



DIFERENCIA(S)

revista de teoría social contemporánea

PANORAMAS DE LA TEORÍA SOCIAL II

Año 8 / Número 14 / Junio 2022





DIFERENCIA(S)
revista de teoría social contemporánea

**PANORAMAS DE LA TEORÍA
SOCIAL II**

AÑO 8 / N° 14 / JUNIO 2022 / ARGENTINA



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.

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

MARTÍN MONSALVE Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO.

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

ALEXIS GROS Friedrich-Schiller-Universität Jena y Conicet.

AZUL SOFÍA BALMACEDA Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

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

AGUSTINA BELÉN AGÜERO Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

JOÃO PEDRO MARTINS PINHEIRO Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul / Drew University

MARTÍN PASZTETNIK 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

TEXTOS

- Comunidad y normatividad en las ciencias sociales y humanas** 11
Niall Bond
- Aportes de Cornelius Castoriadis para la indagación de los imaginarios sociales en psicología** 33
María Manuela Kreis, Agustina María Edna D'Agostino y Débora Tajer
- La etnografía y la observación participante frente al estudio de asociaciones entre humanos y no humanos** 55
Rolando Silla
- Crítica y dialéctica. Horacio González y la dialéctica hegeliana** 75
Juan Pablo de Nicola
- Desafíos cruzados para las perspectivas de gubernamentalidad y gobernanza en el estudio de las redes políticas** 91
Sebastián Goinheix
- Teatro argentino y comunidades estético/políticas. Formas de narrar el pasado reciente en dos obras** 113
Maximiliano Ignacio de la Puente
- Utopía y religión: la construcción social de lo-trascendente** 135
Guillem Compte Nunes

DOSSIER GRÁFICO

Artemio Rodríguez 164



TEXTOS



COMUNIDAD Y NORMATIVIDAD EN LAS CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS

*COMMUNITY AND NORMATIVITY IN THE
SOCIAL AND HUMAN SCIENCES*

AUTOR

Niall Bond

IHRIM Universidad Lyon 2,
Asociado al Department of Sociology, Faculty
of Humanities, University of Johannesburg SA

Cómo citar este artículo:

Bond, N. (2022). Comunidad y normatividad en las ciencias sociales y humanas. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 14, 11-30.

Artículo

Recibido: 04/05/2022

Aprobado: 07/07/2022

RESUMEN

Intentamos mostrar cómo una normatividad de la comunidad estaba en la base de la distinción entre comunidad y sociedad desarrollada por el fundador de la sociología alemana moderna, Ferdinand Tönnies, cómo la "sociedad civil" tiene su propio conjunto de normas contrarias a las de la "comunidad", y que esta normatividad fue oscurecida por el compromiso ostensible de los fundadores de la sociología alemana con la neutralidad de valores. Estos supuestos normativos subyacen a afirmaciones controvertidas de supuestos hechos que indican la dirección ascendente o descendente de los grupos humanos. Una teleología es la suposición de que los seres humanos cuando interactúan tienden a la paz, y otra es que hay un amplio movimiento de la comunidad a la sociedad, lo que implica dos narrativas diferentes: el ascenso de las libertades individuales y el declive del amor. Un punto que se pasa por alto en estas narrativas es la libertad de amar.

PALABRAS CLAVE: COMUNIDAD; SOCIEDAD CIVIL; NEUTRALIDAD DE VALORES; TELEOLOGÍA.

ABSTRACT

We seek to show how a normativity of community was at the basis of the distinction between community and society developed by the founder of modern German sociology, Ferdinand Tönnies, and how "civil society" has developed its own set of norms contrary to those of "community"; the normativity of community was obscured by the ostensible commitment of the founders of German sociology to value neutrality. These normative assumptions underlie controversial assertions of would-be facts indicating the ascending or descending developments of human groups. One teleology is the assumption that when interacting humans tend towards peace, and another is that there is a broad movement from community to society, implying two opposed narratives: the rise of individual freedoms and the decline of love. A point missed out in these narratives is the freedom to love.

KEYWORDS: COMMUNITY; CIVIL SOCIETY; VALUE NEUTRALITY; TELEOLOGY.

R

G. Collingwood (*Speculum Mentis*, 1924) afirma que el pensamiento “existe para la acción”. ¿En qué medida se puede decir que el concepto de “comunidad” existe para actuar? ¿En qué medida implica juicios de valor que nos incitarían a actuar de una u otra forma? Para Friedrich Nietzsche, cada palabra es un prejuicio (“*jedes Wort ein Vorurteil*”). En diferentes idiomas, el léxico de la comunidad puede comprender varios significados y varios prejuicios. La consecuencia de la historia política de estos idiomas es que los términos tienen contornos y asociaciones diferentes; mientras un escritor del idioma inglés ve en el concepto de la comunidad una asociación siempre positiva (Bauman), los hablantes del francés están familiarizados con las asociaciones negativas del término *communautarisme*, por ejemplo (Macé-Scaron, 2001). Propongo aquí un análisis de las asociaciones y los juicios de valor en el pensamiento fundacional sobre la comunidad del autor de habla alemana Ferdinand Tönnies¹ —autor cuyo pensamiento ha sido tratado en una síntesis magistral por Daniel Alvaro de la Universidad de Buenos Aires (Alvaro, 2015)². Esta síntesis constituye en cierta medida el trasfondo de nuestras propias reflexiones sobre la comunidad. Propongo un análisis de la fuerza axiológica de este concepto en un idioma más o menos lejano de algunas polémicas sobre Tönnies. Para adoptar una expresión acuñada por Gisèle Sapiro, tanto la comunidad como la sociedad en el pensamiento de Tönnies pueden interpretarse como operadores axiológicos.

Estas polémicas han dificultado una discusión serena sobre la normatividad de la dicotomía conceptual de Tönnies, a pesar de que Émile Durkheim resumiera la obra como “ideológica” (Durkheim, 1888), de que Theodor Geiger utilizara la expresión “pathos metafísico” para resumir los escritos de Tönnies en 1955 y de que Leopold von Wiese resumiera a Tönnies como “moralista alemán” en la misma publicación. Gracias a una cierta distancia cultural, podemos confirmar aquí que un científico tiene el derecho de defender sus propios valores, aunque consideremos que esos valores pueden ser reflexivos y distinguirse de los hechos, o que el mal uso o el uso atroz de un concepto (y aquí estamos claramente en el ámbito de los juicios de valor) no implica que los usuarios anteriores del concepto hubieran tenido que aceptar las consecuencias extraídas por otros del concepto ni significa que el concepto haya sido mancillado.

En primer lugar, Tönnies opinaba que su obra era estrictamente neutral desde el punto de vista axiológico. Por ello, aludiré al debate sobre la objetividad en el que participó, especialmente en la Sociedad Alemana de Sociología. En segundo lugar, Tönnies se negaba a reconocer que sus pronósticos sobre el declive de lo que él denominaba “comunidad” en el curso de la historia justificaban la atribución de pesimista. Para él, el pesimismo era como un defecto moral, y se negaba a ser manchado con esa brocha. En tercer lugar, la asociación de la palabra *Gemeinschaft* (comunidad) con la ideología nacionalsocialista ha hecho que toda alusión a favor de la “comunidad” y en contra de la “sociedad” (que tan claramente

¹ La biografía más completa de Ferdinand Tönnies en lengua española fue escrita por Ana Isabel Erdozain (2015).

