *proyecto* (*Entwurf*). En efecto, la *condición de lanzado o yecto* es el modo de ser de un ente que es, en cada caso, sus posibilidades mismas, de tal manera que se comprende en y desde ellas, es decir, se proyecta desde ellas.⁸ El hombre es *pro-yecto* sólo en tanto que y porque él mismo está *yecto*. Dicho de otro modo: Sólo puede proyectarse desde su originaria condición de lanzado o *yecto*. Que el hombre sea *proyecto*, posibilidad, no sólo no desmiente sino que hace patente su *Geworfenheit*. La libertad no es *negación* (soy lo que *no soy*) sino *posibilidad* (soy lo que *puedo ser*), y la posibilidad es siempre posibilidad desde un *aquí y ahora*.

4. LA DERELICTIO CRÍSTICA

Ese estar ya aquí y ahora en el que se juega el ser del *Dasein* es denominado por Heidegger, como acabamos de ver, *Geworfenheit*. ¿Cómo interpreta Levinas ese concepto? En un ensayo de 1932 titulado "Martin Heidegger et l'ontologie", recogido posteriormente en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Levinas escribe: "Heidegger fija con el término *Geworfenheit* ese hecho de estar arrojado y debatirse en medio de sus posibilidades y de estar abandonado allí. Nosotros lo traduciremos por la palabra *déréliction*" (Lévinas, 1988: 68).

El vocablo francés *déréliction* no es neutro. Está *marcado*. ¿En qué sentido? *Déréliction* deriva etimológicamente de la palabra latina *derelictio*, cuya forma verbal escoge San Jerónimo en su traducción de la Biblia para verter las palabras de Cristo en la hora nona: *Deus meus, ut quid dereliquisti me?* ("Dios mío, ¿por qué me has abandonado?").⁹ El *derelinquo* de la *Vulgata* traduce el verbo griego *enkataleipo* (de la raíz *lip*, que significa *dejar*, y que en latín será *liq-*, de donde derivan *linquo* y *reliquus*), que significa dejar algo atrás, abandonarlo a sus solas fuerzas. Lo abandonado es lo que queda, el resto (*loipós*), la *reliquia*. Eso abandonado, por ser tal, queda *liberado* de aquél o aquello que lo ha abandonado. Cristo es dejado atrás (entre los hombres) por Dios. Es

⁴ Esta nota revela que el autor con quien polemiza implícitamente Lévinas en "Quelques réflexions..." es Heidegger. Llama la atención, por lo tanto, que este texto de Lévinas no sea siquiera mencionado en el libro de Dominique Janicaud, *Heidegger en France* (Janicaud, 2001).

⁵ Véase, por ejemplo: *Sein und Zeit* § 4 (Heidegger, 1986: 12).

⁶ En la edición de 1740 del *Dictionnaire de l'Académie Française* se dice de *lancer*: "Darder, jeter de force & de roideur avec la main. Lancer un trait, lancer un javalot. En parlant de Dieu on dit poétiquement, & dans le stile soutenu, qu'il lance le tonnerre, qu'il lance la foudre".

⁷ "Die Geworfenheit, darin sich die Faktizität phänomenal sehen lässt, gehört zum Dasein, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht", (Heidegger, 1986: 179).

⁸ "Die Geworfenheit aber ist die Seinsart eines seienden, das je seine Möglichkeiten selbst ist, so zwar, dass es sich in und aus ihnen versteht (auf sie sich entwirft)", (Heidegger, 1986: 181).

⁹ Mt. 27, 46 y Mc. 15, 34.

lo que queda en el mundo tras el paso de Dios. Cristo es así *liberado de su divinidad*. Cristo es lo que *resta* de Dios una vez que le hemos sustraído a Dios.

¿Por qué escoge Lévinas ese término tan marcado teológicamente y qué consecuencias tiene esta elección para su interpretación de la filosofía del hitlerismo? Es innegable el interés de Lévinas por acercar las posiciones de cristianos y judíos frente al nazismo.¹⁰ No obstante, esta propuesta de traducción del término *Geworfenheit* por *déréliction* marca una falla, una fisura que apunta a una sustancial corrección de la tesis levinasiana de que “la cruz libera” (Lévinas, 1997: 10), pues ¿no es acaso ese hombre clavado (*rivê*) a su cuerpo el trasunto filosófico del Cristo clavado a su cruz?

¿Qué concepción del hombre es entonces la genuinamente cristiana, la que lo concibe como estando más allá de su cuerpo o la que, por el contrario, lo explica por su encadenamiento a él? Ambas concepciones vienen del cristianismo y de su ambivalente relación con el cuerpo.

De un lado —escriben Jacques Le Goff y Nicolas Truong— el cristianismo no cesa de reprimirlo. «El cuerpo es el abominable vestido del alma», dice el papa Gregorio Magno. Del otro, se glorifica, en particular a través del cuerpo sufriente de Cristo, sacralizado en la Iglesia, cuerpo místico de Cristo. «El cuerpo es el tabernáculo del Espíritu Santo», dice Pablo. La humanidad cristiana descansa tanto en el pecado original... como en la encarnación” (Le Goff, & Truong, 2005: 33).

La primera actitud ante el cuerpo, según la cual este es una prisión de la que hay que escapar, es la propia de una orientación, llamémosla así, *gnóstica* del cristianismo,¹¹ mientras que la segunda, según la cual el cuerpo es el receptáculo de Dios, es la que caracteriza a una lectura que podríamos llamar *atea* del cristianismo. Digo “atea”, recordando las palabras del príncipe Mishkin ante una copia del Cristo muerto de Hans Holbein en casa de Rogochin: “¡Este cuadro!... ¡Este cuadro! ¡Ese cuadro puede hacerle perder la fe a más de una persona!” (Dostoyevski, 1946: 1923)



Hans Holbein, El cuerpo de Cristo muerto en la tumba (1521)

¹⁰ En una recensión del libro de Joseph Bonscriver *Juifs et Chrétiens* publicada en el número de octubre de 1936 de la revista *Paix et Droit*, órgano de la Alianza Israelita Universal, Lévinas escribe: “El antagonismo entre religiones monoteístas se ha atenuado desde que el hitlerismo amenaza su patrimonio común”. Tomo la referencia del ya mencionado libro de S. Malka (Malka, 2006: 61). Sobre la posición de Lévinas respecto al cristianismo véase: Peñalver Gómez (2004): 207-232.

¹¹ Véase Williams (1990): 129-149.

Nada hay, en efecto, en esa imagen que señale a la trascendencia, es decir, a su resurrección. Como ha escrito Julia Kristeva, los rasgos de este Cristo “son los de un hombre realmente muerto, del Cristo abandonado por el Padre («Padre, ¿por qué me has abandonado?») y sin promesa de la Resurrección” (Kristeva, 1990: 249). Es significativo que el modelo del que se sirvió Holbein fuera, según cuenta la leyenda, *un judío* ahogado en las aguas del Rin,

La filosofía del hitlerismo ¿no sería acaso la última, acabada, extrema, expresión de un *cristianismo ateo*, es decir, de un cristianismo de la *muerte sin resurrección* de Dios? En tal caso habría que reformular la alternativa propuesta por Lévinas en su ensayo de 1934 en el sentido de que ya no se trataría tanto de oponer la idea judeocristiana liberal del hombre a la hitleriana, sino de contraponer dos modos opuestos, y en cierto modo límite, de entender el cuerpo en el cristianismo, uno *gnóstico* y otro *ateo*.

5. NIHILISMO Y MUERTE DE DIOS

La *Geworfenheit* heideggeriana, interpretada por Lévinas, nos ha conducido a la *déréliction* crística, es decir, a la muerte de Dios. Parece, pues, pertinente preguntarse ahora: ¿Cómo interpreta Heidegger la muerte de Dios? La respuesta es: como *nihilismo*. Donde el *nihil* de “nihilismo” debe entenderse como *olvido* (*Vergessenheit*) del ser (Heidegger, 2003: 263). Ese olvido no es casual o accidental, sino *necesario*; define la historia de la metafísica occidental. El que la metafísica sea caracterizada por Heidegger como nihilismo quiere decir que la metafísica, paradójicamente, es la historia del desencuentro con el ser. “La esencia del nihilismo —escribe Heidegger— está basada en la historia que quiere que en el aparecer del ente como tal en su totalidad esté ausente la verdad del ser” (Heidegger, 2003: 264). Dado que ese olvido del ser se ha producido por la identificación de *lo ente como tal en su totalidad* (lo que la tradición filosófica ha denominado la *omnitud realitatis*) con Dios, identificación a la que Heidegger denomina *ontoteología*, resulta que Dios muere, paradójicamente, cuando entra en la metafísica. He aquí, pues, la reformulación ontológica de la *encarnación y muerte de Dios*: El *ser* es olvidado cuando se hace *ente*. Nuestro tiempo es interpretado por Heidegger como la época de la consumación de este nihilismo.

Sólo en este marco teórico adquiere sentido el imperativo del discurso del Rectorado de 1933 de *tomar en serio la muerte de Dios*. Esta es entendida precisamente como “este abandono del hombre actual en medio del ente” (Heidegger, 1990: 13). “Abandono” traduce *Verlassenheit*, que es el vocablo con el que Lutero tradujo la *déréliction* de Cristo en la hora nona (¿*Mein Gott, mein Gott warum hast du mich verlassen?*). Frente a tal abandono Heidegger apela al *Espíritu* (*Geist*), entendido como “el decidirse (*Entschlossenheit*) por la esencia del ser” (Heidegger, 1990: 14). Pero ¿cuál es esta *esencia*?

El *mundo espiritual* de un pueblo —escribe Heidegger en el mismo discurso— no es la superestructura de una cultura, tampoco un arsenal para conocimientos y valores utilizables, sino que es el poder de la más profunda preservación de las fuerzas de su sangre y de su tierra (Heidegger, 1990: 14).

Luego el *decidirse* por la esencia del ser, que hace frente al nihilismo de nuestra época y que ha de definir el *espíritu* del pueblo alemán, es el decidirse a afirmar *el poder que preserva las fuerzas de la sangre (es decir, la raza) y la tierra*. Dicho con el lenguaje de *Sein und Zeit*: El proyecto (*Entwurf*) del *Dasein* (proyecto que *es* el *Dasein*) consiste en afirmar su *Da*, su *Geworfenheit*, es decir, su *derelictio*. ¿Qué es ese *Da*? En el curso de 1935 que lleva por título *Einführung in die Metaphysik* nos da Heidegger la respuesta: ese *Da* es la *pólis*. "Pólis —escribe Heidegger— significa el lugar [*Stätte*], el *Da*, en el cual y como lo cual el *Da-sein* es en tanto que histórico (*heisst pólis die Stätte, das Da, worin und als welches das Da-sein als geschichtliches ist*)" (Heidegger, 1998: 117).¹²

El *espíritu* consiste, por lo tanto, nos dice el Heidegger del discurso del Rectorado, en decidirse a *ser* en y desde el *Da*, es decir, en decidirse a afirmar la propia comunidad *política*. Eso se ha de lograr mediante una triple vinculación (*Bindung*): a) con "la comunidad del pueblo" (*Volksgemeinschaft*) mediante el *servicio del trabajo* (*Arbeitsdienst*); b) con el "honor y el destino de la nación entre los demás pueblos" (*die Ehre und das Geschick der Nation inmitten der anderen Völker*) mediante el *servicio de las armas* (*Wehrdienst*) y c) con "la misión espiritual del pueblo alemán" (*geistigen Auftrag des deutschen Volkes*) mediante el *servicio del saber* (*Wissensdienst*) (Heidegger, 1990: 15-6).

Recordemos que para la filosofía del hitlerismo, según el análisis de Lévinas que hemos recordado más arriba, la esencia del *espíritu* consistía en un *originario encadenamiento al cuerpo*. "Las misteriosas voces de la sangre, las llamadas de la herencia y del pasado" eran el corazón de la vida *espiritual* (Lévinas, 1997: 19). Como nos dice Miguel Abensour, el hitlerismo aparece como un *être rivé en segundo grado* (Abensour, 1997: 82) que no sólo no despierta la necesidad de *evasión*, sino que la rechaza. Es una elección del encadenamiento. "Un encadenamiento en el encadenamiento" (Abensour, 1997: 79-81). El hitlerismo entiende el *proyecto vital* que es el hombre, paradójicamente, como una *renuncia al proyecto*; un acatamiento sin fisuras de la tiranía del cuerpo y de la historia. Por decirlo en términos heideggerianos: la *decisión* que constituye ontológicamente al *Dasein* consiste justamente en asumir su "estado de yecto",

su pertenencia al ser histórico del pueblo, a su sangre y su suelo.

Este *Entwurf* o proyecto que no sólo no sale de su *ahí* sino que lo *elige*, tiene una exacta traducción teológica en la *derelictio* crística: Dios ha elegido ser su encarnación y muerte, es decir, ha elegido ser su *ahí*, su *Da*.

6. LA GRAN EVASIÓN

El ensayo de Lévinas sobre la filosofía del hitlerismo puede servir de contrapunto para comprender el texto contemporáneo *De l'évasion*.¹³ Uno y otro se iluminan mutuamente.¹⁴ El *être rivé* del primero encuentra su réplica, su contrafigura, en la *évasion* del segundo. El concepto de *évasion* no niega sino que presupone el de *être rivé*: La verdadera *évasion* sólo puede serlo de aquello de lo que no hay *évasion* posible.

El ser *pesa*, escribe Lévinas en *De l'évasion* (Lévinas, 1982: 79). Más aún: *es* peso. "*Être = poids*" leemos en una nota escrita en 1937 (Lévinas, 2009: 52). Es a la vez peso y lo que aplasta ese peso. Es un peso para sí mismo. Un peso, además, *muerto* (Lévinas, 1982: 106, 114 y 121) ¿En qué consiste ese peso? En la constatación de que "el fondo del sufrimiento está hecho de una imposibilidad de interrumpirlo y de un sentimiento agudo de estar clavado [*rivé*]" (Lévinas, 1982: 95).

¿Clavado a dónde? A sí mismo. La identidad del yo no es una identidad *lógica* (tautológica) sino, por así decir, *existencial, vital*: consiste en "el encadenamiento del yo a sí mismo" (Lévinas, 1982: 98-9). Hay, por lo tanto, una imposibilidad radical de huir de sí (Lévinas, 1982: 113). Este estar comprometido en una existencia que no se ha querido ni escogido es la "estructura del ser mismo" (Lévinas, 1982: 120-1). Ser es estar *clavado* a sí, aplastado por sí mismo (Lévinas, 1982: 121).

¿De qué nos evade, pues, la *évasion*? "precisamente de aquello que hay de peso en el ser" (Lévinas, 1982: 96). Pero el ser *es* peso, luego la *évasion* supone *salir fuera del ser* (Lévinas, 1982: 97). "La *évasion* es la necesidad de salir de sí mismo, es decir, *de romper el encadenamiento más radical, más irremisible, el hecho de que el yo es sí mismo*" (Lévinas, 1982: 98). La *évasion* pretende, por lo tanto, superar el hecho de que el yo sea "sí mismo". No se trata de salir de la prisión en la que *estoy*, sino de salir de la prisión que *soy*. Como escribe con acierto Miguel Abensour, "No se trata ya de la rebelión del yo contra el no-yo que dejaba todavía juego a la libertad y le permitía manifestarse, sino de la

¹² Es relevante recordar en este punto que un año antes, en el curso del semestre de verano de 1934, Heidegger había definido al estado (*Staat*) como "el ser histórico del pueblo" (*das geschichtliche Sein des Volkes*) (Heidegger, 1991: 118-9).

¹³ Texto publicado originalmente en el tomo V (1935/1936) de la revista *Recherches philosophiques*.

¹⁴ Miguel Abensour ha explorado con detalle los ecos y resonancias recíprocos que hay entre los ensayos de 1934 y 1935. Véase Abensour (1997): 27-108.

rebelión contra el hecho mismo de que hay ser y de que esta existencia no deja ya ningún juego” (Abensour, 1997: 72).

Esa evasión no puede ser, para Lévinas, la muerte (Lévinas, 1982: 116). ¿Por qué? Porque la muerte nos eterniza y, por lo tanto, perpetúa, consagra, vuelve definitiva, la situación de *enclavamiento*. “La evasión no se consuma yendo hacia la eternidad. La eternidad es solamente la acentuación o la radicalización de la fatalidad del estar clavado a sí mismo” (Lévinas, 1982: 122-3). Esto le permite a Lévinas afirmar frente a Parménides: “el no ser es” (Lévinas, 1982: 124). Sólo cabe evadirse en vida. Más aún, vivir es experimentar esa tensión entre estar clavado y la necesidad de evadirse de ese enclavamiento. En experiencias como el placer, la vergüenza o la náusea, descubre Lévinas esta tensión. Por ejemplo en la vergüenza:

Lo que aparece en la vergüenza es precisamente el hecho de estar clavado a uno mismo, la imposibilidad radical de huir de sí para ocultarse uno mismo, la presencia irremisible del yo en uno mismo. La desnudez es vergonzante cuando es la patencia de nuestro ser, de su intimidad última (Lévinas, 1982: 113).