² Gracias a Daniel Álvaro por su ayuda en la formulación del presente artículo y al equipo de Pablo Marinis y Eduardo Weisz de la Universidad de Buenos Aires por la invitación a elaborar mis reflexiones sobre la comunidad en diciembre de 2019. Agradezco especialmente al Instituto de Estudios Avanzados Käte Hamburger Kolleg Law as Culture de Bonn por una estancia en 2021.

aparece en los escritos de Tönnies y que se señala en la exégesis de Alvaro) sea muy emotiva, especialmente en el contexto alemán. La redefinición más portentosa de Tönnies de "*Gemeinschaft*" se produjo con la publicación en 1887 de *Gemeinschaft und Gesellschaft*. La acusación de una amalgama de hechos y juicios de valor deviene en sí misma un juicio de valor cuando se decide excluir este tipo de juicios de las ciencias humanas en el momento de la fundación de la Sociedad Alemana de Sociología alrededor de 1909. Y es cuestionable que algún escrito haya pasado realmente la prueba. Por último, la exitosa apropiación del término *Gemeinschaft* por parte de los nacionalsocialistas se produjo mucho más tarde, arrojando una larga sombra sobre el término, que exige un análisis perspicaz.

SOBRE LA NORMATIVIDAD EN LAS CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS

Las ciencias sociales y humanas han aportado conceptos o tipos ideales que pretenden describir las realidades sociales a las que los seres humanos dan sentido, a menudo con la intención de la objetividad o la "neutralidad de valores". Sin embargo, estos conceptos a menudo albergan implícitamente juicios de valor, hasta el punto de que se ha sugerido que la disociación de un descriptor objetivo y la valoración positiva o negativa de un fenómeno puede ser imposible. La "comunidad" como descriptor en las ciencias sociales y humanas, especialmente en su oposición a la "sociedad", es un ejemplo especialmente llamativo. Esta dicotomía conceptual se encuentra presente en todos los idiomas del coloquio en línea del que salió este artículo, y también en el idioma alemán, donde la oposición entre comunidad y sociedad inspiró a algunos de los teóricos sociales más importantes del canon.

Posiblemente en ningún momento, en ningún lugar y en ninguna disciplina los académicos han sido tan conscientes de los juicios de valor y de la necesidad de evitarlos como en la sociología en Alemania en la época de su fundación, alrededor de 1909. La neutralidad de valores había sido defendida por Max Weber, cuyo ejemplo carismático indujo a sus contemporáneos a suscribir a la objetividad. La concepción de Max Weber sobre la "objetividad" en las ciencias humanas puede resumirse en el mandato de mantener una separación entre la presentación de los hechos y los juicios de valor. Y este mandato de "neutralidad valorativa" fue tomado totalmente en serio por los académicos que se dedicaban con pasión a causas sociales o políticas. En este artículo me propongo investigar las implicaciones normativas del término "comunidad" o "*Gemeinschaft*" en el pensamiento de Ferdinand Tönnies.

La normatividad está en el centro de ciertas ciencias; de ahí que Max Weber se refiriera al campo del "derecho" como una "ciencia dogmática", en la medida en que, al igual que la teología, deduce corolarios del dogma, que, sin embargo, se fundamenta en la observación empírica. La relación de las ciencias sociales o humanas con la normatividad es compleja, en la medida en que los seres humanos son estudiados casi siempre en relación con las normas que producen, generan, cultivan o revalorizan y abandonan, a veces sobre la base de nuevos fundamentos empíricos. Cuando los estudiosos trabajan, pueden

distanciarse lo suficiente de sus jerarquías de valor para absorber y evaluar el pensamiento de los demás. A menudo permanecen comprometidos con causas políticas, sociales y económicas o con sistemas ideológicos. Este fue el caso de los economistas o filósofos que, en su mayoría, fundaron la sociología alemana en las primeras décadas del siglo XX. Sin embargo, la pasión con la que Max Weber defendió la neutralidad axiológica surgió del reconocimiento de que estaba rodeado de investigadores que en sus enseñanzas y escritos creaban una confusión de hechos y valores, a menudo desgranando hechos para establecer una autoridad con la que luego pretendían imponer juicios de valor.

Max Weber partió de la premisa de que los valores últimos con los que nos comprometemos y deberíamos comprometernos con pasión son necesariamente irracionales, imposibles de demostrar. Su lectura de Nietzsche le permitió defender lo que puede denominarse *Wertedezisionismus*, el decisionismo axiológico. Este punto de vista exige que la personalidad sepa a qué demonios está sirviendo, al tiempo que afirma que es imposible que la ciencia tome una decisión sobre a qué demonios merece la pena servir. Paul Feyerabend, por su parte, ha sostenido que los intentos de separar los hechos y los valores dentro del trabajo de un investigador son imposibles. Creo que podemos reconocer que utilizar la expresión hechos y valores es hacer la distinción. De forma más convincente para nosotros, Hilary Putnam observa que algunos conceptos incluyen tanto hechos como valores. Aquí, nuestro argumento es que el concepto de comunidad es un concepto de este tipo. Por otra parte, la intersubjetividad del término se detiene en los valores defendidos al utilizar el concepto. Regularmente, las configuraciones concebidas por sus portadores como “comunidad” son descartadas por otros como incompatibles con las premisas metafísicas de la “comunidad”. Este es el caso típico cuando los bastiones del tradicionalismo se enfrentan a las comunidades de los desviados. Y aquí es donde debe comenzar una deconstrucción del concepto de comunidad en su potencial normativo, tanto bueno como malo.

NEUTRALIDAD AXIOLÓGICA

La Sociedad Alemana de Sociología fue fundada el 30 de enero de 1909 por 39 científicos en Berlín por iniciativa de Georg Simmel y Rudolf Goldscheid. El propio Simmel, a pesar de una cierta deuda con Tönnies en su análisis inicialmente mecanicista de la determinación cuantitativa del grupo social, se sentía el único miembro de su disciplina que se dedicaba a la sociología formal, lo que propiciaba un sentimiento de soledad y una intersubjetividad ausente. Ferdinand Tönnies fue elegido primer presidente de la naciente organización. Max Weber participó en la fundación del grupo, pero debido a la disputa sobre la neutralidad axiológica se retiró como tesorero el 1 de enero de 1911 y dimitió de la Sociedad en 1914. Había depositado grandes esperanzas en la Sociedad en lo que respecta a la investigación empírica y la estadística, para las que la *Heidelberger Akademie der Wissenschaften* no sería de ninguna utilidad (Lepsius, 2010: 11). Promovió y luego retiró un gran estudio sobre la prensa escrita. A continuación, trató de crear una sociología de los clubes o asociaciones para captar lo que hay entre las autoridades políticas y eclesiásticas, por un lado, y la comunidad natural de la familia, por otro. Para el primer congreso de la

Sociedad, todos los miembros de la junta directiva o *Vorstand* —Tönnies, Sombart, Simmel, Weber (el tesorero)— fueron programados como ponentes, y Weber reclutó y consiguió un delicado equilibrio entre los ponentes. Sin embargo, las exigencias de neutralidad valorativa, recogidas en los estatutos, acabaron provocando la dimisión de Weber. Los debates del primer congreso se interrumpieron por la cuestión de la comprensión del principio de neutralidad valorativa por parte de Hermann Kantorowicz. Tönnies, como presidente, le interrumpió señalando el artículo 1 de los estatutos, en el que se afirmaba que la Sociedad “rechaza la representación de objetivos prácticos (éticos, religiosos, políticos, estéticos, etc.)”. Kantorowicz quería saber si se podía preguntar si una determinada interpretación de la ciencia era correcta o no. (*Verhandlungen* 1911: 330s.) En una carta a Tönnies, Weber criticó la interrupción de la exposición de Kantorowicz por parte de aquel, señalando que Tönnies había estado "cansado y, por lo tanto, nervioso" y que la asamblea no estaba adecuadamente orientada en cuanto al significado de "juicio de valor". (Weber, 1994: 654). Escribió a Franz Eulenberg que la presidencia de Tönnies era "totalmente inepta" y que había interrumpido a los oradores como un "maestro de escuela". Refiriéndose a Tönnies, Simmel y Sombart como un "salón de los rechazados", ya que no eran profesores titulares, Weber señaló que la Sociedad no atraería ni miembros ni financiación. Dimitió del *Vorstand*. Y aunque Weber participó activamente en el segundo Congreso de la Sociedad en 1912, dedicado a la Nación, la nacionalidad y el *Vaterland*, insistiendo en una interpretación del *Volk* como *Demos* y no como *Ethnos*, perdió el interés por la Sociedad. Marianne Weber (1984: 429 ss.) señaló que, si bien Max Weber había esperado encontrar un lugar para el trabajo y la discusión científica sin valores, "ninguno de estos señores puede dejar de molestarnos con sus valoraciones subjetivas infinitamente indiferentes", y que deberían limitarse a mantenerlas para sí mismos. Weber estaba "harto de presentarse como un Don Quijote de un principio supuestamente impracticable, creando 'escenas' embarazosas". (Marianne Weber, 1984: 429f., citado Lepsius, 2010: 16-18).