Es preciso dejar claro que Lévinas no refuta la idea del estar *clavado* sino que parte de ella. Lévinas viene de una tradición teórica existencialista, no idealista. La categoría de “evasión” es, por consiguiente, una réplica a Heidegger desde sus propios supuestos. Una salida de la *facticidad* partiendo de la *facticidad* misma. En este sentido el concepto levinasiano de *evasión* es una exacta réplica a la *fuga* (*Flucht*) heideggeriana del *Dasein* ante sí mismo que caracteriza la caída (*verfallen*) en el *se* (*Man*) y el mundo.¹⁵ “El absorberse en el *se* [*Man*] y con el «mundo», del que se cuida el *Dasein* —escribe Heidegger— revela algo así como una *huida* del *Dasein* ante sí mismo, entendiendo este «sí mismo» como un auténtico poder-ser-sí mismo” (Heidegger, 1986: 184).

Para Heidegger la *huida* del *Dasein* ante sí mismo, ante su *Geworfenheit*, y, por consiguiente, ante la inexcusable asunción de su *poder ser* en y desde su situación, es expresión de *inautenticidad*. El proyecto (*Entwurf*) que somos pasa por la asunción de nuestra originaria e ineludible *derelictio*. Dando un paso más allá (paso que dio el Heidegger nazi de los años treinta) podríamos decir que nuestro *proyecto*, si pretende ser auténtico, ha de consistir justamente en asumir plena y radicalmente ese *Factum* de la *Geworfenheit*. La libertad *auténtica* se reduce, paradójicamente, a elegir nuestra radical ausencia de libertad, es decir, nuestro destino. Ante el *être rivé* el hitlerismo (y el Heidegger nazi) opta por la *autoafirmación* (Abensour, 1997: 79), acepta el encadenamiento; se *encadena en el encadenamiento* (Abensour, 1997: 81).

Otro es el camino teórico del judío Lévinas que vivirá prisionero en diversos campos de prisioneros desde junio de

1940 hasta el final de la guerra: el de la *evasión*. La evasión levinasiana no es una *huida*, un eludir la propia libertad: es una exigencia ontológica que impone la *derelictio* misma. No se trata, como en Heidegger, de *ser* en y desde el propio inexcusable *ahí*, sino de ir *más allá del ser*. Este “más allá del ser” cifra el programa filosófico que desarrollará Lévinas en su obra ulterior.



15 Véase Heidegger (1986) § 40: 184-185.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Abensour, M. (1997), *Le Mal élémental*, en Lévinas, pp. 27-103.
- Agamben, G. (2008), "Heidegger y el nazismo", en *La potencia del pensamiento*, pp. 333-343. Barcelona: Anagrama.
- Aramayo, R.R. (2009), *Cassirer y su Neo-Ilustración. La Conferencia sobre Weimar y el Debate de Davos con Heidegger*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Barroso, M. & Pérez Chico D. (eds.) (2004), *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Madrid: Trotta.
- Castellio, S. (2009), *Contra el libelo de Calvino*, Villanueva de sirena: Instituto de Estudios Sijenenses.
- Dostoyevski, F. M. (1946), *El idiota*, en *Obras completas I*, Madrid: Aguilar.
- Feher, M. (ed.) (1990), *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano I*. Madrid: Taurus.
- Gordon, P. E. (2010), *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos*, Cambridge, Mass. & London: Harvard Univ. Press.
- Heidegger, M. (1986), *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1990), *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1991), *Lógica. Lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss*. Barcelona: Anthropos/M.E.C.
- Heidegger, M. (1998), *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (2003), Nietzsche's Wort «Gott ist tot», en *Holzwege*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe*, Bd. 5).
- Janicaud, D. (2001) *Heidegger en France*. Paris : Albin Michel.
- Kristeva, J.(1990), El Cristo muerto de Holbein, en M. Feher (ed.), pp. 246-277.
- Le Goff, J. & Truong, N. (2005), *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Barcelona: Paidós.
- E. Lévinas (1982) *De l'évasion*. Paris : Fata Morgana.
- Lévinas, E. (1988), Martin Heidegger et l'ontologie, en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris : Vrin.
- Lévinas, E. (1997), *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*, Paris: Payot & Rivages.
- Lévinas, E. (2009), *Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses (= Oeuvres I)*. Paris : Grasset/IMEC.
- Malka, S. (2006), *Emmanuel Lévinas. La vida y la huella*. Madrid: Trotta.
- Peñalver Gómez, P. (2004), Encarnación, separación, *kénosis*. Una aproximación al problema del cristianismo en Lévinas, en Barroso M. & Pérez Chico, D.(eds.).
- Poirié, F. / Lévinas, E. (2009), *Ensayo y conversaciones*. Madrid: Arena libros.
- Sade, D.A.F.(1998), *Histoire de Juliette*, en *Oeuvres III*. Paris : Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade).
- Safranski, R. (1997), *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona: Tusquets.
- Sucasas, J. A. (2006). Lévinas por Lévinas, en MALKA, S., pp. 249-274.
- Sucasas, J. A. (2004). Emmanuel Lévinas (1906-1995): El absoluto ético, en Barroso, M.& Pérez Chico D. (eds.).
- Williams, M. A. (1990), Imagen divina - prisión de la carne: Percepciones del cuerpo en el antiguo gnosticismo, en M. Feher (ed.), pp. 128-149.

SOBRE EL AUTOR

Jesús Ezquerro Gómez / jesusezq@unizar.es
Universidad de Zaragoza.

Profesor de filosofía en la Universidad de Zaragoza. Es autor de tres monografías: *Un claro laberinto. Lectura de Spinoza* (Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2014); *El profundo de la nada. El desapego de Dios en el místico aragonés Miguel de Molinos* (Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2014) y *El espejo de Dioniso. La ateología hegeliana* (Biblioteca Nueva, Madrid, 2017). Es coeditor de dos colecciones de ensayos: *De Heidegger al postestructuralismo* (PUZ, Zaragoza, 2014) y *La luz de un gran frío. Ensayos sobre Bataille* (Casus Belli, Madrid, 2017).



SUBVERSIVE FIDELITY. UNDERSTANDING LIBERAL CATHOLICS AND THEIR RELATIONSHIP TO THE CHURCH.

AUTOR

Saúl Sánchez López

Universidad de Guanajuato. Campus
Celaya-Salvatierra (México).

Cómo citar este artículo:

Sánchez López, S. (2020) Subversive fidelity. Understanding liberal Catholics and their relationship to the Church. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, N. 11 pp. 149-160.

Artículo

Recibido 24/09/2020

Aprobado 25/11/2020

RESUMEN

El presente artículo tiene por objetivo postular el concepto de fidelidad subversiva para dar cuenta de una serie de organizaciones que reivindican una cierta identidad social mientras contestan una serie de elementos que se supone le son consustanciales, tales como ideas, creencias, valores o normas. Esta propuesta surge a raíz de un análisis ideológico de diferentes organizaciones católicas por la liberación sexual, es decir, grupos de católicos que sostienen puntos de vista progresistas en materia de moral sexual, a saber, diversidad sexual, derechos reproductivos, igualdad de género y celibato sacerdotal. Gracias a la noción de fidelidad subversiva es posible entender la manera paradójica en la que esta clase de agrupaciones justifica su disidencia como un acto de fidelidad, en la medida en que consideran que la verdadera lealtad requiere del coraje de confrontar a las autoridades religiosas cuando éstas incurrir en un error, influidas por prejuicios sociales.

PALABRAS CLAVE: FIDELIDAD SUBVERSIVA; ORGANIZACIONES CATÓLICAS POR LA LIBERACIÓN SEXUAL; DISIDENCIA.

ABSTRACT

The purpose of this present paper is to introduce the theoretical concept of subversive fidelity as a mean to explain the existence of certain organizations vindicating a particular social identity while protesting against some elements considered to be essential by the mainstream culture, such as ideas, beliefs, values or norms. This proposition has been developed in an inductive way, after analyzing the ideology of different Catholic organizations for sexual liberation, that is, groups of Catholics who have a progressive stance on sexual morals, namely, sexual diversity, reproductive rights, gender equality, and priestly celibacy. Thanks to the notion of subversive fidelity it is possible to understand the paradoxical way in which these groups justify their dissent as an act of fidelity, as they consider that true loyalty requires the courage to confront the religious authorities whenever these are falling into error due to social prejudices.

KEY WORDS: SUBVERSIVE FIDELITY; CATHOLIC ORGANIZATIONS FOR SEXUAL LIBERATION; DISSENT.

Holy Father, we revere you as the bishop of Rome and admire you personally for many things, but on this particular issue we think you are wrong.
Charles Curran

WHEN SEXUAL LIBERATION PENETRATES THE CHURCH

On January 20th, the civic association *San Elredo A.C.* celebrated 17 years of fight for sexual rights for the LGBT population of Saltillo (Mexico); there would not be anything surprising about this were it not for the fact that Mgr Raúl Vera, bishop of the diocese, celebrated a special mass in order to mark the occasion by saying: “ustedes tienen un trabajo importante que hacer dentro de la Iglesia”¹ (Ramos, 2019). In fact, not so many years ago, San Elredo used to be a Catholic organization, recognized and accepted by the Church, thanks to the support of Mgr Vera, until a fundamentalist media started to harass him, forcing a breakup and the official secularization of the group (Aciprensa, 2011). Nevertheless, the association and its members, inspired by the figure of St Aelred of Rievaulx, continues to identify very strongly with Catholicism to date.²

Throughout the second half of the twentieth century, especially during the pontificate of John Paul II, the Catholic Church launched a real moral crusade against *debauchery* by putting too much stress on issues related to reproduction, gender, sexuality and family, to such an extent that Catholic identity almost became synonym of having conservative positions on sexual morals (Mejía, 2003: 51). This was largely due to the viral expansion of sexual liberation in western societies, transforming the points of view, values and practices of a whole generation, more open to experiment with alternative lifestyles beyond the boundaries of a faithful married couple willing to procreate (Allyn, 2000).

This has been a crucial battle for the Church until now,³ inasmuch as the process of modernization, together

with secularization, has gotten rid of almost every area of its worldly authority, the body being maybe the last bastion where it can proclaim a metaphysical law whose observance requires its guidance.⁴

Needless to say, the Church’s reaction to this relaxation of moral standards, including a series of lectures and documents,⁵ was as strong as futile. Not only homosexuality, abortion, feminism, divorce, promiscuity and so on, have been entirely normalized in western societies, finding increased acceptance in other populations, but we can say that sexual liberation has truly penetrated the Church.⁶

Nowadays, more and more Catholics embrace all sorts of ideas, values and practices identified in a way or another with this social trend, and while this is all the more true for nominal Catholics, the presence of a liberal spirit in some believers for whom religion is an essential part of their lives is henceforth undeniable (Belden Russonello Strategists, 2018; *Católicas por el Derecho a Decidir*, 2003; Choza, 2006: 95; *Sínodo de los obispos*, 2014). We are talking about laypeople as much as clergy, nuns, priests, theologians, bishops and even the highest echelons of leadership inside the Vatican have expressed their disagreement with at least some aspects of the official Catholic teachings on sexual morality.⁷ Which is utterly understandable. After all, the Catholic Church is not a bubble, aseptic from the “impurities” of the secular world and immune to social changes, but it necessarily engages, like it or not, in a dialectical relationship with it,⁸ resulting now and again in different forms of *inculturation*, to use the words of His Holiness. Not to mention the personal dramas that the current doctrine imposes over some groups of people, who find themselves trapped in an impasse: the faithful whose devotion does not change *ipso facto* their homosexuality or priests whose calling is not enough to dissipate their humanity (including both biological and emotional needs). This kind of believers are forced to live on a permanent cognitive

there are clear landmarks in the pontificate of Francis accounting for the struggle between Catholicism and sexual liberation, such as the last synod on the family and the apostolical exhortation *Amoris Laetitia*, not counting the many anecdotal statements triggering controversy here and there (cf. Sgro & Vaggione, 2018: 153-180; Turner & Forlenza, 2016: 689-710).

¹ You have a very important work to do in the Church.

² “Se trata de nuestros valores y nuestros principios. La Iglesia nos ha enseñado el valor de la justicia, del amor, que son los valores con los que seguimos trabajando en la Comunidad San Elredo. No luchamos por algo que esté fuera de la justicia o fuera de la igualdad, que es lo que siempre nos ha enseñado la Iglesia Católica. Mientras nosotros tengamos esos valores y esas creencias no vamos a salir de la Iglesia Católica.” (It is all about our values and principles. The Church has taught us the value of justice, of love, and so on; those are the values we practice in San Elredo. We do not fight for something different to justice or equality, which are the teachings of the Catholic Church. As long as we endorse these values and beliefs, we are going to remain in the Church). (Alfredo, member of the Catholic organization for sexual diversity *San Elredo A.C.*, group interview, 2015, Mexico).

³ The advent of Pope Francis raised serious expectations on behalf of progressive Catholics looking for a sexual reform of the Church, however, his multiples gestures oriented to change, if not the official doctrine, at least the discourse, the attitudes and some practices, have met with fierce resistance from the conservative wing of the clergy, resulting in a tepid attempt to transform Catholic sexual morals, which has fueled discontent in both sides of the ideological sphere. In any event,

⁴ “La minorisation de l’influence de l’Église dans les champs politique, économique, social, culturel, s’est accompagnée, historiquement, d’une intensification de son action normative dans l’espace de la vie dite ‘privée’ des individus” (The weakening of the Church’s influence in the fields of politics, economy and culture, has been historically related with an intense normative activism concerning private life). (Hervieu-Léger, 2008: 336).

⁵ E.g. *Humanae vitae* (1968), *Persona humana* (1975), *Theology of the Body* (1979-1984), *Donum vitae* (1987), *Evangelium vitae* (1995), Letter to women (1995).

⁶ As Renée de la Torre (1996) says, mass culture is not only an external menace to the Church, but it is sooner or later internalized, transforming Catholicism from the inside in disruptive ways (pp. 163-182).

⁷ E.g. Althaus-Reid, 2005; Boswell, 1980; Curran, 2006; Lugo, 2006.

⁸ Classical sociologists of religion were already aware about the inevitability of a feedback dynamic between sacred and profane (Troeltsch, 1991: 45,105; Weber, 1967: 261).

dissonance by reason of two equally important parts of their existence, namely sexuality and religion (Besson, 2012: 14, 51, 68, 89; Daigler, 2012: 130; Mahaffy, 1996: 392-402; Thumma, 1991: 333-347; Yip, 2010: 45-46).

Whatever the motives, the important thing is to note, as a matter of fact, the existence of numerous Catholics in favor of sexual liberation, notwithstanding the official position of their Church, which opens the door to possibilities of religious subversion as amazing as problematic.⁹

BLACK AND WHITE SHEEP

As if internal disagreement were not enough, some of these liberal Catholics have been organizing themselves in groups so as to question the validity of the current teachings, challenging the statements and norms already established.

According to them, Catholicism does not have to be necessarily conservative when it comes to sexual issues, the problem being rather the sexophobic culture it has inherited from a bygone age,¹⁰ which could eventually get over if it would let itself be moved by the signs of the times. Furthermore, they claim that sexuality is indeed God's creation, a gift to mankind, and the resulting pleasure something inherently positive, so the Church should not restrict it as long as it is a sincere expression of love.¹¹

At large, we may find four major topics which are intensively addressed by these liberal Catholic organizations: sexual diversity, reproductive rights, gender equality and priestly celibacy. All of them have received special attention because of their personal implications for specific groups of Catholics, willing to prove that it is possible to adopt an alternative point of view while respecting the Catholic doctrine as a whole.

Consequently, it is convenient to classify these organizations as follows:

⁹ A preliminary reflection on this issue may be found in Sánchez (2015: 17).

¹⁰ "Es una historia muy larga. Yo creo que en la Iglesia Católica Romana hay un sexismo mucho muy profundo. Empieza con Pedro y Pablo y lo han traído a Roma. El caso de la Virgen María. Hay teorías que inventaron para decir que hasta la Virgen María no tuvo sexo, porque el sexo es siempre algo malo, el sexo siempre es algo pecaminoso." (It is a long story. I think there is a deep-rooted sexism in the Catholic Church. It all started with Peter and Paul, who brought it to Rome. Talking about the Virgin Mary, they even said she did not have sex, because sex is always wrong, it is always a sin). (Henry, member of the Catholic organization for sexual liberation *Iglesia Católica Ecueménica México-América Latina*, group interview, 2015, Mexico).

¹¹ "Pour moi l'homosexualité c'est une forme d'amour. On a dit 'homo' et puis 'sexualité' pour bien rappeler que c'est des pratiques sexuelles, mais pour moi non, c'est un homo-amour à la limite. Pour moi la question fondamentale là-dedans c'est l'amour, donc je ne vois pas pourquoi ça serait un problème." (For me, homosexuality is a form of love. People say "homo" and then "sexuality" in order to underline that it is about intercourse, but not for me, I would even call it *homo-love*. Because for me the foundation is love, so I do not see why it would be a problem). (Alphonsine, member of the Catholic organization for sexual diversity *David et Jonathan*, group interview, 2015, France).

1- Catholic organizations for sexual diversity.- A number of associations gathering lgbt people who are devoted Catholics, and whose activities are mainly focused on trying to conciliate *homosexuality* and religiosity.¹² They normally defend a vision of homosexuality as an act of love, instead of some kind of intrinsically wrong disorder, that is why they do not see any contradiction at all between being homosexual -with an active sexual life- and Catholic (Bárceñas, 2011: 46, 2016: 90-109).

As members of Dignity, we are Christ's disciples, lesbian and gay People of God in the Body of Christ, part of the Catholic tradition. Our sexuality is God's holy gift to us. In it, and in our genital activity, we want to meet our God. We continue to explore how to live sexually in an ethically responsible manner that is consonant with the teachings of Christ. We do so by reflecting on our personal experience and learning from those who are engaged in similar reflection (Dignity USA, 1989).

2- Catholic organizations for reproductive rights.- The faithful members of these groups dedicate themselves to defend the right of Catholics to choose, in accord with their conscience, the number and moment to have children, by the use of contraceptive methods and even abortion (!) (Escudero, 2008: 114-124; Hipsher, 2007: 241-263). For them, there is no reasonable justification, neither religious nor moral, for the Church to prohibit completely -as it presently does - this fundamental freedom. According to this view, a woman can perfectly have an abortion and yet continue to consider herself a good Catholic, since the Church has already made exceptions and provided guiding criteria on this issue:

En el código de Derecho Canónico, que lo toman como la máxima ley dentro de la Iglesia, hay un canon de "excluyentes" para las mujeres que deciden abortar y que no son condenadas. Ahí claramente lo dice, que las mujeres que sean menores de 16 años, si actuaron por miedo o si para evitar un mal mayor deciden abortar, son mujeres que no están condenadas, y ésa es la ley de la Iglesia, y muchas

¹² While it is true that some of their members would not identify themselves precisely as "homosexuals" -but rather in a different sexual category- this is certainly the main subject which interests most of these organizations for the time

mujeres no la conocen, porque es algo que tampoco difunden; no lo difunden, pero está ahí escrito.^{13 14}

3- Catholic organizations for gender equality.- A constellation of groups, as big as varied, who consider a priority to eradicate any form of gender discrimination inside the Church, concerning its roles and practices, particularly the priestly order, given that certain women feel the calling to become priests. In their view, the tradition of an exclusively male ordination, based mostly on the sex of Jesus and the apostles, lacks sound foundations and is grossly discriminatory, something that could actually be considered a sin in itself:

“It is wrong that Church law and doctrine applied against women rest on formulations that come from an all-male, celibate, clerical hierarchy. It is wrong that women play no part in decision making about Church rules and law” (Women’s Ordination Worldwide, n.d.).

4 - Catholic organizations for facultative celibacy.- These ones consist mainly, but not only, of priests working to modify the discipline of mandatory priestly celibacy and “dénoncer l’autisme de la hiérarchie de l’Eglise catholique romaine devant les situations désastreuses générées par cette règle rigide” (Plein Jour, 2008).¹⁵ They feel that this is really an *old innovation* of the Church, without any kind of biblical basis, responding more to historical and very concrete reasons.¹⁶ Consequently, it could easily be changed if there were a will, which would certainly be the best option, given the current situation of double-standards life of many priests who have a partner, a family...or worse (Martel, 2019; Rodríguez, 2019).

Leaving aside a properly religious discussion on all these issues -which are by definition unsolvable- the main obstacle for a Catholic sexual liberation lies, precisely, on *the problematic legitimacy of affirming oneself as Catholic while*

contradicting the Church in an explicit way. This is so because Catholic identity is presumed to be based above all on obedience towards the hierarchy and the implicit acceptance of all of its teachings as an unquestionable truth. In fact, we could say that *conformity* is considered to be a self-evident premise of being Catholic. Every faithful is supposed to believe and practice basically the same, submitting themselves to a unique set of ideas, norms and values, regardless of their origin, circumstances or personal judgment, because, from an orthodox point of view, there is only one acceptable creed after all, the one of the Church. Therefore, nothing could be more preposterous than a subversive Catholic professing his faith at odds with the Church.

It is worth noting that a certain common-sense assumption about religious identity is implied in this viewpoint, which supposes an intrinsic relation of dependency among three elements, namely, *institution*, *ideology* and *identity*, where the first one determines the others in a subsequent way: it is the Catholic Church who defines what Catholic doctrine is, and this, in turn, would define who is a true Catholic or not. Any other way of thinking Catholicism makes no sense for the Church and, therefore, is considered to be a sort of delusion, as explained by father Luis Carlos Lodi, for whom it is just impossible for a Catholic to be in favor of the right to choose when it comes to abortion, because it is expressly forbidden by the Church, so all alleged “Catholic” organizations endorsing this position are just false Catholics, period (Aciprensa, 2016). A similar position to the one taken by Rebecca Woodhull, from the National Council of Catholic Women, for whom supposed Catholic women priests would be, if anything, *catholics* with a small “c” (Brady, 2015).

Because of their dogmatism, fundamentalists are unable to conceive religious identity unless it is in a stereotypical, idealized way, from the point of view of their institution, determined to preserve orthodoxy and fidelity among the faithful. So, Catholics are by definition good white sheep expected to obey blindly whatever the clergy says. At least in theory (Sánchez, 2017: 113-123).

Surprisingly enough, this preconception is not exclusive of religious conservatives, but it actually pervades the academic milieu, as we may find remarkable intellectuals of the standing of Umberto Eco who share this view:

En línea de principio, considero que ninguno tiene derecho a juzgar las obligaciones que varias confesiones imponen a sus fieles. (...) No veo por qué los laicos deban escandalizarse porque la Iglesia católica condena el divorcio: si quieres ser católico, no te divorcies; si te quieres divorciar, hazte protestante; reacciona sólo si la Iglesia quiere impedirte que te divorcies si no eres católico. Confieso que incluso me irritan los homosexuales que quieren ser reconocidos

¹³ The Canon law, which is the supreme law of the Church, includes exceptions for women who choose to have an abortion, where they are not condemned. It said explicitly that, for instance, if they are under 16 years old, if they did it because they were scared or in order to avoid a greater evil, they are not condemned, and that is the law of the Church, but many women ignore it, because this information is not disseminated; the Church does not talk about it, but it is written.

¹⁴ Jazmín, member of the Catholic organization for reproductive rights *Católicas por el derecho a decidir*, group interview, 2015, Mexico.

¹⁵ To denounce the silence of the clergy about the disasters this rigid rule is causing.

¹⁶ An excellent study on the history of priestly celibacy is the one made by Meyer (2009).

por la Iglesia o los sacerdotes que quieren casarse (Eco & Martini, 2000: 67).¹⁷

Even contemporary theories on social identity, such as the self-categorization model, seem to be based on the same ground, proposing that the assertion of a given category, and therefore, social identity, results necessarily in a process of depersonalization, where the conduct is automatically adjusted in order to behave as a prototypical member of the group in question (Haslam, Reicher, & Reynolds, 2012: 205-210; Scandroglio, López & San José Sebastián, 2008: 81; Turner et al, 1987). In other words, social identity is conceived as an epiphenomenon of whatever hegemonic idea is widespread, whether it is in social imagination, a certain tradition or an already established institution.

It is precisely these presumptions -if not prejudices- about social and religious identity which make it of most interest to find out how exactly do these organizations justify their positions as Catholics. Is it really possible to claim being a Catholic while contradicting the Church? or is it just an elaborated pretext to rationalize rebellion and debauchery? We must wisely analyze if there is a line, however thin it may be, allowing to distinguish a paradox from a hypocrisy.

CATHOLICS DESPITE THE CHURCH

The first and most important thing when analyzing Catholic organizations for sexual liberation is to understand that they have a radically different conception of religion, compared to traditional views, particularly about what the Church really is and what Catholicism really means.

There is a crucial distinction for them between the religious institution better known as the Church and the Church in a strict sense. While the first one refers to the human structure necessary for carrying out vital activities, such as the administration of the sacraments, by giving people different roles and responsibilities, the second one applies to the whole *people of God*, that is, every single Catholic, without distinction or exclusion of any kind, whose mission in life consists in spreading the gospel everywhere.¹⁸ So that all believers -and not just the clergy- are the Church, and this means that the point of view expressed by the laity, including members of non-orthodox organizations, is also the

point of view of the Church, no matter how dissonant this may be from the official statements.

To support such an argument, they recall the original meaning of the term *ekklesia*, invoked by Jesus-Christ to name the community of faithful who recognized him as the messiah prophesied in the Tanakh. The very same term used by the Athenians to designate a kind of democratic assembly, where all the assistants had the right to participate, playing an active role in the decision-making process (Mogens, 2010: 507).

Following this line of thought, this was by no means arbitrary, expressing the main idea of what the Church of Christ is and how it functions or should function in practice, where the *sensus fidelium* has a fundamental part in clarifying all kinds of subjects, especially those surrounded by controversy (c.f. Comisión Teológica Internacional, 2014). That is why liberal Catholics feel convinced that their positions are completely legitimate, given that the Church is not a reified entity, but a living one, in a permanent process of construction and reconstruction, through the voice and action of those who accept Christ as their savior:

Chercheur.- Est-ce que c'est valable d'être catholique et ne pas être d'accord avec l'Église en même temps?

Alice.- Mais l'Église c'est nous!

Agathe.- L'Église c'est nous et on est d'accord avec nous. (...) si en fait, on pense l'Église comme une sorte d'extériorité qui énonce une doctrine dont il faut cocher toutes les cases et si on ne coche pas toutes les cases on est en dehors, si on pense l'Église comme ça, ça pose un problème; nous, on pense l'Église comme étant ce qu'on fabrique tous ensemble, l'Église c'est l'Ekklesia, c'est le rassemblement de ceux qui considèrent qui sont appelés et convoqués par Jésus-Christ, et là on se sent vraiment bien (...). Pauline.- Il faudrait remplacer le mot Église dans votre bouche par le mot institution. Il y a une différence entre l'Église, qui est l'assemblée de tous les baptisés, avec le pape et les évêques, etc., et puis l'institution, cette machine qui est profondément humaine qui s'est accumulée au fil des siècles avec ces rejets, ces affirmations (...).^{19 20}

¹⁷ In principle, I do not think people have the right to judge the religious norms that different confessions impose over their faithful. (...) I do not see why the laity make a big noise because the Catholic Church prohibits divorce: if you want to be a Catholic, do not get divorced, if you want to divorce, then you could become a protestant; you should complain only if the Catholic Church does not let you divorce and you are not a Catholic. I must admit it bothers me the homosexuals who want to be recognized by the Church or the priests who want to get married.

¹⁸ It is worth noting that this standpoint finds support in the Second Vatican Council, particularly the constitution *Lumen Gentium*, preceded in turn by *Mystici Corporis Christi*, from Pope Pio XII.

¹⁹ Researcher: Is it acceptable to be a Catholic while at odds with the Church?

Alice: But we are the Church!

Agathe: We are the Church and we do agree with ourselves. (...) It is problematic to think of the Church as something exterior that establishes a doctrine, so you have to check every box, otherwise you are out. We think that the Church is what we all build together; the Church is the *ekklesia*, the gathering of those who consider they are being called by Jesus-Christ, and in this conception, we feel very well. (...)

Pauline: You should replace the word *Church* by *institution*. There is a difference between the Church, which is the assembly of all the baptized, including, the clergy, and then you have the institution, this sort of machine, completely human, very ancient, hundreds of years affirming, rejecting (...).

²⁰ Alice, Agathe and Pauline, members of the Catholic organization for gender

This alternative notion of Church turns upside down the entire idea of a clerical system, which is admittedly far more in debt with Roman culture and the management of an empire than the Christian message itself.²¹

On the other hand, they establish a sharp difference between Catholic faith and hierarchy, where the hierarchy is an institutional authority in terms of belief, necessary to standardize certain precepts among the faithful, while faith is something transcendental and undefinable that remains beyond any existing doctrine; the real core of Catholicism.

It is true that the clergy is tasked with the regulation of creed and rite, by resolving different issues and dissipating the polemics that come along the way, so as to reach a verdict ensuring the stability of belief, but as much as institutionalization is required, true faith could never be constrained in this way, because it is a boundless, therefore, irrepressible experience of grace, too rich and deep for being the monopoly of any given institution, whatever this may be, which ultimately is not the true source of salvation. Put another way, we must not confuse Catholicism with clericalism.

La jerarquía católica no es el catolicismo. Es parte de la estructura de la Iglesia, pero eso no significa que nosotras tengamos que abandonar nuestra fe por ciertas personas que tienen el poder o el control. Al final ésa no es la fe, porque la fe no es hacia ellos, hacia la jerarquía católica (...).^{22 23}

Belief in Jesus -not in the clergy- is at the heart of Catholic faith (Gross, 2008: 84). The identification with the Gospel, its teachings and values, as revealed in the life and death of Christ, constitute the truth of Catholicism, that is, the love of neighbor, the dignity of all human beings, the tolerance towards those who are different, the preference for the excluded... any other element is incidental in this regard.²⁴

Toda la enseñanza de la Iglesia Católica se basa en la figura de Jesucristo, que es la parte central de la Iglesia. Ya después, a los seres humanos nos encanta poner reglas, estatutos, que nos van ahorcando o limitando, pero si eliminamos todas esas reglas que nos vamos creando y rescatamos el mensaje central que viene en los evangelios, en la vida de Jesucristo, vamos a descubrir que es un mensaje completamente de inclusión y basado en el amor. (...) No hay nada más importante para Dios y para Jesucristo que la dignidad de la persona humana. Y mientras a la persona humana se le trate con la dignidad de hijo de Dios, estamos cumpliendo con la

enseñanza de Jesucristo y los evangelios, por ende, somos católicos.^{25 26}

That being said, it is not surprising that liberal Catholics reserve the right to think different with regard to the Vatican, especially when they are strongly persuaded that the clergy's position on new and sensible topics, namely sexual morals, is mistaken. In this case, the *people of God* would enjoy religious autonomy to clarify the meaning and values of Catholic faith according to their own theological research, even against the hierarchy (Dillon, 1999: 10, 29, 188, 189, 191, 216, 254). Because *sometimes, true fealty requires the courage to confront and correct religious authorities*; otherwise, faith would be at risk of falling apart because of human errors and prejudices.

In the Catholic tradition, "authority" refers to the sources presumed able to give instruction on God's will; e.g., scripture, tradition, Church officials, various experts, and collective human experience. Authority is always presumed to have insight into God's will because it represents the accumulated wisdom of the Christian people under the guidance of the Holy Spirit. Yet authorities can obviously disagree on how the Spirit is guiding God's people. They can also make mistakes in identifying the movement of the Spirit. Thus, according to Catholic tradition, individuals are not only free to go against authority's recommendation but also morally required to do so if they have responsibly concluded that it is mistaken and that dissent, in theory or in practice, does not violate others' rights or endanger the common good (Dignity USA, 1989).

This explains why subversion is not seen here as a sign of disloyalty or treason, but quite the opposite, as an act of fidelity, inasmuch as it is encouraged by devotion, a sincere concern and desire to preserve Catholicism from the social bias clouding the clergy's judgment. Ironically, once the elite have lost the way, rebellion can be the only manner to remain faithful to the cause. This means, we are not talking so much about a contradiction as a paradoxical form of coherence.

But why exactly do these particular Catholics want to keep a faith which is dominated by an institution that -according to

25 All the teachings of the Catholic Church are based on Jesus-Christ, who is the center of the Church. Then, people has created rules and statutes, which result constraining, but if you get rid of all these invented norms and recover the central message from the Gospels, from the life of Christ, you discover that it is a message of total inclusion, based on love. (...) There is nothing more important for God and Jesus-Christ than the dignity of the human person, and as long as we treat the human person with the dignity of a son of God, we are accomplishing the teachings of Christ and the Gospels, therefore, we are Catholics.

26 Jorge, member of the Catholic organization for sexual diversity CQCG, group interview, 2015, Mexico.

equality *Le comité de la jupe*, group interview, 2015, France.

themselves- is blinded by intolerance and dogmatism, when it would be far easier to leave it and replace it for a more progressive form of Christianity. There are many other religious options open to all sorts of changes (Bárceñas, 2014; Sánchez, 2003). Isn't it a lost cause to wait for a sexual reform that could take a thousand years to come?

Of course, from a purely rational point of view, that would make sense as a kind of shortcut, demanding much less cognitive effort and avoiding all the emotional struggle that comes along, but the truth is that such a "solution" is completely out of question, as the point is not changing of Church, but to change their Church (Gómez, 2014: 13). To radically transform Catholicism from the inside, in order to recover its true sense, which is ultimately perceived as compatible with modernity (Sánchez, 2015: 9). Besides, being Catholic constitutes a *sine qua non* element of their personal and collective identity, the mere idea of abandoning this faith being just unbearable, as it is perceived like a quintessential part of who they are.

When you are born a Catholic, being a catholic is not just a faith, it's not just something you sign up for as a hobby, it's very cultural, it has very deep cultural ties and it's something associated with your family and your geography, where you come from, it pervades every aspect of every day, you know. (...) So, to say that you should just walk away because you don't like some aspects is like saying : I don't like David Cameron, therefore I'm going to give up my British citizenship and join the latest government that I approve of; the islandic government I quite approve of, but I'm not going to try to become an islandic citizen, because I disapprove the policies of my own government; if I disapprove it and I feel strong and I have the ability and the means to fix something, then I'm obliged to fix something.²⁷

By reason of what seems a sort of *subversive fidelity*, these people are deeply committed to remain Catholics despite the Church.²⁸

SUBVERSIVE FIDELITY

Whether in religious, social or scientific imaginary, it is commonly assumed that voluntary members of a given institution are, by this very fact, satisfied with it, no matter its actual conditions; notwithstanding, although rare, there may

be movements of internal opposition, claiming a deviation from the main principles and actively working to change the status quo. As paradoxical as it may sound, their convictions could not only be strong, but consistent enough with their membership as to challenge the official statements declared by the authorities. A subversive form of fidelity to both the ingroup and the ideology it represents, which ultimately puts them at odds with the ruling class.