Al analizar la relación entre Tönnies y Weber, hemos llegado a la conclusión de que mientras Tönnies estaba convencido de que sus conclusiones eran objetivas, lo que realmente quería decir era que sus propios juicios de valor eran los juicios justos. Cuando, en su primera reseña de la obra de Tönnies *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Emile Durkheim escribió que la obra era "ideológica", suponemos que se refería a que la discusión de Tönnies sobre los hechos estaba empañada por juicios de valor (Durkheim, 1888). Las dificultades de Weber en la Sociedad expresaban su conciencia de que ninguno de los otros fundadores de la Sociedad, y en particular Tönnies, había comprendido plenamente las implicaciones de la neutralidad axiológica para Weber. En un momento de frivolidad durante una de las reuniones de la Sociedad, Max Weber había calificado un fenómeno de "magnífico" (*großartig*), Tönnies como presidente le interrumpió, y Weber respondió inmediatamente: "sí, ya sé que es un juicio de valor y lo retiro", para regocijo de la asamblea (*Verhandlungen*).

LAS JERARQUÍAS DE LA COMUNIDAD EN LA SOCIOLOGÍA DE FERDINAND TÖNNIES

Uno de los aspectos más sorprendentes del pensamiento de Ferdinand Tönnies es que su impresionante construcción arquitectónica de conceptos abstractos alberga una lista igualmente impresionante de categorías que, por su propia naturaleza, se consideran comunitarias o societarias. Los extremos más evidentes son la relación de la madre con su descendencia como esencia de la comunidad, y la sociedad anónima como esencia de la sociedad. Me vienen a la mente dos influencias: la influencia de Arthur Schopenhauer en la concepción de Tönnies de que la racionalidad reside principalmente en el propósito egoísta en detrimento de la compasión, y la comprensión de Karl Marx sobre las limitaciones objetivas de los empresarios capitalistas para perseguir márgenes de beneficio a costa de los trabajadores. Tönnies describió a Marx como el pensador "*denkwürdigster*". Mientras que la búsqueda de la felicidad (la reformulación de Thomas Jefferson) se confunde en *Gemeinschaft und Gesellschaft* con la búsqueda de la propiedad (la formulación original de John Locke), Tönnies está convencido de que la búsqueda sólo conducirá a la frustración y la injusticia, ya que la distribución de la riqueza en la sociedad materialmente desigual depende de la suerte (Bond, 2017). Si miramos hacia adelante a través de la biografía posterior de Tönnies, después de la publicación de *Gemeinschaft und Gesellschaft* en 1887, varias opciones tienen sentido. Tenía sentido que Tönnies apoyara al movimiento obrero en la década de 1890, y tenía sentido psicológico que lo hiciera para enfrentarse a los Hohenzollern tras la promulgación de una legislación censora contra los socialdemócratas, sobre todo porque el ominoso ministro de cultura Friedrich Althoff le frenaba profesionalmente. En estas circunstancias, se unió a la comunidad de los oprimidos, de las clases oprimidas. Para Tönnies tenía mucho sentido defender la neutralidad axiológica alrededor de 1909, porque era un amigo devoto de Max Weber y, quizás aún más, porque era un individuo obstinado que estaba convencido de que sus valores eran objetivamente correctos y los de cualquiera con el que no pudiera coincidir, objetivamente erróneos (Bond, 2012). Parece evidente que no entendía realmente por qué Weber le daba tanta importancia a la neutralidad de los valores. Aunque las reflexiones de Georg Simmel pueden considerarse más equilibradas y abiertas que las de Tönnies, Max Weber también incluyó a Simmel entre los que no podían evitar hacer juicios de valor.

Sin embargo, también tenía sentido que, en 1914, en un momento en el que era cortejado por el poder en la persona del canciller imperial Theobald von Bethmann-Hollweg, Tönnies se uniera a la causa nacional y defendiera el honor de una nación que estaba siendo mancillada en los intercambios sobre qué nación era la culpable del estallido de la Primera Guerra Mundial. Esta normatividad nacionalista, que por cierto era compartida en diversos matices por Simmel y Weber, y al otro lado de la frontera por Emile Durkheim, provocó una ruptura en los intercambios académicos internacionales en el campo de la sociología, que sin embargo había florecido desde la década de 1890. Un término muy utilizado en la época, y más tarde, durante la República de Weimar, por todos los partidos políticos, salvo los comunistas, era "*Volksgemeinschaft*" o comunidad del pueblo, un término que más tarde sería tomado por los nazis, mientras que los Pétainistes y los Gaullistes se disputarían la

legitimidad de representar a la comunidad nacional en Francia. Sea como fuere, Tönnies fue uno de los eruditos que reinició los intercambios a favor de un acercamiento germano-francés en lo político y también en lo académico. A lo largo de su vida, puede contarse más fácilmente entre los internacionalistas que entre los nacionalistas. No se sentía del todo cómodo con el floreciente Estado nacional como sede de la comunidad, y en lo político era más propenso a asociar la comunidad a causas locales, herencia de su amistad con Theodor Storm (Bond, 2011a). Y a medida que crecía su compromiso con la socialdemocracia, también lo hacía su internacionalismo. También lo hizo su rechazo al nacionalsocialismo y su apoyo, por ejemplo, a la exiliada Escuela de Frankfurt, que uno de sus estudiantes de doctorado habría de dirigir antes de su prematura muerte. A pesar de algunos valores aparentemente conservadores que hicieron que sus escritos fueran del agrado de la derecha e incluso de la extrema derecha, Tönnies era políticamente de izquierdas y fue castigado por la dictadura debido a su valiente resistencia al nacionalsocialismo.

LAS RAÍCES DE LA SOCIOLOGÍA DE FERDINAND TÖNNIES

Nuestras evaluaciones de las comunidades y su respectiva dignidad están determinadas, entre otras cosas, por la experiencia vital. En otro lugar, hemos reflexionado sobre las grandes narrativas teleológicas del siglo XIX, las filosofías de la historia que surgieron a partir de los esbozos de las obras de Adam Ferguson (1867) y Johann Gottfried Herder y Adam Smith (1776), y marcaron un siglo, desde *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806) de Johann Gottlieb Fichte hasta *Gemeinschaft und Gesellschaft* de Ferdinand Tönnies, pasando por las narraciones positivistas de *Cours de philosophie positive* (1830-1842) de Isidore Marie Auguste François Xavier Comte, el *Manifiesto del Partido Comunista* de Karl Marx y Friedrich Engels de 1848, la obra optimista *Genossenschaftsrecht* (1868) de Otto Friedrich von Gierke, y *The Study of Sociology* (1873) de Herbert Spencer. Estas filosofías, con sus narraciones de ascenso o descenso, reflejan la voluntad de conocer el porvenir incognoscible. La experiencia vital de Tönnies puede haberse reflejado en su filosofía pesimista de la historia, esto es, en su narrativa del declive de la comunidad. Me gustaría sugerir una lectura detenida no sólo del acervo de ideas que se encontraba en los escritos de sus contemporáneos, sino también de su vida y sus cartas, para establecer qué decepciones humanas le llevaron a concluir que las relaciones de amor más ardientes se enfriarían un día como en un proceso natural, y posiblemente a buscar consuelo en esta certeza. Marcó una cierta pauta para las discusiones sobre la comunidad en la filosofía, como puede deducirse del título de *La communauté désœuvrée* de Jean-Luc Nancy, aunque en la generación de Hans Freyer, que nació más o menos en la época en que se publicó *Gemeinschaft und Gesellschaft*, había quienes esperaban que, tras la supresión de la *Gemeinschaft* por la *Gesellschaft*, ésta fuera superada por el *Volk* (Freyer 1931). Sospecho que la "neurobiología interpersonal", tal y como la ha desarrollado Daniel J. Siegel (2010), concebida en la interfaz de, entre otras cosas, la sociología, la antropología y la neurociencia, podría establecer si efectivamente existen trayectorias unilineales de la recesión de aquellas hormonas implicadas en la generación de relaciones de confianza, quizá el componente más importante de la comunidad. Tönnies, con sus preocupaciones

sobre la unidad de las ciencias naturales y las ciencias de la mente, de las *Geisteswissenschaften* en contraposición a las *Kulturwissenschaften*, puede haber encontrado atractiva la propuesta de que la confianza como función del cerebro fuera cuantificada y convertida en algo reificado. Al fin y al cabo, donó su cerebro al neurólogo Oscar Vogt (1870-1959), que procedía de su ciudad natal, Husum, y trataba de establecer vínculos entre la morfología del cerebro y los rasgos del carácter. Por mucho que vacilara en cuanto a la unilinealidad del desarrollo de la *Gemeinschaft* a la *Gesellschaft*, estaba apegado a esta posición, que le confería el estatus de aquel que conoce o sabe (como se desprende del sutil análisis de Alexander Wierzock sobre las comunidades en las que Tönnies creó un delicado equilibrio entre el mundo académico y su vida familiar) (Wierzock, 2018).

Las raíces materiales de los seres humanos como actores sociales y morales en la economía, y más profundamente en el cerebro y el sistema nervioso, preocupaban a Tönnies, a quien un maestro de escuela le había dicho de niño que estaba destinado a convertirse en profesor de ética. En una historia alemana de la literatura, la entrada de Tönnies es "Tönnies, Ferdinand, Ethiker" (Bartels, 1919: 716) (Wierzock, 2022). ¿Coincide esta clasificación de Tönnies con el papel de Tönnies en el establecimiento de las ciencias sociales empíricas axiológicamente neutras? En dos sentidos, sí. La moralidad en las relaciones humanas es un fenómeno que existe y puede ser estudiado sin prejuicios morales. Este es, de hecho, uno de los puntos de partida de la metafísica schopenhaueriana. Además, me inclino por mantener la exigencia de la neutralidad axiológica defendida por Tönnies, Weber, Sombart y Simmel para comprender y analizar mejor el pensamiento y el compromiso social y político y, eventualmente, la iluminadora inconsecuencia de los padres fundadores de la sociología alemana, incluido Max Weber. Las *Geisteswissenschaften*, tal y como surgieron a finales del siglo XIX, fueron en primer lugar la traducción de Theodor Gomperz de las "*moral sciences*", las "Ciencias Morales" de John Stuart Mill. Las ciencias morales, la filosofía moral y la metafísica son fuentes de las ciencias empíricas, y nos corresponde ser conscientes de ello para cuestionar sus supuestos metafísicos y no perder de vista que somos seres morales y moralmente sentenciosos.

Al repasar la sociología de Tönnies, nos llaman la atención varias raíces en la reflexión de la filosofía y las ciencias humanas: el derecho en la tradición inglesa de Thomas Hobbes y John Locke, pero también en la tradición de Savigny o de Otto von Guericke; la economía como campo de batalla en el que los supuestos de Adam Smith fueron combatidos por Adam Müller y los románticos, o en el que Marx nos instó a sacar conclusiones menos pesimistas del análisis despiadado de David Ricardo; pero sobre todo, la filosofía moral, y diversas aportaciones desde Jakob Böhme a Arthur Schopenhauer pasando por Schelling, desde Benedict Spinoza a Friedrich Nietzsche pasando por Arthur Schopenhauer. Podemos considerar la hipótesis de Carl Schmitt en *Teología política* de que nuestros conceptos de lo político (y forzosamente de lo económico, estrechamente relacionado) se derivan en última instancia de lo teológico o lo moral. Y es en las moralidades y normatividades paralelas y opuestas donde podemos encontrar la clave de la unidad de la "síntesis creativa" de Ferdinand Tönnies, y por consiguiente en la extensión de la filosofía moral a lo político y lo

económico. Tönnies fue un maestro de la ética, y cuenta que uno de sus antecedentes magistrales fue Spinoza.

ÉTICA Y POLÍTICA

En su exégesis juvenil de la filosofía moderna temprana, Tönnies exploró la relación entre la psicología y la ética en la estela de Spinoza. La influencia de Spinoza sobre Tönnies no puede ser tratada aquí con suficiente amplitud. En todo caso, la fuente más evidente de orientación normativa para Tönnies en las comunidades fue Thomas Hobbes. Al igual que Baruch Spinoza (1632-1677), cuya *Ética* fue publicada póstumamente en el año de su muerte, Thomas Hobbes (1588-1679) analizó la relación de las pasiones y la razón. Su razonamiento precedió al de Spinoza, y la relación de la comunidad, más concretamente del soberano de la comunidad, desempeña un papel central en la determinación de las normas y la elaboración de las doctrinas religiosas. En su temprana exégesis de la obra de Thomas Hobbes de 1879, años antes de que su terminología "definitiva" hubiera cuajado -¿pero acaso alguna terminología es definitiva?- Tönnies tradujo el término "*Commonwealth*" de Hobbes como *Gemeinschaft*. La *Gemeinschaft* es el *Commonwealth*, el Estado, esa instancia a la que todos los individuos están sometidos como instancia que dicta la sumisión, una instancia de comunidad frente a la que el individuo humano, con su fragilidad y sus escasas pasiones y apetitos se acobarda. La normatividad se deduce de las necesidades humanas. En el "estado de naturaleza", es decir, en ausencia de la instancia normativa central de gobierno, de una *Commonwealth* o Leviatán, cada hombre tendría derecho a todas las cosas, de ahí la inevitable guerra de todos contra todos, "*bellum omnium contra omnes*". La consecuencia de esta lucha individual por todas las cosas basada en las pasiones concupiscentes de los individuos, exacerbadas por las pasiones irascibles desencadenadas por una cualidad exclusivamente humana, la vanidad, condujo a un estado de "miedo continuo y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre, solitaria, pobre, desagradable, bruta y corta" (Leviatán, capítulo XIII). Siendo la vida y la comodidad de los individuos el punto de partida de la jerarquía de valores de Hobbes, había que acabar con esta condición natural, y se acabó con un pacto social: la disposición de todos los individuos a someterse a la *Commonwealth* (traducida por Tönnies como *Gemeinschaft*). No es el amor al soberano lo que dicta la sumisión del individuo. El derecho natural moderno presumía de suplantar al derecho natural medieval al proceder a partir de observaciones y deducciones empíricas sobre el comportamiento humano como algo que revelaba la naturaleza humana. Tönnies describe con precisión el sistema materialista de Hobbes presentando a los hombres como lobos, simplemente porque el deseo de apuntalar lo ya conquistado o adquirido lleva a los individuos a tener un apetito ilimitado o pasiones concupiscentes, mientras que la comparación con uno mismo lleva a los individuos naturalmente vanidosos a pasiones irascibles aún más violentas. La igualdad de los individuos en el orden superior no está dictada por el amor igualitario del creador, sino por la capacidad de esos individuos de matarse unos a otros. Si bien los humanos presentan el vicio de la vanidad, único en el reino animal, también disponen de una racionalidad que les permite comunicarse y formar

un pacto para poner fin a la matanza de unos a otros confiriendo el poder sobre la vida y la muerte a un único soberano a la cabeza de la *Commonwealth*.