Religious groups, for instance, are thought to be homogeneous entities characterized by the submission of their adherents, expected to follow the guidelines established from above as a condition for belonging. Nevertheless, there is a gap between the dogmatism of the institution and the subjectivity of the faithful, which results in constant amounts of discordance and free-thinking, internal pluralism being the rule for practically all spiritual traditions. And while it is rather unusual, religious dissent can certainly evolve into a collective project, motivated by strong disagreements over some of the current teachings, considered to be distorted if not just plain wrong, whether it is a certain belief, the hierarchical structure or sexual morals. So, the compromise with what is considered to be the fundamental religious beliefs and values, together with a sense of confidence in their view, may compel a group of devoted to openly confront the clergy or whatever group is in power.

Subversive fidelity implies a form of ideological identity that goes against the flow, breaking paradigms about the relationship between *belonging* and *conformity*, mostly considered a sort of binomial. Indeed, there are ways of being, believing and practicing, diametrically opposed to the mainstream, which may become real counter-hegemonic programs, where the otherwise subalterns can eventually earn a place into their community's discussion. Of course, it is much easier -and far less disturbing- to think social identities in terms of *to be or not to be*, but the truth is that there are infinite ways to profess a particular affiliation, many of which may seem absurd, as they are characterized by ambiguity and contradiction when compared to the stereotypical model, occupying some kind of twilight zone.

What liberal Catholics do is to show that there is a way of being Catholic, as legitimate and serious as the orthodox one, but without the strict conservatism on sexual morals that the Church has tried to impose so hardly over the last decades. Most importantly, by criticizing publicly their own Church and its old-fashion sexual doctrine while remaining Catholics, they are demystifying the idea that Catholic identity consists basically in doing whatever the clergy says without objection. If total subordination may sound logical, in reality, it is nonsense to expect a rigid observance on behalf of believers in order to call them (true) Catholics. After all, *unlike the skeptic and the apostate, the subversive faithful does not reject the religious principles, but quite the contrary, they put them in practice above all, even above the institution meant to represent them.*

²⁷ Barbara, member of the Catholic organization for sexual liberation *Wijngaards Institute*, group interview, 2015, United Kingdom.

²⁸ Although not using the same term, different studies, especially those concerning homosexual believers, point to the same *subversive fidelity* thesis (e.g. Gross & Yip: 55).

If obedience is certainly a constant in religion, as much as in any other form of ideology, rebellion is no less so. The reason why conformity has been praised that much is because it ensures the stability, ergo, the survivance of the organization, in contrast with free thinking, too dangerous for what is already instituted, especially the group in power.

Due to the pervasive influence of (post)modern culture, it is more than likely that we shall witness growing numbers of subversive fidelity movements, coming from all kinds of institutional backgrounds, radically transforming, if not their official statements, at least their social composition. But this could be a first step for a major revolution to come. As Maffesoli says, sooner or later, *l'anomique devient canonique* (Maffesoli, 2012: 187).²⁹ In the end, the only institution that never changes is the one that is already dead.



29 What is anomic becomes canonical.

BIBLIOGRAPHY

- Aciprensa (2011, October 12). Grupo gay San Elredo en Saltillo deja de ser católico *Aciprensa*. Retrieved from <https://www.aciprensa.com/noticias/grupo-gay-san-elredo-en-saltillo-deja-de-ser-catslico>.
- Aciprensa (2016, November 11). La verdad sobre las Católicas por el Derecho a Decidir. *Aciprensa*. Retrieved from <https://www.aciprensa.com/controversias/cdd.htm>
- Allyn, D. (2000). *Make love, not war. The Sexual Revolution: an unfettered history*. New York: Routledge.
- Althaus-Reid, M. (2005). *La teología indecente*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Bárceñas, K. (2011). De los homosexuales también es el reino de los cielos. Las iglesias y comunidades cristianas para la diversidad sexual y de género en México. *Revista del Centro de Investigación. Universidad La Salle*, Vol. 9 No. 36, pp. 45-58.
- Bárceñas, K. (2014). Iglesias y grupos espirituales para la diversidad sexual y de género en México: intersecciones sobre religión y género. *Revista de Estudios Sociales*, No. 49. Retrieved from http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0123-885X2014000200004
- Bárceñas, K. (2016). Espiritualidades queer: heterotopías de la igualdad en la diferencia. *Ciencias Sociales y Religión*, Vol. 18, No.24, pp. 90-109.
- Belden Russonello Strategists (2018). *National survey of Catholics in the United States*. Retrieved from <http://www.catholicsforchoice.org/wp-content/uploads/2018/05/2018-National-Survey-of-Catholics-in-the-United-States.pdf>
- Besson, C. (2012). *Homosexuels catholiques. Sortir de l'impasse*. Paris : Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières.
- Boswell, J. (1980). *Christianity, Social tolerance, and homosexuality. Gay people in western Europe from the beginning of the Christian era to the fourteenth century*, Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Brady, J. (2015, September 16). In defiance of the Church, some catholic women seek priesthood, *npr*, Retrieved from <https://www.npr.org/2015/09/16/440254032/in-defiance-of-the-church-some-catholic-women-seeking-priesthood>
- Católicas por el Derecho a Decidir (2003). *Encuesta de Opinión Católica en Bolivia, Brasil, Colombia y México*. Retrieved from http://www.andar.org.mx/pruebas/micr_aborto/02_sesiones_simultaneas/opinion_public_sobre_ab/31_Mejia.pdf.
- Choza, J. (2006). Pequeña historia cultural de la moral sexual cristiana. *Thémata. Revista de filosofía*, No. 36, pp. 81-99.
- Comisión Teológica Internacional (2014). *El sensus fidei en la vida de la Iglesia*. Retrieved from www.vatican.va
- Curran, C. (2006). *Loyal dissent: Memoir of a Catholic Theologian*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, Kindle 1.17.0 version, 978-1-58901-087-1
- Daigler, M. (2012). *Incompatible with God's design. A history of the Women's Ordination Movement in the U.S. Roman Catholic Church*. United States of America, The Scarecrow Press, Inc.
- De la Torre, R. (1996). Religión y cultura de masas. La lucha por el monopolio de la religiosidad contemporánea. *Comunicación y Sociedad*, No.27, pp. 161-198.
- Dignity USA (1989). *Sexual Ethics: Experience, Growth, and Challenge. A Pastoral Reflection for Lesbian and Gay Catholics*, USA. Retrieved from <https://www.dignityusa.org/book/sexual-ethics-experience-growth-and-challenge>
- Dillon, M. (1999). *Catholic identity. Balancing reason, faith, and power*. Cambridge: Cambridge University.
- Eco, U. & Martini, C. (2000). *¿En qué creen los que no creen?*, México: Editorial Planeta.
- Escudero, B. (2008). Feminismo y religión: apuntes sobre Católicas por el Derecho a Decidir. *Mora*, Vol. 14, No. 2, pp. 114-124. Retrieved from http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-001X2008000200003
- Gómez, A. (2014). Pisándole la cola al diablo. Mujeres y hombres homosexuales que desean permanecer en la Iglesia Católica, *Palabra*, Vol. No. 14, pp. 174-194.
- Gross, M. (2008). Être chrétien et homosexuel en France, *Sociétés Contemporaines*, No. 71, pp. 67-93.
- Gross, M. & Yip, A. (2010). Living spirituality and sexuality: A comparison of lesbian, gay and bisexual Christians in France and Britain, *Social Compass*, Vol. 57, No.1, pp. 40-59.
- Haslam, S., Reicher, S. & Reynolds, K. (2012). Identity, influence, and change: Rediscovering John Turner's vision for social psychology. *British Journal of Social Psychology*, Vol. 51, No.2, pp. 201-218. Retrieved from <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/j.2044-8309.2011.02091.x>
- Hervieu-Léger, D. (2008). *Vers un nouveau christianisme*. Paris: Cerf.
- Hipscher, P. (2007). Heretical social movement organizations and their framing strategies. *Sociological Inquiry*, Vol. 77, No. 2, pp. 241-263.
- Lugo, R. (2006). *Iglesia católica y homosexualidad*. Madrid: Editorial Nueva Utopía.
- Mahaffy, K. (1996). Cognitive dissonance and it's resolution: a study of lesbian Christians. *Journal for the Scientific Study of Religion*, pp. 392-402. Retrieved from: https://www.jstor.org/stable/1386414?seq=1#page_scan_tab_contents
- Maffesoli, M. (2012). *Homo eroticus. Des communions émotives*. Paris : CNRS Editions.
- Martel, F. (2019). *Sodoma. Poder y escándalo en el Vaticano*. Barcelona: Roca Editorial.
- Mejía, M. (2003). Sexualidad y derechos sexuales: el discurso de la Iglesia Católica. *Debate feminista*, Vol. 27, pp. 45-56.
- Meyer, J. (2009). *El celibato sacerdotal. Su historia en la Iglesia católica*. México D.F.: Tusquets editores.

- Mogens, H. (2010). The concepts of Demos, Ekklesia, and Dikasterion in Classical Athens, *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, No. 50. Retrieved from <https://grbs.library.duke.edu/article/view/1541>
- Plein Jour (2008, June). Témoignages. « Ces femmes qui ont choisi d'aimer un homme d'Eglise ». *Plein Jour*, No. 1. Retrieved from <https://plein-jour.eu/wordpress/plein-jour-n1-de-juin-2008/>
- Ramos, D. (2019, January 21). Así fue la "Misa de acción de gracias" de obispo Vera con colectivo gay en México. *Aciprensa*. Retrieved from <https://www.aciprensa.com/noticias/asi-fue-la-misa-de-accion-de-gracias-de-obispo-vera-con-colectivo-gay-en-mexico-fotos-13024>
- Rodríguez, G. (2019, February 20). El Vaticano revela un manual interno para los curas que tienen hijos. *El Español*. Retrieved from https://www.elespanol.com/mundo/20190220/vaticano-revela-manual-interno-curas-hijos/377712478_0.html
- Sánchez, L. (2003). *¡Dios es amor! La pastoral de un nuevo movimiento religioso para la diversidad sexual. El caso de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de la Ciudad de México* (Master tesis). Escuela Nacional de Antropología e Historia, D.F., Mexico.
- Sánchez, S. (2015a). La Psicología de la Nueva Era. Ensayo sobre la cultura religiosa postmoderna, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Vol. 46, No. 2, pp.167-193. Retrieved from <http://www.theoria.eu/nomadas/46/index.html>
- Sánchez, S. (2015b). Les vacances de Hegel. Le catholicisme libéral, de la dialectique à la récréation (avec deux escales), *Horizon Sociologique*, No. 7. Retrieved from <http://www.revue-sociologique.org/sites/default/files/Sa%C3%BAI%20S%C3%A1nchez%20-%20Les%20Vacances%20de%20Hegel.pdf>
- Sánchez, S. (2017). *La parabole du mouton noir ou la vertu de se dire catholique malgré l'Église* (Doctoral thesis). Université Paris Descartes, Paris, France.
- Scandroglio, B., López, J. & San José Sebastián, M. (2008). La Teoría de la Identidad Social: una síntesis crítica de sus fundamentos, evidencias y controversias. *Psicothema*, Vol. 20, No.1, pp. 80-89.
- Sinodo de los obispos (2014). *Desafíos pastorales de la familia en el contexto de la evangelización. Instrumentum Laboris*, D.F.: Ediciones Paulinas.
- Sgro M. & Vaggione, J. (2018). El Papa Francisco I y la sexualidad: políticas de dislocación. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales. Nueva época*. LXIII, No. 232, pp. 153-180.
- Thumma, S. (1991). Negotiating a religious identity: The case of the gay evangelical, *Sociological analysis*, Vol. 52, No. 4, pp. 333-347.
- Troeltsch, E. (1991). *Protestantisme et modernité*. Paris : Editions Gallimard.
- Turner, B. & Forlenza, R. (2016). The Last Frontier: the struggle over sex and marriage under Pope Francis. *Rassegna Italiana di Sociologia, Rivista trimestrale fondata da Camillo Pellizzi*, Vol. 4, pp. 689-710. Retrieved from https://researchbank.acu.edu.au/fea_pub/3371/
- Turner, J. et al. (1987). *Rediscovering the social group: A self-categorization theory*. Oxford: Blackwell.
- Weber M. (1967). *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. France : Agora, Plon.
- Weeks, J. (2000). *Making sexual history*. USA: Blackwell Publishers Inc.
- Women's Ordination Worldwide (n.d.). *The case for Women's Ordination in the Roman Catholic Church from the points of view of Tradition, Scripture, Theology, Church History, Canon Law and Common Sense*. Retrieved from <http://womensordinationcampaign.org/the-case-for-womens-ordination>
- Yip, A. (2010). Coming Home from the Wilderness: An Overview of Recent Scholarly Research on LGBTQI Religiosity/Spirituality in the West. In K. Browne, S. Munt & A. Yip (Eds.), *Queer Spiritual Spaces. Sexuality and Sacred Places*, Great Britain: Ashgate, pp. 35-50.

SOBRE EL AUTOR

Saúl Sánchez López / saulsanchezlopez@hotmail.com
Universidad de Guanajuato. Campus Celaya-Salvatierra (México).

Saúl Sánchez es Licenciado en Psicología, Maestro en Psicología Social y Doctor en Sociología por la Universidad de París. Realizó su tesis doctoral bajo la dirección de Michel Maffesoli, siendo becario del gobierno mexicano y francés. Ha publicado varios artículos académicos y de divulgación, así como presentado diversas ponencias y conferencias a nivel nacional e internacional. Su campo de investigación principal es la Psico-sociología de la religión, en particular lo concerniente a las cuestiones minoritarias: prejuicios, discriminación, identidad, ideología, conflicto entre ortodoxia y heterodoxia, etc. Actualmente se encuentra realizando una estancia postdoctoral en la Maestría en Estudios Sociales y Culturales de la Universidad de Guanajuato, Campus Celaya-Salvatierra.



DIVISÃO SEXUAL DO TRABALHO: NÓ GÓRDIO DA DOMINAÇÃO MASCULINA?

AUTOR

Marinete dos Santos Silva y Mariana Marujo Velloso

ATEGEN/UENF (AMBAS)

Cómo citar este artículo:

Santos Silva, M. & Velloso, M. (2019). Divisão sexual do trabalho: nó górdio da dominação masculina? *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, N. 11, pp. 161-170.

Artículo

Recibido 12/05/2019

Aprobado 18/11/2020

RESUMEN

Este artigo propõe uma análise do panorama atual sobre o tema da divisão sexual do trabalho. Primeiramente, será realizado um apanhado teórico sobre a construção social dos papéis masculinos e femininos no que diz respeito à divisão social do trabalho. Na sequência, o trabalho buscará expor os modos como a divisão sexual do trabalho opera na prática, quanto aos obstáculos para a plena inserção das mulheres no campo produtivo e sindical. Neste ponto, o artigo se voltará a uma análise da divisão sexual do trabalho pautada, além das desigualdades de gênero, pelas questões de raça e classe. O trabalho situa, por fim, a divisão sexual do trabalho como ferramenta indispensável à dominação masculina.

PALABRAS CLAVE: DIVISÃO SEXUAL DO TRABALHO; DOMINAÇÃO MASCULINA; TRABALHO DOMÉSTICO.

ABSTRACT

This paper proposes an analysis of the current panorama on the theme of sexual division of labor. Firstly, a theoretical overview of the social construction of male and female roles with regard to the social division of labor will be carried out. Subsequently, the paper will seek to expose the ways in which the sexual division of labor operates in practice, considering the obstacles to the full insertion of women in the productive and syndicate field. At this point, the article will turn to an analysis of the sexual division of labor based, in addition to gender inequalities, on issues of race and class. Finally, this article situates the sexual division of labor as an indispensable tool for male domination.

KEY WORDS: SEXUAL DIVISION OF LABOR; MALE DOMINATION; HOUSEWORK.

INTRODUÇÃO

Os movimentos feministas, especialmente a partir dos anos 70, influenciados pelo discurso sindical e de partidos políticos em crescente mobilização feminina, empreenderam esforço no sentido de destacar as mulheres no seio da produção sociológica sobre a condição operária¹.

Ocorre que, apesar disto, ainda hoje, existe uma forte tendência à abordagem de questões relativas às trabalhadoras dentro de uma sociologia específica, sem incorporá-las aos estudos da classe operária como um todo, que, por sua vez, permanecem essencialmente masculinos (Souza-Lobo, 1991: 115-119). Isto é, em geral, os trabalhos que discutem a classe trabalhadora passam uma falsa noção de homogeneidade, suprimindo as diferenças de gênero e, desta forma, invisibilizando as operárias. Em função disto, a problemática do trabalho feminino encontra sérias dificuldades de tratamento, pois, ao se equiparar, irresponsavelmente, a condição das mulheres à dos homens, suprime-se toda a discussão relativa ao trabalho reprodutivo, desempenhado quase exclusivamente pelas mulheres.

Assumindo a necessidade de superar os percalços teóricos aqui apontados, o presente artigo pretende trazer à luz as especificidades do trabalho da mulher, situando-o no contexto da divisão sexual do trabalho e analisando de que forma ele é indispensável à dominação masculina. Para tanto, o trabalho se valerá, como referência teórico-metodológica, da teoria de gênero, por se tratar da mais adequada na medida em que põe em questão a construção cultural e social das diferenças entre os sexos, problematizando as noções tradicionais sobre homens, mulheres e os lugares que lhes cabem ocupar socialmente.

MASCULINO E FEMININO COMO CONSTRUÇÃO SOCIAL E A DIVISÃO SEXUAL DO TRABALHO

Apropriando-se de explicações de ordem pretensamente natural, existe um discurso dominante que atribui, às diferenças físicas de homens e mulheres, condicionamentos e uma divisão de papéis sociais. A divisão entre os sexos é posta, assim, “na ordem das coisas”, assumida como algo natural e, por conseguinte, inevitável (Bourdieu, 2002: 17).