La coexistencia pacífica está en la cima de la jerarquía de valores conscientes de Hobbes, y también de Tönnies. En sus primeros escritos de 1879 (Tönnies, 1879), Tönnies opone la *Gemeinschaft/ Commonwealth*, el Estado de Hobbes, la paz asegurada por la amenaza de la violencia, por un lado, y la *Gesellschaft/ sociedad política o civil* tal y como la concibe John Locke, en la que la paz está asegurada por los individuos que se dan cuenta de que pueden promover mejor sus propios intereses mediante la cooperación. En su Habilitación, Tönnies opuso los extremos lógicos "*bellum omnium contre omnes*", la guerra de todos contra todos, como un extremo, y "*Zum Ewigen Frieden*" o paz eterna, de Immanuel Kant, como otro extremo. La paz, que Tönnies identificó con la vida social, está tan arriba en la jerarquía de valores de Tönnies que sólo las relaciones pacíficas se califican como relaciones sociales y, en consecuencia, como relaciones que pueden ser aprehendidas por la sociología; todas las relaciones conflictivas, desde el punto de vista de la sociología, son patológicas y deben ser tratadas como "materia no organizada" por la "psicología social". Así, el punto de partida de la jerarquía de valores de Tönnies es el de la paz social en interés de los individuos. Y el supuesto subyacente de la teoría "liberal", tal como surgió de la argumentación de Hobbes sobre los orígenes del Estado y fue desarrollada posteriormente por John Locke, es que los individuos que persiguen sus propios intereses son fundamentalmente indiferentes a los intereses de los demás.

Como hemos expuesto en otro lugar (Bond, 2021), en su juventud Tönnies desarrolló dos filosofías de la historia distintas e incluso opuestas utilizando las nociones de *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*. La primera se inspiraba en el *whiggery*, en la teoría liberal, y suponía que todo el desarrollo social pasaba de la *Gemeinschaft*, como la *Commonwealth*, es decir, el violento Estado monárquico absolutista, a la *Gesellschaft*, es decir, la sociedad política de Locke, en la que los seres humanos se liberan del yugo del dominio absolutista para desarrollar vínculos mutuamente beneficiosos en libertad. Esta alabanza de la sociedad civil se desarrolló posteriormente, sobre todo en la obra de Adam Smith *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*, en la que la división del trabajo es la base de la prosperidad individual. Según esta lectura de la sociedad, es la interdependencia de los individuos especializados la que actúa como pegamento de la sociedad y asegura la paz social. En su *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, Adam Ferguson rastrea lo que él considera la aparición de las "naciones pulidas" a partir de las "naciones rudas", lo que corresponde en la visión de Tönnies de 1879 a la aparición de la *Gesellschaft* a partir de la *Gemeinschaft*. Más adelante, en el siglo XIX, un contemporáneo de Tönnies, Herbert Spencer, contrapuso las "sociedades militares" y las "industriales", las primeras basadas en la coerción y las segundas en la cooperación, y las segundas emergen de las primeras como la *Gesellschaft* emerge de la *Gemeinschaft*. El lubricante que reduce la fricción en las sociedades comerciales modernas o, como metáfora alternativa, el pegamento que mantiene unida a la sociedad moderna, puede resumirse en el dinero. La legitimidad del orden social viene determinada por el grado de consecución de la comodidad y las ambiciones de los individuos. La idea de una ascendencia de lo pulido sobre lo grosero,

de la cooperación sobre la coerción puede yuxtaponerse a las narrativas pesimistas de la decadencia presagiadas por Jean-Jacques Rousseau (1754), en particular a los románticos alemanes como Novalis, Fichte, Müller y Schelling, y a las críticas más portentosas de la sociedad moderna provocadas por las crisis que desarrollaron Auguste Comte, Karl Marx y Friedrich Nietzsche. El giro general de la intelectualidad alemana hacia el pesimismo endémico fue constatado por Wilhelm Windelband en *Pessimismus und Wissenschaft* de 1876, es decir, más de una década antes de la aparición de la obra pesimista de Tönnies.

ECONOMÍA Y FILOSOFÍA MORAL

En el corazón de la ética de la visión *whig* del mundo encontramos la acogida pragmática del interés propio, que desde la obra de Jeremy Bentham (1748-1832), *An introduction to the Principles of Morals and Legislation*, de 1780, se vinculó a la noción de felicidad en una doctrina llamada utilitarismo. El amor al prójimo, quizás el mandato central del mensaje de Jesús, ha desempeñado un papel claramente subordinado en la historia de la búsqueda liberal del placer. Esto ha provocado resistencia. Aquí tiene sentido yuxtaponer dos citas de dos culturas de la Ilustración. La primera es emblemática para la conclusión de Adam Smith de que vivimos en una sociedad en la que cada hombre es un comerciante: "No es de la benevolencia del carnicero, el cervecero o el panadero de lo que esperamos nuestra cena, sino de su atención a su propio interés". La cita se encuentra en *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776) -y para los europeos continentales posteriores resumía en pocas palabras el pragmatismo de la pérfida Albión como por ejemplo concluía el amigo de Tönnies, Werner Sombart, en su caracterización de los ingleses como mercaderes (*Händler*) y los alemanes como héroes (*Helden*). Poco después, Immanuel Kant, en *Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, de 1785, sostenía que un imperativo categórico, una ley moral que debía respetarse en todo momento, era "comportarse de tal manera que siempre se trate a la humanidad, tanto con respecto a uno mismo como con respecto a todos los demás, como un fin, y nunca como un mero medio". Tönnies, como monista, subestimó a Kant, pero creo que la crítica de Kant a la instrumentalización tuvo una profunda influencia en la cultura filosófica alemana y en Tönnies, al menos indirectamente. Se trata de dos mandatos enormemente diferentes para tratar a los seres humanos, una yuxtaposición de una normatividad de *Gesellschaft* o el yo dentro del mercado, y una normatividad de *Gemeinschaft* o el nosotros. Si buscamos los componentes emocionales en las proposiciones normativas, resulta hiriente ser considerado como un mero medio para un fin. El amor no correspondido, quizás del tipo que Tönnies sintió por Louise von Salomé, es una experiencia de dolor (quizás casi) universalmente comprensible.

El alegato de Adam Smith en 1776 a favor del interés propio como base para la acción en el mercado, o podría decirse en la *bürgerlicher Gesellschaft* o sociedad civil, marca un giro singular en el pensamiento del propio Smith, dado que había escrito *La teoría de los sentimientos morales* de 1759, en la que opinaba que "por muy egoísta que se suponga al hombre, hay evidentemente algunos principios en su naturaleza que le interesan en la fortuna de los demás y hacen que su felicidad sea necesaria para él, aunque no obtenga nada de ella, excepto el placer de verla. De este tipo es la piedad o compasión, la emoción

que sentimos por la miseria de los demás, cuando la vemos o nos la hacen concebir de una manera muy viva. El hecho de que a menudo nos apenamos por las penas de los demás, es una cuestión demasiado obvia como para requerir ejemplos que lo demuestren; porque este sentimiento, como todas las demás pasiones originales de la naturaleza humana, no se limita en absoluto a los virtuosos o a los humanos, aunque quizá puedan sentirlo con la sensibilidad más exquisita. El mayor rufián, el más empedernido violador de las leyes de la sociedad, no está del todo exento de él".