Bourdieu (2002: 42), em seu trabalho de pormenorizar as formas de atuação da dominação masculina, desmistifica o que se conhece por “intuição feminina”, parte essencial do discurso de naturalização do papel social das mulheres. O autor explica que a dita intuição se trata, em verdade, de apenas mais uma forma de manifestação da dominação. Isto porque as mulheres, enquanto seres sujeitos à força da

dominação, desenvolvem uma atenção e uma vigilância tais que podem “prever os desejos ou pressentir os desacordos”. Esta habilidade, de maneira alguma inata, é própria de indivíduos dominados, nada tendo a ver com a natureza sexual das mulheres. Bourdieu chama, ainda, atenção ao fato de esta “perspicácia peculiar dos dominados” operar com ainda mais força sobre mulheres dupla ou triplicemente dominadas, como as donas de casa negras.

Dentro da divisão de papéis sociais, o padrão masculino é assumido como neutro e dispensa justificação. Neste sentido, Bourdieu (2002: 18), complementa:

“A ordem social funciona como uma imensa máquina simbólica que tende a ratificar a dominação masculina sobre a qual se alicerça: é a divisão social do trabalho, distribuição bastante estrita das atividades atribuídas a cada um dos dois sexos, de seu local, seu momento, seus instrumentos; é a estrutura do espaço, opondo o lugar de assembleia ou de mercado, reservados aos homens, e a casa, reservada às mulheres; ou, no interior desta, entre a parte masculina, com o salão, e a parte feminina, com o estábulo, a água e os vegetais; é a estrutura do tempo, a jornada, o ano agrário ou o ciclo de vida, com momento de ruptura, masculinos, e longos períodos de gestação, femininos”.

A sociedade se organiza, portanto, de acordo com padrões sexuados, de modo que à mulher cabe o universo privado, não remunerado, da ordem do natural, ao passo que, ao homem, cabe o espaço público, remunerado e especializado. A divisão sexual do trabalho inscreve-se, portanto, na “base social da opressão e da desigualdade entre os sexos” (Silva; Abreu, 2016: 3).

Neste contexto, se, por um lado, é possível dizer que o capitalismo submete todos os trabalhadores à manipulação e à exploração, por outro, é preciso reconhecer que o trabalho doméstico não é um trabalho como os outros. Federici (2019: 42) afirma que se trata “da manipulação mais disseminada e da violência mais sutil que o capitalismo já perpetuou contra qualquer setor da classe trabalhadora”.

O trabalho de reprodução não apenas carece de reconhecimento e remuneração, mas é parte de uma engenharia simbólica por meio da qual as mulheres são subjugadas em nome de atributos ditos naturais — o que acaba por dar ainda mais força à dominação, pois afasta qualquer hipótese de questionamento. Neste sentido, Federici observa (2019: 42-43):

“A diferença em relação ao trabalho doméstico reside no fato de que ele não só tem sido imposto às mulheres como também foi transformado em um atributo natural da psique e da personalidade femininas, uma

¹ A emergência do feminismo como movimento social “criou as condições necessárias para a legitimação da condição feminina como objeto de estudo” (Costa; Barroso; Sarti, 1985, apud Bruschini, 1994: 17).

necessidade interna, uma aspiração, supostamente vinda das profundezas da nossa natureza feminina. O trabalho doméstico foi transformado em um atributo natural em vez de ser reconhecido como trabalho, porque foi destinado a não ser remunerado. O capital tinha que nos convencer de que o trabalho doméstico é uma atividade natural, inevitável e que nos traz plenitude, para que aceitássemos trabalhar sem uma remuneração.”

O trabalho realizado no âmbito doméstico é ainda visto como uma atividade que deve ser realizada apenas por mulheres. Em seu trabalho sobre a relação entre patroas e empregadas domésticas na cidade de Campos dos Goytacazes, situada no norte do Estado do Rio de Janeiro, Silva (2018) mostrou como nenhuma das citadas patroas, mulheres de classe média, ao se verem diante da pergunta sobre como resolveriam a questão dos afazeres domésticos na hipótese de não poderem contratar uma empregada, colocou a possibilidade de envolver o marido na realização das tarefas. As soluções aventadas eram sempre no sentido de pedir demissão de seus empregos para dedicarem-se exclusivamente ao lar ou buscar ajuda de suas mães ou sogras. A divisão sexual do trabalho, portanto, não foi questionada ou vista como algo que poderia ser reformulado no interior da família.

No assentamento Zumbi dos Palmares, também situado na cidade de Campos dos Goytacazes, as mulheres que residem e trabalham nas propriedades, fruto das lutas do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, quando questionadas a respeito das tarefas domésticas, foram quase unânimes em declarar que se trata de incumbência exclusiva das mulheres (Silva e Silva, 2018). Uma delas chegou mesmo a dizer que o homem que realiza algo como cozinhar é “bicha”. Embora trabalhem ao lado de seus maridos no plantio, na colheita e na criação de animais, as mulheres entrevistadas não viam com bons olhos o que elas reconhecem como “intromissão” dos homens nas tarefas domésticas. Mesmo com queixas quanto ao excesso de trabalho, não vislumbram a possibilidade de os homens realizarem tarefas como lavar, passar ou cozinhar.

Importante pontuar que “a separação indiscriminada dos agentes da produção e da reprodução é sempre parcial, já que as mulheres estão sempre presentes na produção” (Combes; Haicault, 1986: 26). Às mulheres, então, além do dever de reprodução —isto é, procriação e criação dos filhos, em trabalho não remunerado—, cumpre, ainda, o trabalho formal.

Como explica Souza-Lobo (1991: 48), existem dois níveis de emprego. Um é estável, tem alto salário e carreira bem definida. O outro é instável e sem carreira definida. Em geral, apenas este último é viabilizado às mulheres. A diferenciação entre reprodução e produção, portanto, marca toda a divisão sexual do trabalho e subordina a esfera reprodutiva à produ-

tiva. A divisão exige representações que não se justificam tecnicamente, mas que obedecem a hierarquias que fazem parte da cultura do trabalho.

Neste ponto, convém ressaltar que as mulheres sempre trabalharam², embora nem sempre tenham tido esse papel reconhecido, tampouco tenham sempre exercido “profissões” (Perrot, 2005: 251). Entende-se por “profissão de mulher” o trabalho que é considerado mero “prolongamento das ‘funções naturais’, maternais e domésticas”. Assim, o trabalho exercido pela mulher é fruto de qualidades tidas como inatas, que não demandam técnica e cujo desempenho é algo como uma inclinação natural.

Esse trabalho feminino de reprodução, geralmente realizado dentro do espaço doméstico, passou muito tempo carente de reconhecimento e, apenas nas últimas décadas do século XX, passou a integrar os estudos do trabalho (Sorj, 2004: 107). Esta mudança de perspectiva permitiu perceber as limitações à atuação das mulheres, no campo da produção, impostas pelo trabalho que elas têm de realizar no seio da família.

A pesquisa de Schiebinger (2001) mostrou como o trabalho de reprodução realizado pelas mulheres atua no sentido de dificultar a sua produção acadêmica no contexto das universidades norte-americanas. As mulheres casadas produzem menos trabalhos científicos do que os homens do mesmo estado civil. Em contrapartida, as mulheres solteiras se equiparam aos homens casados em matéria de produção acadêmica, pois estão liberadas do penoso trabalho relacionado à reprodução no seio das famílias.

É importante ressaltar que, além das limitações de tempo e espaço que as mulheres encontram para a sua plena inserção no campo produtivo, existe também o problema do “valor do trabalho” — o qual induz a uma hierarquia social (Maruani; Hirata, 2003: 113). Isto significa dizer que o trabalho do homem vale mais, tem maior peso, dentro da estrutura social. Hirata e Kergoat (Maruani; Hirata, 2003: 114) entendem que “em nossas sociedades salariais, a divisão do trabalho entre os sexos é o que está em jogo nas relações sociais de sexo”.

2 “(...) nas sociedades pré-capitalistas, embora jurídica, social e politicamente seja a mulher inferior ao homem, ela participa do sistema produtivo, desempenha, portanto, um relevante papel econômico. Este papel, entretanto, na medida em que é menos relevante que o do homem, se define como subsidiário no conjunto das funções econômicas da família. Enquanto a produtividade no trabalho é baixa (isto é, enquanto o processo de criação da riqueza social é extremamente lento) não se impõe à sociedade a necessidade de excluir as mulheres do sistema produtivo. Seu trabalho é ainda necessário para garantir a ociosidade das camadas dominantes. Todavia, o processo de sua expulsão do sistema produtivo já está esboçado na forma subsidiária assumida pelo seu trabalho. Tanto na economia feudal quanto na economia de burgo, e sobretudo nesta última, que prepara o advento da economia urbana, fabril, o emprego da força de trabalho feminina encontra sérias barreiras. Impedindo a penetração das mulheres ou oferecendo-lhes as posições subalternas e menos compensadoras, as corporações de ofícios, mais do que a economia agrária da época medieval, conduzem o processo de marginalização da mulher do sistema produtivo a uma etapa mais avançada.” (Saffioti, 1976: 31-32)

Destaca-se, ainda, que a divisão sexual do trabalho cria assimetrias que servem à manutenção e intensificação da desigualdade entre homens e mulheres no mercado de trabalho (Souza-Lobo, 1991: 55). A divisão, além de relegar as mulheres às tarefas mais desvalorizadas, impõe representações que não se justificam pelas necessidades da produção, mas apenas obedecem às tradições da dominação, parte da cultura do trabalho (Souza-Lobo, 1991: 57-58). O critério de divisão é, portanto, social e simbólico, pautado nos interesses da dominação masculina.

DIVISÃO SEXUAL DO TRABALHO: PRÁTICAS DE DOMINAÇÃO

A opressão de gênero é parte da estrutura das sociedades capitalistas. Embora não se possa dizer que o capitalismo inventou a dominação que subjuga as mulheres, sua reformulação das estruturas sociais deu forma à separação entre reprodução e produção, atribuindo a primeira às mulheres e subordinando-a à segunda (Arruzza; Bhattacharya; Fraser, 2019: 51).

A hierarquia de gênero assume formas diferentes a depender da posição de classe e raça das mulheres. O capitalismo, portanto, além de subjugar a classe trabalhadora, empreende, historicamente, a subjugação de raças — a escravidão, o *apartheid* e o neoimperialismo são exemplos claros disto (Arruzza; Bhattacharya; Fraser, 2019: 53).

Em relação à necessária visão interseccional sobre o assunto, Angela Davis esclarece:

As organizações de esquerda têm argumentado dentro de uma visão marxista e ortodoxa que a classe é a coisa mais importante. Claro que classe é importante. É preciso compreender que classe informa a raça. Mas raça, também, informa a classe. E gênero informa a classe. Raça é a maneira como a classe é vivida. Da mesma forma que gênero é a maneira como a raça é vivida. A gente precisa refletir bastante para perceber as interseções entre raça, classe e gênero, de forma a perceber que entre essas categorias existem relações que são mútuas e outras que são cruzadas. Ninguém pode assumir a primeira de uma categoria sobre as outras (Davis, 1997)

Desta forma, ao estudar assunto correlato com as desigualdades de gênero, como é o presente caso, deve-se estar atento ao fato de que, embora a subjugação do trabalho feminino seja um problema em si, o modo como as dificuldades se apresentam às mulheres varia, a depender de fatores que envolvem classe e raça.

A fim de evidenciar as repercussões da divisão sexual do trabalho e as suas diferentes facetas que se operam sobre as mulheres, este trabalho passa agora ao esforço de, a

partir de sua bibliografia base, mostrar os exemplos empíricos apresentados pelas autoras pesquisadas.

“MULHERES E MULHERES – E AS MULHERES NEGRAS?”³

Em artigo que discute a feminização da pobreza em cenário neoliberal, Castro (2001) chama a atenção para o fato de que, para as mulheres negras, em solo brasileiro, o trabalho é parte da vida desde o período da colonização. Não se pode, portanto, tratar da questão da feminização da pobreza como um fenômeno próprio do final do século XX, pelo aumento da participação feminina no mercado de trabalho, sem, com isso, rechaçar toda a história das mulheres negras que sempre trabalharam.

A autora chama a atenção para o fato de que “a mulher negra não é um novo sujeito para o capital e em distintos períodos se destacara no exercício de diferentes trabalhos, remunerados ou não” (Castro, 2001. In: Galeazzi, 2001: 268). Assim, se, para uma parcela não negra, o ingresso no universo do trabalho foi duramente conquistado por meio de lutas feministas, para a parcela negra, o trabalho se impôs desde sempre, inclusive de maneira compulsória.

hooks (2019: 66) chama atenção para o fato de Betty Friedan ter identificado, no livro *Mística Feminina*, “o problema que não tem nome”, que dizia respeito à insatisfação das mulheres por estarem confinadas ao lar como donas de casa. A realidade de trabalho exclusivamente doméstico, entretanto, é exclusiva de mulheres brancas, em geral com alto nível de educação.

Sobre esta questão, hooks (2019: 66) afirma que, em crítica ao movimento que ela intitula de feminismo reformista:

“A ênfase no trabalho como chave para a libertação das mulheres levou várias ativistas feministas brancas a sugerir que mulheres que trabalhavam ‘já eram livres’. Na verdade, elas diziam para a maioria das mulheres trabalhadoras ‘o movimento feminista não é para você’”.

Em seu artigo, Castro se vale de dados de pesquisa realizada pelo Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos — DIEESE para comparar condições de raça, classe e gênero no mercado de trabalho. Considerando o transcurso do tempo e a dinâmica das relações sociais, entende-se por bem utilizar estudo mais recente, do mesmo departamento, para melhor situar a presente abordagem.

Em estudo de novembro de 2017, intitulado “Os negros no mercado de trabalho da região metropolitana de São Paulo”, foram analisados os diferenciais de inserção de

3 Título em referência ao texto de Mary Garcia Castro utilizado como base para a discussão aqui proposta.

negros e não negros no mercado de trabalho em 2016. O estudo aponta taxa de desemprego entre os homens negros de 18,0%. A taxa de desemprego da mulher negra, por sua vez, foi registrada em 20,9%. Quanto à renda, numa escala em que 100% significam o rendimento real médio por hora dos ocupados dos homens não negros, tem-se que os homens negros atingem 67,0% dos rendimentos em 2016, enquanto as mulheres negras alcançam apenas 56,5%. Já o rendimento das mulheres não negras é marcado em 81,9%.

Os dados tornam nítida a condição de maior vulnerabilidade das mulheres negras, seja porque são elas as mais afetadas pelo desemprego, seja porque seus rendimentos são os mais baixos. É importante frisar, inclusive, que a condição das mulheres não negras, quanto à renda, supera até mesmo a dos homens negros — ou seja, na amostragem trazida pelo estudo, a questão de raça prevaleceu sobre a questão de gênero para determinar maior ou menor renda.

Esta breve análise do estudo permite perceber a condição de marginalidade que as mulheres negras ocupam no mercado de trabalho ainda hoje, de modo que a leitura realizada por Castro (2001) segue atual. Deve-se ter clareza, assim, do modo como as opressões de gênero, raça e classe se articulam, em relação às mulheres negras, impondo uma forma singular de exploração. Em geral, a estas mulheres cabe o emprego doméstico na casa de outras famílias, trabalhos precários e mal remunerados. Estudar a divisão sexual do trabalho passa por entender que, embora a opressão recaia sobre todas as mulheres, ela atinge as mulheres negras com maior intensidade.

TODO TRABALHO É POLÍTICO – A MULHER NOS SINDICATOS

Notadamente no que diz respeito à participação feminina no movimento sindical, Souza-Lobo (1991: 129-130) elenca quatro obstáculos principais com os quais as mulheres se deparam, quais sejam: a dupla jornada, a desvalorização social das funções exercidas por elas dentro da fábrica, a opinião de que os homens e não as mulheres são os principais atores sociopolíticos e a exigência de que elas procriem e criem filhos.

Quanto à dupla jornada, a autora destaca que se trata de uma situação duplamente opressora, de modo que as mulheres se veem forçadas a aceitar empregos que lhes permitam carregar o duplo fardo — isto é, além do trabalho remunerado, elas devem dar conta do seu papel dentro do casamento e da família.

A desvalorização social do trabalho operário realizado pela mulher, por sua vez, tem como resultado o fato de as mulheres não enxergarem possibilidade real de ascensão em suas carreiras, a tal ponto que abandoná-las é uma opção muito factível.

Já a questão de os homens serem encarados como os principais atores sociais e políticos repercute na criação de uma visão, no imaginário das mulheres, de que o movimento sindical não é um espaço que elas devam ocupar, pois destituídas da necessária liderança — atribuída aos homens — e, ainda, porque receiam os constrangimentos e silenciamentos que podem advir de sua atuação política.

Por fim, a autora ressalta a exigência de que as mulheres procriem e criem filhos. As mulheres encontram, por conta disto, muita dificuldade para passar o tempo necessário ao desenvolvimento das atividades sindicais fora de casa. A responsabilidade primária da mulher é a sua prole. Assim, resta-lhe pouco tempo para a atuação política.

A autora destaca, a partir dos desafios postos à atuação feminina, a grande necessidade de integrar as lutas feministas ao movimento sindical, afirmando “a importância da articulação entre luta feminista e luta de classes, na medida em que a posição da operária no movimento operário e sindical está relacionada com a sua situação na sociedade como um todo” (Souza-Lobo, 1991: 139).

Em texto sobre o feminismo e o sindicalismo na Itália na década de 70, Bianca Beccalli (1986) narra a experiência de mobilização das mulheres que configurou um caso excepcional de penetração do feminismo no contexto operário. Este movimento forjou-se como uma iniciativa de contestação no seio do próprio movimento sindical e, de 1975 a 1978, apoiados pela esquerda sindical, os grupos feministas se fortaleceram e sua aceitação dentro dos sindicatos tornou-se fato consumado. A partir disto, foram criadas, na organização dos sindicatos, novas estruturas femininas separadas.

Ocorre que, apesar da inserção das mulheres no movimento, no fim dos anos 70, a influência feminina na política sindical não aumentou absolutamente. Constatou-se, então, que as mulheres ganharam um lugar no sindicato, mas ali elas se confinaram, de modo que a falência de sua representatividade foi inevitável. Em 1980, o movimento já estava fragmentado e em nítido declínio.

Apesar de ter sido breve e não ter tido um desfecho bem sucedido, a experiência italiana de integração entre os movimentos feminista e sindical é até hoje reconhecida como singular e traz luz para uma problemática ainda recorrente. A necessidade de articular as lutas contra a discriminação de gênero e contra a dominação de classes segue sendo um imperativo a nortear a atuação sindical. Esta articulação é um desafio em aberto para a maioria das entidades, que, de maneira similar à descrita por Beccalli, relegam a representatividade feminina a setores isolados, sem comunicação efetiva com a ação sindical. Sobre as urgentes mudanças neste sentido, Souza-Lobo adverte que

Isso significa não apenas mudanças das formas de organização, mas também dos temas das reivindicações, de tal modo que as questões referentes às discriminações de gênero não sejam mais conside-

radas perversões marginais, e sim elementos fundamentais que também estão na base da dominação da classe operária (1991: 71).

É preciso, desta forma, amadurecer a ideia de que “a luta de classes inclui batalhas em torno da reprodução social” (Arruzza; Bhattacharya; Fraser, 2019: 55), de modo que as demandas que dizem respeito às mulheres não sejam rechaçadas em nome de um enfrentamento de classes pretensamente prioritário — as lutas se entrelaçam e não podem ser travadas em separado.

TRABALHADORAS DE SEGUNDA CLASSE⁴

Em artigo que aborda a problemática da delegação na sociedade francesa atual, como um novo modelo da divisão sexual do trabalho, Hirata e Kergoat (2007) trazem à tona a questão das mulheres das sociedades do Norte, que trabalham cada vez mais e vivem crescente investimento em suas carreiras profissionais. Como, em geral, o trabalho doméstico não é reconhecido como ocupação, o tempo destas mulheres é todo preenchido pelas suas atribuições profissionais e elas têm de “recorrer à enorme reserva de mulheres em situação precária, sejam francesas ou imigrantes” (Hirata; Kergoat, 2007: 601).

Ainda segundo as autoras, esta situação cria duas relações sociais inéditas entre mulheres. A primeira é uma relação de classes entre as empregadoras, mulheres do Norte, e as imigrantes que compõem a “nova classe servil” (Hirata; Kergoat, 2007: 602). A segunda diz respeito à relação de concorrência que se estabelece entre as imigrantes e as nacionais de classes inferiores, que disputam os empregos domésticos.

A liberação das mulheres de classes superiores das tarefas domésticas representa não uma desvinculação do trabalho de reprodução com o papel feminino, mas apenas sua transferência para mulheres que vivem condições de opressão mais severas — imigrantes e/ou pobres. Além disto, é interessante frisar que as autoras observaram que os padrões da delegação encontram limites na própria estrutura do trabalho doméstico e familiar, na medida em que quem delega é sempre a mulher. O homem segue, portanto, afastado das tarefas relativas à reprodução social, a despeito da maior inserção da mulher na esfera produtiva.

Mulheres nascidas em países periféricos são submetidas a formas peculiares de divisão sexual — e internacional — do trabalho. O exemplo das imigrantes, na França, não é exclusivo. Outro caso que merece relevo é o das

subcontratações realizadas por empresas cujas sedes estão em países desenvolvidos. Trata-se da “exportação de uma relação social de produção que integra a divisão sexual às novas formas de internacionalização do trabalho” (Doaré, 1986: 46).

Em estudo sobre os casos do México e do Haiti, verificou-se que, neste modelo de divisão do trabalho, fábricas locais são subcontratadas por empresas estrangeiras e que a mão de obra utilizada é essencialmente feminina. A preferência pela contratação de mulheres garante a maximização dos lucros e a flexibilidade necessária aos negócios. Isto porque a mulher representa uma mão de obra desvalorizada — seus atributos são considerados naturais, não técnicos, e, por isso, valem menos que os dos homens, que advêm de especialização — e maleável. Esta segunda característica diz respeito ao fato de a mulher frequentar os locais de produção apenas ocasionalmente, pois a sua função primordial é a de reprodutora.

A subcontratação interessa às grandes empresas, portanto, na medida em que oferece tanto a possibilidade de maiores lucros, quanto a maleabilidade necessária para que elas se adaptem às flutuações do mercado internacional. Em seus países de origem ou em outros países mais desenvolvidos, haveria impedimentos na legislação trabalhista e por força das lutas sindicais (Doaré, 1986: 55).

Apesar de breves, os recortes aqui expostos trazem satisfatoriamente o tom do que se pretende pontuar: a dominação masculina engendrada sob a forma da divisão sexual do trabalho extrapola barreiras geográficas e tende a recair com mais força, impondo piores condições de trabalho, sobre mulheres de origem periférica e imigrantes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se, por um lado, é notório que a dominação masculina tem bases meramente simbólicas, não se justificando senão a partir de representações convencionais, por outro, ela encontra, na divisão sexual do trabalho, um modo de organizar, objetivamente, a inferioridade que imputa ao papel social da mulher. Ao impor o trabalho doméstico, não reconhecido profissionalmente, a divisão sexual do trabalho limita o tempo e a renda das mulheres, comprometendo a sua participação nas esferas pública e política da sociedade e aperfeiçoando a subordinação indispensável para a dominação masculina.

Assim, a divisão sexual do trabalho se apresenta como instrumento eficaz para a organização de todo o corpo social nos moldes que interessam à reprodução dos padrões delimitados pela dominação de gênero, reservando aos homens os espaços de poder, enquanto relega às mulheres a esfera dos cuidados e da reprodução social — sem a qual toda a estrutura de privilégios masculinos iria à ruína.

Artigo de Rimbart (2019) para o *Le Monde Diplomatique* Brasil, sobre a greve das trabalhadoras de serviços essenciais, no contexto dos coletes amarelos na França, dá o

⁴ Título em referência ao romance “Cidadã de segunda classe”, de Buchi Emecheta, que conta a história de uma nigeriana que imigra para Londres em busca de melhores condições de vida para si e para seus filhos e sofre com o racismo e a xenofobia.

tom acerca do fato de que "os setores predominantemente femininos da educação, do cuidado, do trabalho social e da limpeza constituem a pedra angular invisível das sociedades liberais" e conclui que "a suspensão desses serviços essenciais poderia paralisar um país".

É importante ressaltar, por fim, que, embora a divisão sexual do trabalho atravessasse toda a sociedade, ela não afeta todas as mulheres da mesma forma, mas varia segundo a posição de classe e de raça das atingidas. A dominação masculina, neste ponto, portanto, alia-se a outras dominações e reforça a condição de subordinação de mulheres a partir de sua raça ou classe.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Davis, A. (1997) *As mulheres negras na construção de uma nova utopia*. Artigo publicado no portal Geledés – Instituto da Mulher Negra. Recuperado de <http://www.geledes.org.br/as-mulheres-negras-na-construcao-de-uma-nova-utopia-angela-davis/>
- Arruzza, C; Bhattacharya, T; Fraser, N. (2019) *Feminismo para os 99%: um manifesto*. São Paulo: Boitempo.
- Becalli, B. (1986) *Feminismo e sindicalismo: o caso italiano durante a década de 70*. En: O sexo do trabalho. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Bourdieu, P. (2002) *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Bruschini, C. (1994) "Trajetória de um tema, perspectivas para o futuro", Estudos Feministas, v. 2, n. 3.
- Castro, M. (2001) Feminização da pobreza em cenário neoliberal. En: GALEAZZI, Irene M. S. (org.). *Mulher e trabalho*. Porto Alegre: PED-RMPA.
- Combes, D; Haicault, M. (1986) "Produção e reprodução. Relações sociais de sexos e de classes". En: _____. O sexo do trabalho. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Doaré, H. (1986) "Divisão sexual e divisão internacional do trabalho: reflexões a partir das fábricas subcontratadas de montagem (México – Haiti)". In: _____. O sexo do trabalho. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Federici, S. (2019) *O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. São Paulo: Elefante.
- SEADE – Fundação Sistema Estadual de Análise de Dados; DIEESE – Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos. (2017) Os negros no mercado de trabalho da região metropolitana de São Paulo.
- Hirata, H; Kergoat, D. (2007) *Novas configurações da divisão sexual do trabalho*. Cadernos de pesquisa, v. 37, n. 132, p. 595-609.
- Maruani, M; Hirata, H (org.). (2003) *As novas fronteiras da desigualdade: homens e mulheres no mercado de trabalho*. São Paulo: Senac.
- Perrot, M. (2005) *As mulheres ou os silêncios da história*. EDUSC.
- Rimbert, P. (2019) *O poder insuspeito das trabalhadoras*. Recuperado de <https://diplomatique.org.br/o-poder-insuspeito-das-trabalhadoras/>
- Saffiotti, H. (1976) *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade*. Petrópolis: Vozes.
- Schiebinger, L. (2001) *O feminismo mudou a ciência?* Bauru: EDUSC.
- Silva, M. (2008) *A relação (in)tenso entre patroas e empregadas*. Curitiba: Appris.
- Silva, M; Abreu, C. (2016) "'Tudo muda mas nada muda': o diferencial feminino e a divisão sexual do trabalho". Caderno Espaço Feminino, v. 29, n. 1.
- Silva, M; Da Silva, A. (2018) *A divisão sexual do trabalho no assentamento Zumbi dos Palmares em Campos dos Goytacazes (RJ)*. Tessituras – Revista de Antropologia e Arqueologia. Pelotas.
- Sorj, B. (2004) "Trabalho remunerado e trabalho não-remunerado". In: VENTURI, Gustavo; RECAMÁN, Marisol; OLIVEIRA, Sueli de (org.). *A mulher brasileira nos espaços público e privado*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 107-119).
- Souza-Lobo, E. (1991) *A classe operária tem dois sexos: trabalho, dominação e resistência*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.

SOBRE LAS AUTORAS

Marinete dos Santos Silva é doutora em Estudos das Sociedades Latino Americanas pela Université de Paris III - Sorbonne-Nouvelle; professora do Programa de Pós Graduação em Sociologia Política da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro - UENF; coordenadora do Atelier de Estudos de Gênero - ATEGEN; pesquisa Gênero, Escravidão, Educação e Cidadania.

Mariana Marujo Velloso é bacharela em Direito pela Universidade Federal Fluminense - UFF; mestrandia em Sociologia Política pela Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro - UENF; pesquisadora no Atelier de Estudos de Gênero - ATEGEN; pesquisa Gênero e Sociologia do Trabalho.

Emails:

marinetedss@gmail.com

marimveloso@gmail.com



ENTREVISTA



**“EXISTE UNA POTENTE TRADICIÓN
LATINOAMERICANA ALREDEDOR DE LO QUE
PODRÍAMOS LLAMAR NUESTRA ECUACIÓN
FUNDAMENTAL: CORAZÓN = CO-RAZÓN”
ENTREVISTA A FERNANDO ZALAMEA**

Entrevista hecha por Sergio Tonkonoff
Fecha de realización: 09/2020

SOBRE EL ENTREVISTADO

Actualmente se desempeña como profesor titular del Departamento de Matemáticas de la Universidad Nacional de Colombia. Es Ph.D. en lógica matemática, University of Massachusetts, Estados Unidos. Entre sus publicaciones más importantes se encuentran: Grothendieck. Una guía a la obra matemática y filosófica. Monografía matemático-filosófica. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia - Editorial Nomos, 2019; Philosophie synthétique de la mathématique contemporaine. París: Hermann, 2018; Antinomias de la creación. Las fuentes contradictorias de la invención en Valéry, Warburg, Florenski, Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2013; Pasajes de Proteo. Residuos, límites y paisajes en el ensayo, la narrativa y el arte latinoamericanos. México: Siglo XXI, 2012; Peirce's Logic of Continuity. A Conceptual and Mathematical Approach Boston: Docent Press, 2012; Prometeo liberado. La emergencia creativa en maestros de los siglos XIX y XX, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – Rectoría Apuntes Maestros, 2014. Correo electrónico: fernandozalamea@gmail.com.

1. ¿Cómo concibe Usted la relación entre matemática, lógica y ontología? O en otros términos, desde su punto de vista, ¿cuál es el estatuto ontológico de la matemática y la lógica? Y ¿cómo comprende usted la relación entre lógica y realidad?

Confío en una "ontología transitoria", siguiendo a Badiou (1998). Las matemáticas modernas (1830-1950) y contemporáneas (1950-hoy) han demostrado que sus "objetos" se encuentran en permanente *tránsito*, a lo largo de *variaciones* lógicas, combinatorias, aritméticas, algebraicas, geométricas, topológicas, diferenciales, etc. Detrás de esas variaciones ("epistemología") se buscan sus *invariantes* ("ontología"), detrás de diversos *tipos* se buscan (y se encuentran) *arquetipos*. Esto lo capta muy bien la *teoría matemática de categorías* (Mac Lane, Grothendieck, Lawvere, 1945-hoy), donde los "objetos" no son más que *pálidos reflejos* particulares de procesos universales (y, más precisamente, son *proyecciones de objetos libres*). Como un caso de esta situación, la lógica es solo un "pálido reflejo" de la matemática (siendo lógico puedo permitirme decirlo sin asperezas). Cualquier noción "en-sí" resulta ser solo una fotografía de un proceso "en-otro", mucho más *cinematográfico*. De esta manera, la ontología se mueve, es dinámica, no vive en un absoluto incognoscible, sino a lo largo de una serie de universos relativos coligados entre sí. Nos encontramos entonces ante una "realidad" transitoria, en la línea de la fluidez de Novalis en su admirable *Borrador General* (1798-1799).

2. Podría hablarnos de la relación que existe entre la lógica clásica —basada en el principio de identidad y no contradicción— y las lógicas no clásicas ¿puede pensarse que son mutuamente excluyentes? ¿Deben tratárselas como complementarias? ¿Unas tendrían una jerarquía superior a las otras?

No son mutuamente excluyentes, más bien se *integran* unas con otras. Gödel demostró (1933) que existe una cantidad *infinita* de lógicas intermedias entre la lógica intuicionista y la lógica clásica. A partir de allí, la lógica clásica se puede ver como un *límite natural* de lógicas superintuicionistas (algo también claro en el *teorema del modelo genérico* (1995) de Xavier Caicedo, dentro de su muy profunda lógica de los haces de estructuras). La *jerarquía* de las lógicas es clara: en la base se encuentra la lógica implicativa minimal, ascendiendo aparecen las lógicas con conjunción y negación hasta llegar a la intuicionista, y de allí en adelante emerge la infinitud —en realidad ¡un continuo! (Jankov 1968)— de lógicas intermedias hasta llegar a la clásica.

3. Muy especialmente, ¿cuál es el lugar de los principios de identidad y no contradicción en el programa de una razón ampliada que usted lleva adelante?

Creo que es más bien irrelevante. Lo que llamo "razón ampliada" tiene que ver sobre todo con un entendimiento extendido de la razón en un sentido a la Pascal, siguiendo su hondo precepto: "el corazón tiene razones que la razón no conoce". Se trata entonces de entrelazar lo inteligible ("razón") con lo sensible ("corazón"). Allí he apuntado a la importancia del término en español —"corazón" = "co-razón", finura imperceptible en los demás idiomas, que capta directamente lo sensible como *dual* ("co") de lo inteligible— y he intentado mostrar en varios libros de ensayo (particularmente *América – una trama integral*, 2009, y *Pasajes de Proteo*, 2012) cómo existe una potente *tradición latinoamericana* alrededor de lo que podríamos llamar nuestra "ecuación fundamental": corazón = co-razón. El *pegamiento* de razón y sensibilidad en un solo vocablo ("razonabilidad") aparece en Vaz Ferreira (1908-1910), uno de los grandes Maestros de América (y paralelamente en Peirce, con su "reasonableness" de 1904). Lo que puede decirse de esta línea de pensamiento es que intenta *extender* la noción usual de identidad (vía indiscernibles, a la Leibniz), para tratar de capturar un ente no por sus predicados monádicos (aplicados a sujetos y objetos, como en el principio de los indiscernibles), sino por sus correlativos *n*-arios (procesos relacionales o categóricos).

4. En varias oportunidades usted alude a Newton da Costa y la lógica para-consistente ¿podría brindarnos algunas consideraciones respecto de las características principales de esta lógica, del valor que usted le atribuye, y de los usos que ha tenido en su propio trabajo?