La posición de Smith como padre de la economía o el capitalismo muestra que también fue un giro en el pensamiento social moderno la introducción de una normatividad del egoísmo. Recientemente la lectura liberal típica de Smith ha sido criticado por Noam Chomsky³ por haber introducido el egoísmo como principio. La posición crítica de Tönnies hacia Adam Smith se anclaba en una tradición de *Nationalökonomie* basada en una crítica historicista de la economía que comenzaba con las bases empíricamente observables de la acción económica. Dicha acción económica fue llevada a cabo en todo momento no sólo por individuos en la búsqueda de su mejor interés, sino en el *oikos* por individuos comprometidos en una actividad económica a menudo armoniosa, dando lo máximo según la capacidad y tomando lo máximo según la necesidad. Esta crítica a la *Nationalökonomie* se remonta a Adam Müller, y la socialización académica de Tönnies tuvo lugar en el círculo de la segunda generación de la *Historische Schule der Nationalökonomie*, en la medida en que siguió los pasos de Adolf Wagner y Gustav von Schmoller (Bond, 2011b). Esto implicó posiciones metodológicas de las que surgió la primera sociología en Alemania, pero también una definición a primera vista idiosincrática de lo que es económico en el pensamiento de Tönnies. El *oikos* es un hogar, no un individuo, y en consecuencia lo económico se define no por un yo sino por un nosotros. De ahí que Tönnies identifique "*gemeinschaftlich*" con "*ökonomisch*" y con "*kommunistisch*" (Tönnies, 1887). Por muy abrumadoras que sean estas identificaciones fuera del sistema de Tönnies, dentro de ese sistema tienen perfecto sentido. Del mismo modo, la acción económica debe concebirse no como la búsqueda de la mejor relación de calidad y cantidad con el precio, sino como la búsqueda de relaciones humanas establecidas que tienen prioridad sobre otras relaciones humanas; la expresión jurídica en el lenguaje supranacional de Europa es "preferencia comunitaria". Es el arte del trato menos bueno basado en el principio del amor.

Y cuando consideramos el desarrollo de la noción de sociedad civil a lo largo de un período más largo de la historia intelectual, el civismo como barniz de la búsqueda del interés propio, teorizado como los fundamentos de la sociedad civil, emerge como el principio más importante, y no la compasión. Aquí proponemos considerar a Adam Smith en una conversación no con los economistas que siguieron sus pasos, sino con los filósofos morales que le precedieron y siguieron. Avancemos hasta Arthur Schopenhauer. Hobbes había tratado de romper con el escolasticismo al considerar el estado de naturaleza como algo empíricamente observable; los románticos alemanes en economía trataron de romper con las descripciones del comportamiento económico deducidas de la suposición de que las personas invariablemente se comportan e implícitamente deben comportarse con el espíritu

³ <https://dandelionsalad.wordpress.com/2009/05/05/chomsky-on-adam-smith-1995/>

del interés individual, describiendo otros motivos más tradicionales para la acción económica; y, finalmente, Schopenhauer trató de romper con los anteriores metafísicos del Deber al observar a los seres humanos como éticos en su comportamiento.

En su *Morallehre*, Schopenhauer hizo una distinción excesivamente sencilla para establecer si una acción (en el ámbito de las relaciones humanas) era ética: las acciones basadas en la compasión (*Mitleid*) eran buenas, mientras que las acciones basadas en la hostilidad eran malas (Bond, 2011c). Las acciones egoístas eran moralmente neutras, es decir, podían oscilar en cualquier sentido. Esto me parece uno de los fundamentos de las distinciones de Tönnies entre Comunidad y Sociedad en *Gemeinschaft und Gesellschaft*. La distinción entre acciones (moralmente sanas) de compasión, acciones (éticamente indiferentes) basadas en el propio interés, y acciones dirigidas a perjudicar a alguien parece haber determinado qué motivos de acción humana subyacentes a las relaciones permitían que dichas relaciones fueran analizadas por la sociología. Las relaciones en las que no ha estallado un conflicto abierto, bien porque se basan en la compasión o el amor, bien porque se mantienen delicadamente unidas por el respeto al interés propio, entran en el ámbito de la sociología. Mientras que el conflicto directo, basado en motivos malignos, no podía entrar en dicho ámbito, de acuerdo con Tönnies.

Según Max Weber, la dicotomía que Tönnies describe como "psicológica" entre la voluntad esencial y la voluntad arbitraria, albergaba juicios de valor. Por un lado, la voluntad arbitraria o la racionalidad era una racionalidad puramente intencional, o *Zweckrationalität* para usar el término de Weber. La racionalidad en el mundo de Tönnies implicaba siempre la utilización de una persona o un objeto para un fin determinado. Por otro lado, *Wesenwille* parecía, según la definición sociológica de Tönnies, implicar acciones hacia los demás basadas únicamente en la benevolencia —la palabra alemana sería *Wohlwollen*—. Así, Max Weber se preguntaba en una carta a Tönnies si su término "*Wesens-Wille*" (pues Weber corrigió la gramática de Tönnies) no contenía en realidad juicios de valor. En todo caso, el término no englobaba las pasiones esenciales que son deletéreas para otros seres humanos. Como tal, más que contener simplemente juicios de valor, la concepción de Tönnies de la voluntad esencial distorsiona nuestra aprehensión de los hechos.

COMUNIDAD, SOCIEDAD Y TELEOLOGÍA

La obra de Ferdinand Tönnies, *Comunidad y sociedad*, engloba múltiples teleologías. En primer lugar, la paz social es una noción teleológica en Tönnies: donde la paz social no existe en la comunidad como resultado de la relación de madre a hijo o transmitida en un continuo ininterrumpido de relaciones comunales, emerge la paz social de la "materia no organizada" en forma de sociedad de individuos que persiguen su propio interés. En segundo lugar, hay una teleología en la relación de la comunidad con la sociedad. "No hay individualismo en la historia y la cultura, salvo en la medida en que fluye de la comunidad y, por tanto, queda condicionada, o en la medida en que produce y sostiene la sociedad. Esa relación opuesta del ser humano individual con la humanidad es el puro problema". Según Tönnies, a la comunidad le sigue la sociedad, y nunca a la inversa. Tönnies vacila en esta

posición, y a veces ofrece formas humanistas reformistas de cultivar o mantener la comunidad, como en el movimiento de la Cultura Ética o el Movimiento Cooperativo.

Al mismo tiempo, Tönnies definió lo que consideraba el "puro problema", que es una cuestión ética: la relación de los individuos con los demás miembros de la humanidad como comunidad o como sociedad (Tönnies, 1887, prefacio). Curiosamente, al rechazar la presentación de Tönnies de la comunidad como ideológica, Durkheim parece haber vuelto a un imaginario de la sociedad civil o civilizada basado en la interdependencia tras la división de funciones. Introdujo así el paradigma de Smith y Ferguson como fundamento de la sociología francesa, y la búsqueda de lo que divide en la sociología francesa ha hecho que el problema de la comunidad haya sido tratado posteriormente en Francia por filósofos como Georges Bataille, Jean-Luc Nancy o Maurice Blanchot. El economista François Perroux, que centró la atención en Tönnies a pesar de su resistencia al nacionalsocialismo durante el capítulo de la historia de Francia dedicado a Vichy, despreció a Durkheim por no haber percibido el fenómeno de la comunidad (Cohen).

Cuando se discuten los juicios de valor implícitos en los términos y las construcciones científicas o filosóficas, nunca debemos perder de vista la relación entre los valores ocultos en los conceptos y la interpretación de los hechos que se produce. Estoy convencido de que el término comunidad alberga juicios de valor, pero que la posterior recepción de Ferdinand Tönnies y del concepto de *Gemeinschaft* muestra que otros que se apegaron a la concepción de la comunidad como configuración social de dos o más en la no persecución de fines apunta a la pluralidad de valores y construcciones potenciales de hechos. Una suposición muy extendida, la de que la comunidad precede a la sociedad, parece haber sido desmentida por el movimiento de la *Lebensreform*, o por Gustav Landauer en la medida en que se mantienen las promesas de una comunidad del futuro. Sin embargo, también aquí la comunidad es un retorno a algo que somos desde el principio: en palabras de Landauer, "una comunidad con el mundo". En *Skepsis und Mystik*, Landauer sostenía que "cuanto más firmemente se mantiene un individuo sobre sí mismo, más profundamente se repliega en sí mismo, más se separa de las influencias del resto del mundo, más se encuentra coincidiendo con el mundo del pasado, con lo que es por naturaleza".

Mi propio interés por el significante "comunidad" me ha llevado a la conclusión de que en casi todos los autores contiene una gran cantidad de significados dispares, y que es inútil tratar de establecer un orden cronológico de lo que Max Weber en su dicotomía de *Vergemeinschaftung* y *Vergesellschaftung* resumió como relaciones afectivas o tradicionales por un lado y relaciones racionales intencionadas por otro. Existe, por ejemplo, una amplia comunidad que tendrá más facilidad para encontrar el amor y la confianza en el presente y aún más en el futuro que en el pasado: la comunidad LGBTQ. Ferdinand Tönnies era muy escéptico en cuanto a los méritos del concepto de *Glück* o felicidad, considerándolo una búsqueda quimérica que conduce a la infelicidad. Sin embargo, los avances más recientes en neurobiología interpersonal, como los de Daniel Siegel, sugieren que es posible cuantificar la liberación en el cerebro de las sustancias que inducen sentimientos de euforia o confianza. Quizá se pueden manipular deliberadamente las condiciones en las que se crean sentimientos de confianza, un marcador de *Gemeinschaft*. Para algunos, esto puede

plantear problemas éticos, pero para otros puede aportar soluciones utilitarias. La historia social y cultural ha visto múltiples casos de flujos y reflujos de los valores comunitarios en los últimos siglos o décadas, y parece ilusorio suponer una dirección unilineal en la prevalencia de la comunidad o la sociedad, aunque la racionalidad intencional parezca ser tan omnipresente. Los intentos de convertir los bienes privados en comunales seguirán produciéndose y, con el tiempo, los objetos que se hayan convertido en comunales se percibirán como si siempre lo hubieran sido, al igual que los bienes anteriormente comunales convertidos en privados son considerados por las generaciones posteriores como propiedad privada inviolable. Así que personalmente concluyo que ni como fenómeno biológico colectivo ni como movimiento de valores la relación de la comunidad con la sociedad es unidireccional, ya que es ilusorio e incluso infantilizante suponer que nuestra esencia está necesariamente instalada en el vientre materno. Todos podemos albergar la esperanza de que nuestras más bellas comunizaciones (*Vergemeinschaftungen*) están aún por llegar, e incluso hacer algo al respecto.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alvaro, D. (2015). *El problema de la comunidad. Marx, Tönnies, Weber*. Prometeo Editorial.
- Bartels, A. (1919). *Geschichte der deutschen Literatur*. Westermann.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Polity Press.
- Bentham, J. (1780). *An introduction to the Principles of Morals and Legislation*.
- Blanchot, M. (1983). *La Communauté inavouable*. Éditions de Minuit.
- Bond, N. (2011a). Ferdinand Tönnies and Theodor Storm – Elective affinities. *German Studies Review*, 34 (1), 2011, 143-160.
- Bond, N. (2011b). Ferdinand Tönnies and academic “socialism”. *History of the Human Sciences*, 24 (3), 23-45.
- Bond, N. (2011c). The grim probity of Arthur Schopenhauer and Ferdinand Tönnies. *Schopenhauer Jahrbuch*, Mainz, 87-110.
- Bond, N. (2012). Ferdinand Tönnies and Max Weber. *Max Weber Studies*, 12 (1), 25-58.
- Bond, N. (2017). Trust and happiness in Ferdinand Tönnies’ ‘Community and Society’. En L. Kontler y M. Somos (Eds.), *Trust and Happiness in the History of European Political Thought* (pp. 221-235). Brill.
- Bond, N. (2021). Philosophies of History as Responses to Crises: Ferdinand Tönnies’ *Community and Society*. En C. Cuttica y L. Kontler (Eds.), *Crisis and Renewal in the History of European Political Thought* (pp. 303-327). Brill.
- Chomsky, N. (1955). [Dandelion Salad](https://dandelionsalad.wordpress.com/2009/05/05/chomsky-on-adam-smith-1995/), de *Class Warfare* – 1995. Disponible en: <https://dandelionsalad.wordpress.com/2009/05/05/chomsky-on-adam-smith-1995/>
- Cohen, A. (2012). *De Vichy à la Communauté européenne*. PUF.
- Collingwood, R. G. (1924). *Speculum Mentis, or the Map of Knowledge*. OUP.
- Comte, A. (1830-1842). *Cours de philosophie positive*. Rouen Frères.
- Durkheim, É. (1889). Communauté et société selon Tönnies. *Revue philosophique*, 27, 416-422. Reimpreso en É. Durkheim, *Textes. 1. Éléments d’une théorie sociale* (383-390). Éditions de Minuit, 1975.
- Erdozain, A. I. (2015). *Ferdinand Tönnies (1855-1936). Vida y sociología*. Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Macé-Scaron, J. (2001). *La Tentation communautaire*. Plon.
- Ferguson, A. (1996 [1767]). *An Essay on the History of Civil Society*. Ed. Fania Oz-Salzberger. Cambridge UP.
- Feyerabend, P. (1975). *Wider den Methodenzwang*. Suhrkamp.
- Fichte, J. G. (1978 [1806]). *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*. Meiner.
- Freyer, H. (1931). *Einleitung in die Soziologie*. Quelle & Meyer (Introducción a la sociología. Traducción del alemán de Felipe Gonzáles Vicen. Aguilar, 1973).
- Geiger, T. (1955). “Ferdinand Tönnies”. *Kölner Zeitschrift für Soziologie, Neue Folge*, 7(1).
- Gierke, O. F. von (2013 [1868]). *Das deutsche Genossenschaftsrecht*. Making of Modern Law.