Junto con la *lógica de los haces* de Caicedo (1995), la *lógica paraconsistente* (1963) es a mi parecer uno de los dos logros más profundos en la historia de la lógica en América Latina. Aunque aún faltan por construirse realmente una *matemática* y una *teoría de modelos* paraconsistentes, su valor metodológico y filosófico es incalculable. La *vida real* nos enseña que debemos *navegar* permanentemente entre contradicciones, desde lo individual hasta lo comunitario, desde el amor hasta la política. El que los sistemas paraconsistentes permitan contradicciones *locales* sin destruir su sentido *global* (es decir, sin que cualquier cosa sea deducible a partir de una contradicción) representa un logro extraordinario. Sus aplicaciones en ciencias sociales y en teoría de la argumentación ya han mejorado nuestra comprensión del lugar (esencialmente contradictorio, pero no por ello trivial) del hombre en la sociedad. En lo que me concierne, las lógicas paraconsistentes han sido para mí una bocanada de *aire fresco*, de capacidad imaginativa, de apertura hacia lo invisible, que ha influenciado poderosamente algunos de mis libros de ensayo (*Antinomias de la creación*, 2013; *Prometeo liberado*, 2014).

5. Y otra vez sobre las relaciones entre “lógica y realidad” ¿cómo concibe usted esas relaciones teniendo en cuenta la variedad de las lógicas existentes? Los distintos tipos de lógicas ¿sirven para dar cuenta de distintos tipos de realidades o distintas regiones de lo real? ¿Tratan la misma realidad en distintos aspectos?

Creería sobre todo en esta última lectura: la presencia de una realidad *relativamente invariante*, que tratamos de captar mediante distintas miradas, distintas lógicas. Esta perspectiva se deriva directamente de mis estudios alrededor de Peirce, a quien le dediqué muchos años de mi vida (1995-2015). La *máxima pragmática* (Peirce introdujo el término "pragmática" para distinguirlo de "pragmática", un reduccionismo a efectos prácticos que le horrorizaba) indica que para conocer un signo (actual) debemos representarlo en múltiples contextos (posibles) de interpretación y en cada contexto debemos entender sus consecuencias (necesarias). Las *diferencias*, las distintas regiones, viven en el ámbito de los posibles. La *reintegración* del todo (*espectro completo actual-posible-necesario*) constituye un entendimiento más pleno de lo real. De esta manera, un profundo "cálculo diferencial e integral" conforma la realidad, atenta tanto a lo Múltiple (concreto, regional) como a lo Uno (abstracto, universal). El *back-and-forth* entre los dos extremos del péndulo es imprescindible para sentir y conocer *equilibradamente* los "inagotables secretos" de lo real (Ungaretti, *Il Porto Sepolto*, 1916).

6. A lo largo de sus obras usted se muestra como un sutil pensador de las antinomias, atribuyéndole un valor clave para el pensamiento en general, y para la creación artística y científica en particular. Sin embargo, su concepto de antinomia no parece ser un concepto tradicional; no parece posible, por ejemplo reducirlo ni a la contradicción lógica (Kant) ni a la contradicción dialéctica (Hegel). ¿Podría brindarnos algunos comentarios respecto de su particular concepción de la antinomia? ¿Cuál es su estructura y cuáles son sus rasgos básicos? Y además, ¿en qué fuentes se inspira?

Entiendo aquí la antinomia en el sentido de Pavel Florenski (1882-1937), tal vez el último *pensador monumental* antes de llegar a nuestra actual dispersión del saber (matemático, teólogo, Padre ortodoxo, filósofo, semiólogo, crítico de arte y de literatura, científico). En *La Columna y el Fundamento de la Verdad* (1914), Florenski indica que la verdad surge de un *abismo de potencia* donde conviven dos ideas básicas: *A* es *A* y, simultáneamente, *A* es *no A*. A partir de ese *fondo antinómico unitario*, distintas *vertientes* van decantando una región (*A*) o su contraria (*no A*), y se van precisando los *linderos* del saber. Pero en ese proceso de diferenciación y decanta-

ción tienden a olvidarse la bruma, el secreto, la sombra, lo sepultado. Sin embargo, según Florenski, es precisamente en el *manantial* de la antinomia donde nace la inteligencia. Esto es particularmente importante para mí en mis estudios sobre los *procesos emergentes de la creación*, momentos nunca límpidos y nunca bien delineados. Contrapongo *fuertemente* aquí esas exploraciones de lo "secreto" (cuadernos de Valéry, pasajes de Benjamin, dinamografías de Warburg, por ejemplo) con las *simplificaciones* propuestas por la filosofía analítica. Allí se buscan supuestas "aguas claras", "buenas definiciones", "argumentaciones robustas", dentro de una burda *endogamia normativa* de la academia que se ha alejado enteramente tanto de las matemáticas, como de la realidad. Con ello, no pretendo ensalzar rituales ocultos, sino, más bien, *aceptar el fango* (nuestra condición inherente como seres humanos) y estudiarlo con *herramientas apropiadas*: no sirven allí la lógica clásica, ni el paradigma de la teoría de conjuntos, bases de la filosofía analítica, sino las *lógicas alternativas* (intuicionismo, haces, paraconsistencia, modalidades, etc.) y la *teoría de categorías*. Con esos instrumentarios extendidos nos acercamos mejor a la vida, a sus sombras, a las penumbras antinómicas que nos envuelven sin cesar.

7. De igual modo, Usted desarrolla en sus trabajos una particular concepción de la síntesis que, al parecer, es distinta de las formas tradicionales de comprender esta operación —como síntesis pura o a priori o como superación (aufhebung), por ejemplo. ¿Podría hablarnos de su forma de comprensión de la síntesis, su estructura, sus rasgos y sus fuentes?

Esto se enlaza con el final de mi respuesta anterior. Uso "síntesis" como contraposición directa con "análisis": estudio de composiciones, correlaciones, externalidad, en la síntesis, contrapuesto con el estudio de descomposiciones, elementos, internalidad, en el análisis. El paradigma sintético matemático por excelencia (teoría de categorías) *contrapuntea* (Ortiz 1940) con el paradigma analítico matemático por excelencia (teoría de conjuntos). Mientras que el análisis filtra y explica, la síntesis combina y crea. El mejor entendimiento estructural de la síntesis se consigue a través de la *teoría de haces* (Leray 1942-1950), donde se estudian sistemáticamente los pegamientos (*tránsitos y obstrucciones*) entre lo *local* y lo *global*. Mi monografía *Filosofía sintética de las matemáticas contemporáneas* (2009) y su culminación *Modelos en haces para el pensamiento matemático* (2020) exhiben ese entronque entre una "filosofía sintética" y un "pensamiento de los haces". Con ello, creo que se ofrece un cierto equilibrio al *péndulo análisis-síntesis*, haciendo aparecer claramente una contraparte de la "filosofía analítica" (lógica, argumentativa, lingüística) gracias a una nueva "filosofía sintética" (matemática, cultural, visual). Pero es solo un inicio: lo realmente fundamental, una vez presentados los

extremos del péndulo, será estudiar sus *mediaciones*, sus fronteras, sus límites, sus limitantes. Es parte de un proyecto sobre la *horosis* (de *horos* = borde, término debido a Roberto Perry 2010), es decir, sobre las mediaciones o *mixturas* (a la Lautman 1938) entre análisis y síntesis, trabajo de largo aliento que pretendo realizar en la próxima década, si la salud alcanza.

8. Finalmente, usted desarrolla la idea de los Universales Relativos para vincular lo local con lo global de un modo, una vez más, no-tradicional ¿podría hablarnos de este concepto suyo, de sus posibilidades de aplicación, y de su vinculación con las nociones de antinomia y síntesis?

Finalmente, todos son ejercicios de *transposición y traducción*. Considerándome matemático, aprovecho múltiples construcciones técnicas extraordinarias del siglo XX; pero mirándome a su vez como ensayista, intento siempre traslapar esa rica imaginación matemática en términos culturales, y aplicarla a la mayor cantidad posible de ejemplos en la literatura, las artes plásticas, la música, el cine, el pensamiento. El término "universal relativo" parece ser mío, y es, de entrada, un término *aparentemente* antinómico (cosa que me alegra, como seguidor de Florenski), pues, en teoría, un universal debería ser absoluto. No obstante, las matemáticas y las lógicas del siglo XX nos enseñan justamente que esa *no* es la situación. Desde el teorema de incompletitud de Gödel (1931), todo resultado avanzado en matemática es necesariamente relativo, *lo que no quiere decir arbitrario*. Por otro lado, desde las visiones categóricas sintéticas de Grothendieck y Lawvere (1957-1970), toda construcción matemática de interés surge por un proceso de *adjunción*, es decir, por un proceso de *proyección* entre objetos "libres", abstractos, universales, globales (*arquetipos*) y objetos "ligados", concretos, particulares, locales (*tipos*). Los arquetipos (entre los cuales aparecen las más famosas invenciones grothendieckianas: esquemas, topos, motivos) son los "universales relativos". Estos *viven* más allá de las contingencias, de las representaciones, de las encarnaciones, aunque a su vez adquieren sentido solo gracias a ellas. Y esto nos remite a la *larga duración* de Braudel (1949-1958), allende los acontecimientos. Un estudio sistemático de lo *contingente* lleva así a lo *trascendente*, no en un incomprensible sentido absoluto, sino en un muy accesible sentido relativo, apropiado a las características de plasticidad y fluidez de nuestra época.





RESEÑAS



EN BUSCA DE LA CLASE MEDIA

RESEÑA DE: SECCIA, ORIANA (2019). ¿CLASE MEDIA? ENSAYOS DE LITERATURA Y SOCIEDAD DESDE GINO GERMANI A LA NUEVA NARRATIVA ARGENTINA. BUENOS AIRES: UBU EDICIONES.

AUTOR
Hernán Maltz
UBA-CONICET

Cómo citar este artículo:

Maltz, H. (2020). En busca de la clase media. Reseña de: Seccia, Oriana (2019). *¿Clase media? Ensayos de literatura y sociedad desde Gino Germani a la Nueva narrativa argentina*. Buenos Aires: Ubu Ediciones. *Revista Diferencia(s). Revista de Teoría Social Contemporánea*, N. 11, pp. 180-185.

Artículo

Recibido 22/04/2020
Aprobado 26/06/2020

El libro de Seccia indaga en torno a “los modos en que se produce la experiencia subjetiva contemporánea” (p. 20). En particular, parte de una pregunta fundante: cómo se forja la identidad de las clases medias argentinas. La autora busca y merodea la respuesta en una suerte de sustrato de discursividad, por lo que nos adentramos en un nivel de análisis y comprensión en que cualquier referencia al mundo es inconcebible sin la mediación de la performatividad del lenguaje. Así, para comenzar, podríamos apelar a la síntesis que nos ofrece en una de sus primeras líneas, en que consigna: “la identidad de clase media se muestra como el producto de un dispositivo histórico y contingente de enunciación” (p. 11).

Ahora bien, ¿dónde observa Seccia las marcas de dicho dispositivo? En fuentes ensayísticas, literarias y poéticas, a las que aborda con un método de lectura intensiva. Se trata de tres ensayos de Gino Germani (uno sobre la clase media en la Ciudad de Buenos Aires, otro sobre el rol de obreros y migrantes internos en el surgimiento del peronismo y un último sobre la inmigración masiva y su presunto influjo en la denominada “modernización” del país), el ensayo *El río sin orillas* de Juan José Saer, las novelas *Las islas* de Carlos Gamerro y *Agosto* de Romina Paula, los cuentos del volumen *Intercambio sobre una organización* de Violeta Kesselman y la poesía de Mariano Blatt compilada en *Mi juventud unida*.

Seccia organiza su trabajo en dos partes: en la primera, analiza la configuración del dispositivo de enunciación de clase media en los textos de Germani, Saer y Gamerro. Del primero, refiere el gesto teórico de colaborar en la “fundación mítica” de la clase media, que es retratada como el grupo social al que le corresponde encauzar la “modernización” del país (proceso que, según Germani, permite distanciar a la Argentina de las influencias de los totalitarismos emergentes en Europa). Seccia critica con justicia y sin miramientos esta perspectiva idealizadora de la clase media, aunque ciertamente podríamos matizar su dureza con la acotación de que, hoy en día, los aportes de Germani suelen ser leídos como documentos de época (y, como tales, apreciamos con claridad los prejuicios de un sociólogo hacia mediados del siglo XX). En el ensayo de Saer, observa una continuidad (con respecto a Germani) en cuanto a la valoración positiva de la clase media como actor vital del devenir del orden social argentino (en detrimento de los sectores populares, que son vistos como un agente pasivo). Sin embargo, la perspectiva saeriana también advierte sobre “el doblez moral [de la clase media], incluso su labilidad ante las vanas promesas de poder” (pp. 55-56), por lo que, a través de la lectura de *El río sin orillas*, es posible concebir a la clase media como un actor y, a la vez, como “un problema para la construcción de una sociedad justa” (p. 56). En *Las islas*, la autora comprueba una mayor complejización del tratamiento de la clase media, ya que la novela incluye tanto perspectivas de personajes externos a dicha clase como enfoques hetero-

géneos desde su interior (por un lado, perspectivas racistas, clasistas e individualistas; por otro, concepciones que reparan en la necesidad de buscar un orden social más justo).

En la segunda parte del libro, Seccia avanza en el tiempo y considera producciones literarias y poéticas del siglo XXI: aquí entran en juego los análisis de textos de Paula, Blatt y Kesselman. En ellos, busca modificaciones en el dispositivo de enunciación de la clase media. En los estilos de Paula y Blatt halla cierto movimiento totalizador e universalizante, ya que, según su perspectiva, el dispositivo borra las marcas de toda existencia clasista por fuera de la clase media. No ocurre lo mismo con la prosa de Kesselman, en que sí es posible distinguir una voz que apela a la existencia explícita de clases populares (y, por este parecido que la acerca a los autores de la primera parte, Seccia atribuye cierto carácter intempestivo a los cuentos de Kesselman —aunque, al mismo tiempo, también reivindica su originalidad a la hora de retratar procesos antes que personajes—).

Ambas partes del libro se enmarcan y contextualizan con un prólogo en que se despliegan las elecciones y disposiciones teóricas de la autora. Potente y aguda lectora, elabora un amplio marco teórico que abarca aportes de la escuela de Frankfurt, el marxismo cultural, el estructuralismo, el post-estructuralismo y la semiótica (Benjamin, Adorno, Jameson, Williams, Lévi-Strauss, Foucault, Derrida y Verón son algunas de las citas de referencia, además de Ranciére, Žižek, Butler, Ludmer, García Canclini y otras estrellas teóricas posteriores). Con estos puntales, Seccia discute ante todo con perspectivas de teoría social que han tendido a minimizar la incidencia de las clases sociales a la hora de comprender las sociedades contemporáneas (atribuye esta óptica a Ulrich Beck y François Dubet).

A su vez, en el prólogo se encarga de nominar su propia perspectiva como “sociología impresionista”, que, en principio, se configura en oposición a “una ‘sociología de los datos’ o de la observación minuciosa, registrada” (p. 26). Por la positiva, se trata de “un modo de acercamiento a ciertos acontecimientos que ocurrían en la realidad social y que, tan azarosamente como se presentaban, obligaban a pensar algo con ellos” (p. 26). Unas líneas más adelante, continúa con la descripción de sus llamativos atributos del siguiente modo: “la labor del sociólogo impresionista se presentaba como exigente y laxa a la vez: imponía una atención flotante (por eso vaga) pero también constante, siempre dispuesta a que un objeto llamara nuestra atención, nuestra curiosidad” (p. 26).

Por supuesto, ante todo saludamos la propuesta de una “sociología impresionista”, por demás fresca y justificada con soltura. Sin embargo, este modo de hacer sociología me suscita un par de reacciones adicionales, de tintes más precavidos. Por un lado, el hecho de erigirse “contra una ‘sociología de los datos’ o de la observación minuciosa” (p. 26) parecería estigmatizar tanto a los datos como a la observación sistematizada; si dedicamos apenas una cavilación

momentánea a dicha inquina, no tardaríamos en notar que *toda* elaboración teórica implica tanto una construcción de datos como una observación minuciosa; para buscar ejemplos de esto no tenemos que ir más allá del propio libro de Seccia, en que efectivamente observamos “datos” teóricos, sociológicos y literarios, así como agudas observaciones y reflexiones derivadas de un trabajo sistematizado. Por otro lado, me gustaría retomar el rasgo “azaroso” de la sociología impresionista para posar el interrogante acerca de cuán “azarosamente” alguien puede leer a Germani, Saer, Gambero, Paula, Blatt y Kesselman (no dejo de pensar que la conjunción de estas lecturas dista de una subjetividad y una forma “libres” o “espontáneas” de leer literatura y hacer sociología). Realmente pongo en duda que alguien acaso pueda escribir una tesis doctoral, devenida libro, por medio de un camino que no sea “ascético y metódico” (p. 26), rasgos de los que presuntamente escapa la sociología impresionista. Por lo tanto, a partir de estos dos comentarios (y de los precedentes), queda claro que el libro me resulta por demás interesante, reflexivo y estimulante para debatir. Lo que no me cierra de ningún modo es la categoría y la definición de la sociología impresionista, que, en mi lectura, termino por interpretar como una pose (en miras a confrontar, yo diría que, hoy en día, cualquier modalidad de la sociología debería apuntar a ser “omnívora” y nutrirse tanto de posturas “ensayísticas” como “positivistas”; cualquier posicionamiento que sostenga la existencia de tales lineamientos como opuestos, según creo, recae en una discusión trillada).