- Kant, I. (1785). *Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hartknoch.
- Landauer, G. (1903). *Skepsis und Mystik*, en *Ausgewählte Schriften*. Verlag Edition AV, Bd. 7.
- Lepsius, M. R. (2010). Max Weber und die Gründung der deutschen Gesellschaft für Soziologie. Disponible en: <https://soziologie.de/dgs/geschichte/max-weber-und-die-gruendung-der-dgs>
- Marx, K. y Engels, F. (1848). *Manifest der Kommunistischen Partei*. Londra.
- Nancy, J. (1990). *La communauté désœuvrée*. Bourgeois.
- Putman, H. (2004). *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. Harvard University Press.
- Sapiro, G. (2004). Défense et illustration de « l'honnête homme ». *Les hommes de lettres contre la sociologie. Actes de la recherche en sciences sociales*, 153, 11-27.
- Schmitt, C. (2009 [1922]). *Teología política* (Traducciones de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez). Trotta.
- Siegel, D. J. (2010). *Mindsight: The New Science of Personal Transformation*. Bantam.
- Smith, A. (1872 [1759]). *The Theory of Moral Sentiments*. Alex Murray.
- Smith, A. (2018 [1776]). *An inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Econlib.
- Sombart, W. (1915). *Helden und Händler, Patriotische Besinnungen*. Duncker & Humblot.
- Schopenhauer, A. (2013 [1841]). *Preisschrift über die Grundlage der Moral*. Kröner.
- Spencer, H. (1896 [1873]). *The Study of Sociology*. Appleton.
- Weber, M. (1984). *Max Weber, ein Lebensbild*. JCB Mohr (Paul Siebeck).
- Tönnies, F. (1922). Ferdinand Tönnies Eutin (Holstein). *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellung*, 3, 199-234.
- Tönnies, F. (2019 [1887]). "Gemeinschaft und Gesellschaft". En B. Clausen y D. Haselbach (Eds.), *Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe Band 2: 1880-1935 Gemeinschaft in Gesellschaft*. De Gruyter.
- Verhandlungen des ersten Deutschen Soziologentages (1910). Reden und Vorträge von Georg Simmel, Ferdinand Tönnies, Max Weber, Werner Sombart, Alfred Ploetz, Ernst Troeltsch, Eebhard Gothein, Andreas Voigtm Hermann Kantorowicz und Debatten, Frankfurt, Oktober. http://link.archive.org/portal/Verhandlungen-des-ersten-Deutschen/2GMaF3gP_mk/
- Wierzock, A. (2018). "Der Ort, denke ich, wird dir gefallen". *Dokumente über Ferdinand Tönnies' Pläne einer sozialwissenschaftlichen Privatdozentur an der Universität Göttingen im Jahre 1890. Zyklus*, 4, 395-436.
- Wierzock, A. (2022). *Ferdinand Julius Tönnies (1855-1936) Ein neohumanistischer Gesellschaftsanalytiker*. Humanistische Porträts (im Druck).
- Wiese, L. von (1955). Erinnerungen an Ferdinand Tönnies. *Kölner Zeitschrift für Soziologie, Neue Folge*, 7 (1), 337-347.

Windelband, W. (1915 [1876]). Pessimismus und Wissenschaft', *Präludien – Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*, 5, 218-243.

SOBRE EL AUTOR

Niall Bond

Niall.bond@univ-lyon2.fr

IHRIM Universidad Lyon 2, asociado al Department of Sociology, Faculty of Humanities, University of Johannesburg SA. Historiador intelectual, traductor e intérprete de conferencias. Estudios de ciencias políticas, alemán, historia, derecho e interpretación en Friburgo, Montpellier, Dijon y Ginebra. Becas en la Universidad Metropolitana de Londres, la Universidad de Nueva York (Rockefeller) y el Instituto de Estudios Avanzados Käte Hamburger Kolleg Bonn.



APORTES DE CORNELIUS CASTORIADIS PARA LA INDAGACIÓN DE LOS IMAGINARIOS SOCIALES EN PSICOLOGÍA

*CONTRIBUTIONS OF CORNELIUS
CASTORIADIS FOR THE INVESTIGATION
OF SOCIAL IMAGINARIES IN
PSYCHOLOGY*

AUTORAS

María Manuela Kreis

CONICET, Argentina/ Laboratorio de Psicología Comunitaria y Políticas
Públicas, Facultad de Psicología, Universidad Nacional de La Plata

Agustina María Edna D'Agostino

Laboratorio de Psicología Comunitaria y Políticas Públicas,
Facultad de Psicología, Universidad Nacional de La Plata

Débora Tajer

Instituto de investigación, Facultad de Psicología (UBA)

Cómo citar este artículo:

Kreis, M., D'Agostina, A. y Tajer, D. (2022). Aportes de Cornelius
Castoriadis para la indagación de los imaginarios sociales en psicología.
Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea, 14, 33-53.

Artículo

Recibido: 10/03/2022

Aprobado: 16/06/202

RESUMEN

En el presente trabajo nos proponemos introducir los aportes de Cornelius Castoriadis sobre el imaginario social y los debates actuales en el campo psi respecto a su indagación. Inicialmente, nos abocamos a las contribuciones de Castoriadis sobre el imaginario social en las vertientes histórico-social y psíquica. En segundo lugar, partimos de referentes actuales iberoamericanxs provenientes de la Psicología Social que toman aportes de la obra de Castoriadis para establecer propuestas teórico-metodológicas que vinculan el estudio de los imaginarios sociales y las representaciones sociales. Asimismo, incorporamos desarrollos de autorxs provenientes de la Psicología Institucional y el Psicoanálisis que proponen abordajes de los imaginarios sociales en el campo psi. Por último, esbozamos ciertas conclusiones para la indagación de los imaginarios profesionales en instituciones de salud.

PALABRAS CLAVE: IMAGINARIOS SOCIALES; IMAGINACIÓN, REPRESENTACIONES SOCIALES; PRODUCCIÓN DE SUBJETIVIDAD.

ABSTRACT

In the present work we introduce the contributions of Cornelius Castoriadis on the social imaginary in order to establish a theoretical-methodological elaboration proposal for the inquiry. Initially, we focus on the contributions of Castoriadis on the social imaginary in the historical-social and psychic aspects. Secondly, we start from current Ibero-American references from Social Psychology that take contributions from the work of Castoriadis to establish theoretical-methodological proposals that link the study of social imaginaries and social representations. Likewise, we incorporate developments by authors from Institutional Psychology and Collective Health who propose approaches to social imaginaries in the psi field. Finally, we outline a proposal to investigate social imaginaries, in particular, regarding professional imaginaries in health institutions.

KEYWORDS: SOCIAL IMAGINARIES; IMAGINATION, SOCIAL REPRESENTATIONS; PRODUCTION OF SUBJECTIVITY.

INTRODUCCIÓN

En diversas disciplinas pertenecientes a las ciencias sociales, el término “imaginario” ha adquirido cierta popularidad al punto de instalarse como sentido común universitario. Cabrera (2008) señala que su uso cotidiano lo ha convertido en una palabra-comodín, por su incorporación en distintas conceptualizaciones sin una revisión de aspectos teóricos-metodológicos; y en una palabra-valija, que permite nombrar conceptualizaciones diversas e incluso contradictorias. En este sentido, existe cierta complejidad en la tarea de investigar imaginarios sociales por la infinidad de concepciones que existen en torno a esta noción y se desarrollan, en algunos casos, sin acuerdos acerca de lo que significa (Anzaldúa Arce & Ramirez Grajeda, 2018).

Al mismo tiempo, los imaginarios sociales son con frecuencia asociados a la noción de representación social, lo que establece ciertas dificultades para su distinción y precisión conceptual y metodológica (Anzaldúa Arce & Ramirez Grajeda, 2018).

Argentina, en este sentido, constituye cierta excepción ya que si bien existe una gran producción en torno a las representaciones sociales (Castorina y Barreiro, 2012), la obra de Castoriadis ha sido recepcionada por psicoanalistas argentinxs referentes como Uribarre (2002), Bleichmar (2007), Franco (2012) y Fernández (2007), para pensar el campo psi. Los aportes de Castoriadis son significativos ya que permitieron repensar el psicoanálisis, corriente teórica hegemónica en la formación de lxs psicólogxs desde la década del 60 (Dagfal, 2009).

Por ello, en base a lo establecido por D’Agostino (2014), consideramos que para aproximarnos a una noción de imaginario social; y establecer distinciones y relaciones teórico-metodológicas entre las categorías de imaginarios sociales y representaciones sociales, es importante diferenciar dos aspectos:

1. Por un lado, los postulados de Castoriadis acerca del imaginario social y sus dos vertientes histórico-social (imaginario radical) y psíquica (imaginación radical). Desde allí, el uso que realiza el autor sobre la noción de representación como parte del imaginario radical y la crítica que esboza a la homologación