Hay tres palabras clave que reclaman una particular atención. Dos de ellas se hallan incluso presentes desde el título del libro, “literatura” y “sociedad”, mientras que la tercera está presente a lo largo de todo el texto: “dispositivo”. La primera, “literatura”, es atendida con minucia en la introducción. Al comienzo, la literatura es presentada como la principal fuente en que se basa la indagación en torno a las clases medias. Pero, pronto, la consideración de la literatura como mera fuente resulta complejizada y es descripta como “un modo específico de acción social: discute narrativas sociales, multiplica los focos de experiencia en su propio espacio textual, e incide en la producción de imágenes de vidas posibles e imposibles” (pp. 22-23). Seccia amplía las implicancias de esta definición y, además, delimita otra que rechaza: “no se considerará a la literatura como documento, fijación uno a uno de la dinámica de los acontecimientos, en tanto manifestación de un origen: el proceso histórico” (p. 23). Desde luego, esta distancia con respecto a la literatura como mera actividad de referencialidad del acontecer histórico no la despoja de su densidad reflexiva sobre el tiempo y sobre la propia historia: “en el espacio literario se efectúa una potenciación del proceso histórico, una multiplicación de sus implicancias, más que su reflejo” (p. 23). En esas mismas páginas, asimismo, se apela a otras definiciones de los fenómenos literarios: como “reloj que adelanta” (Deleuze y Guattari) y como “experiencias epistemológicas que renue-

van las formas de preguntar, traducir y trabajar con lo incomprendible o lo sorprendente” (García Canclini). Por si fuera poco, hacia el final del libro, hay una reivindicación de lo literario con énfasis en su politicidad: “[...] la literatura como puesta en movimiento de la imaginación social nos lleva [...] a preguntas cruciales para pensar el estatuto de la política y lo político hoy” (p. 172).

Las otras dos palabras, “sociedad” y “dispositivo”, reciben distintos tratamientos. Si “sociedad” parte del mismo punto que “literatura”, con una mención en el título del libro, su devenir a lo largo del texto es diferente. Ante todo, hallamos un reclamo de la autora direccionado a hacer inteligible la sociedad sin prescindencia de la categoría de clase social, al tiempo que desconfía de una mera bipartición, tal como la propone el marxismo más tradicional, entre poseedores y no poseedores de medios de producción. De modo que Seccia gestiona una concepción de sociedad que parte de un marxismo lábil y a la que añade una indeclinable convicción de que toda forma de “lo social” no puede sino constituirse a través de un sustrato discursivo (podríamos suponer que, entre todas las fuerzas en tensión que confluyen en la teoría social, la última a la que renunciaría Seccia es aquella que se reconoce a partir del giro discursivo).

La constitución de “lo social” como fenómeno discursivo nos remite a la tercera palabra clave: “dispositivo”. Frente a las perspectivas de la auto-percepción y de toda teoría social que reivindique la figura del sujeto, Seccia se inscribe en una perspectiva estructuralista, en sentido amplio, que concibe “lo social” por sobre las voluntades de sujetos individuales. De todas formas, si bien el armado teórico-semántico es muy prolijo y diáfano, acaso podríamos reclamar algo más de precisión o especificación en torno al vocablo “dispositivo”, al que intuimos que la autora inscribe sin más en una genealogía post-estructuralista (al menos “Foucault” es uno de los nombres que viene rápidamente a cuenta con dicho término, aunque no haya en el texto ninguna referencia en este sentido).

Así como postulamos la solidez general del trabajo de Seccia, creemos pertinente formular algunas críticas adicionales. Me permito señalar tres cuestiones: una institucional, una formal y otra vinculada con la formulación del estado del arte. La institucional se basa en cierta omisión relativa a que, al parecer, el libro originalmente se trató de una tesis doctoral (hecho que confirmamos con un descuido en la edición, pues en una nota al pie se nos remite a un “anexo” de la “tesis”). En este sentido, si hubiera sido efectuada con el financiamiento de una institución pública, como el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, nos preguntamos por qué no hay un (mínimo) reconocimiento formal a tal institución. En cuanto a la segunda cuestión, no resulta menor cierto descuido formal en la edición del libro (el uso indistinto de rayas y guiones como si fueran dos signos de puntuación iguales, la omisión de sangrías, algunas erratas, ciertas oraciones de sintaxis enrarecida y, por último, la susodicha

nota el pie en que, no sin enojo, descubrimos un palimpsesto de una tesis sobre la que no se nos había notificado), por lo que nos preguntamos si acaso no sería óptimo abogar por un mayor nivel de revisión de los textos y por una mejor gestión de la paciencia entre el momento de la defensa de una tesis y su ulterior publicación como libro (queda claro que es un rezongo que disemino entre la autora, su director, los jurados de la tesis y los editores). En lo atinente al estado del arte, planteo la siguiente crítica: así como el marco teórico es sumamente consistente (no solo en el prólogo, sino a lo largo de todo el libro, en las formas en que es retomado y puesto en discusión), percibo que el estado del arte de la investigación cuenta con algunas ausencias un tanto llamativas: por ejemplo, abordar la obra de Gino Germani sin citar ni dialogar en absoluto con los trabajos de Alejandro Blanco parecería un poco descuidado. En los casos de Saer y Gamerro, podríamos hacer una solicitud similar: una mayor discusión con otras interpretaciones previas. Es cierto que esta exigencia no resulta tan válida en el caso de las fuentes literarias y poéticas de la segunda parte, que, por su mayor recencia, cuentan con un menor número de trabajos críticos que se han interesado por ellas. Pero, en este caso, sí huelga aclarar que la autora se encarga de establecer un marco de discusión con otras interpretaciones en torno a la denominada Nueva narrativa argentina, ya que trae a cuenta y discute con intervenciones previas de Sarlo, Saítta y Drucaroff.

No por último, resta insistir en que estamos ante un valioso aporte que reflexiona sobre la literatura, la sociedad y la sociología de entresiglos (XX y XXI). Sobresale la pertinencia de una pregunta colectiva y generalista, en el marco de un contexto político y de una agenda académica que tienden a interrogarse por identidades de minorías y de segmentos poblacionales específicos. En tal sentido, el espíritu ambicioso de Seccia podría remitirnos a su cita inicial del trabajo de Adamovsky: así como este afirma que su libro sobre las clases medias en la Argentina interpela a todo habitante del suelo argentino, el libro de Seccia debería convocar a todo habitante del territorio sociológico y, por extensión, a todo transeúnte de las ciencias sociales y humanísticas.



SOBRE EL AUTOR

Hernán Maltz
UBA-CONICET
hermaltz@gmail.com

Doctor en Literatura y Licenciado en Sociología, ambos títulos por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como becario posdoctoral del CONICET y docente universitario. Trabaja en proyectos de investigación sobre narrativa policial argentina y sociologías de la literatura.



IMAGENES



Víctor Florido

Nació en Buenos Aires, en 1976. Estudió con Sergio Bazán. Participó en los programas Taller de experimentación escénica, Goethe Institut-Fundación Antorchas (Bs.As.), Rijksakademie van beeldende kunsten (Amsterdam); Marabunta, FNA-Conti y *Centro de investigaciones artísticas* (Bs. As); FAAP residencia de arte (São Paulo).

Expuso en Jacob Karpio, San José de Costa Rica, Galería Alberto Sendrós, Jardín Oculto y PASTO, Bs. As. y Galería Superficie, São Paulo. Participó, entre otras, en las siguientes muestras colectivas: Dixit, ArteBA; Museu de Arte Brasileira-MAB, São Paulo; Premio Braque, Muntref, Bs.As; Salón Nacional, Museo Castagnino-MACRO, Rosario; Concurso Arcos Dorados de Pintura Latinoamericana, ArteBA; Velada Santa Lucía, Maracaibo; Bienal de Arte Joven, Cuenca, Ecuador; Balance `98 Fundación Proa.

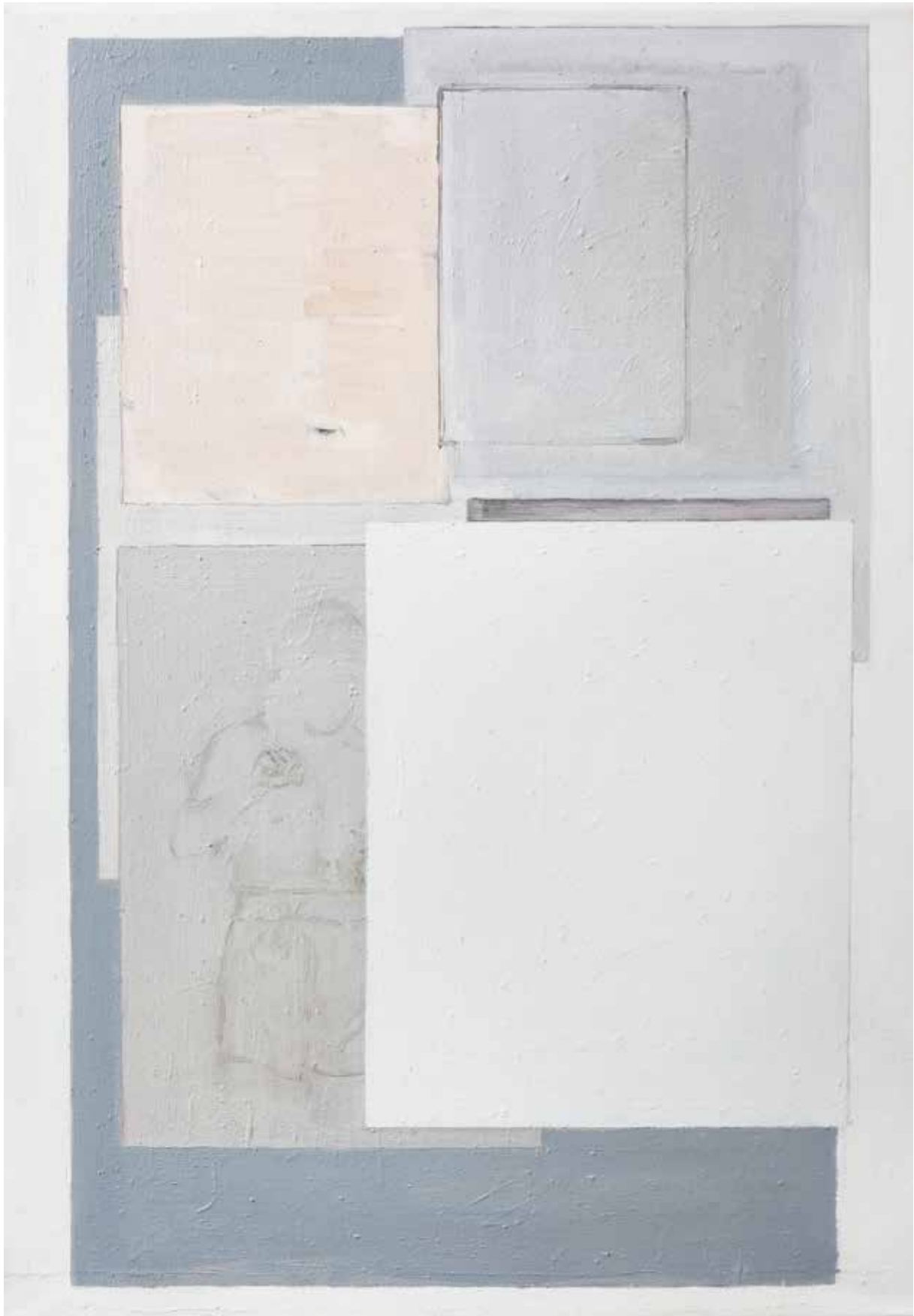
Su obra apareció en las siguientes publicaciones: Víctor Florido, pinturas 1999-2015, ed. KBB; Revista *Amarelllo*, nº21; Revista Artforum, XLIX nº 4, *Best of 2010*; Arte al día, internacional, nº 104, *Víctor Florido*; Lápiz, nº 195, *Víctor Florido*; Colección de Pintura Argentina, Ed. Bco. Velox. Vol 15: *Kuitca y su generación*; *Los noventa, parodia y memoria*; Revista BA nº 4. *El arte de los `90 en la Argentina*.

Obtuvo los premios, Estímulo FUNDAR, Salón Nacional Castagnino-MACRO, Rosario; Tercer Premio de Pintura del Salón Banco Nación; Premio Joven de pintura del Banco Central de la República Argentina; Premio Accesit, del Certamen Iberoamericano de Pintura, Museo Nacional de Bellas Artes.

Las siguientes colecciones tienen obra suya en el acervo: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, Museu de Arte Brasileira-MAB, FRAC Aquitaine, Museo Franklin Rawson, Museo Emilio Caraffa, Banco Supervielle, Banco Nación Argentina, BCRA, Fundación Aerolíneas Argentinas.



Rosa, 198 x 153 cm. óleo sobre tela 2019/20



Boxeador, 87 x 60 cm. Óleo sobre tela, 2019



Rosa, 198 x 153 cm. óleo sobre tela 2019/20



Cama, 90 x 70 cm. Óleo sobre tela, 2016



Habitaciones contiguas nº2 198 x 153 cm. óleo sobre tela. 2019



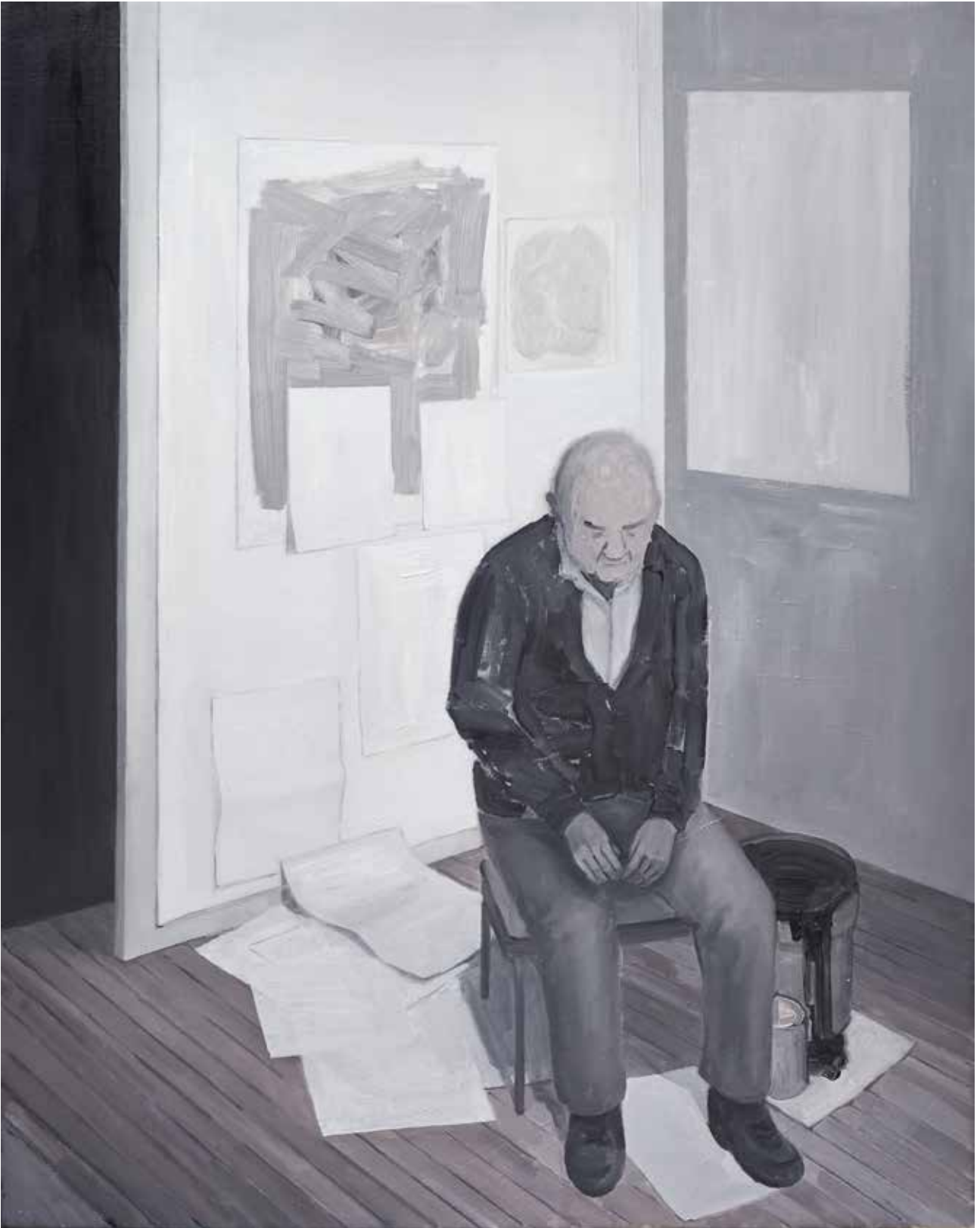
Pasillo, 198 x 153 cm. óleo sobre tela. 2017/2018



Taller Nº2, 175 x 172 cm. óleo sobre tela. 2017/2018



Silla, 120 x 95 cm. Óleo sobre tela, 2018



Negro, 104 x 82 cm. Óleo sobre tela, 2017



Pintor, 61 x 70 cm. Óleo sobre tela, 2016



Retrato nº2, 50 x 40 cm. Óleo sobre tela, 2013



Autorretrato nº 2, 120 x 95 cm. Óleo sobre tela, 2016



Durmientes, 185 x 175 cm. Óleo sobre tela, 2010



Fotos, 46 x 46 cm. Óleo sobre tela, 2010



DIFERENCIA(S)
revista de teoría social contemporánea

EDITADA POR:



**GRUPO DE ESTUDIO SOBRE ESTRUCTURALISMO
Y POSTESTRUCTURALISMO**

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES GINO GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES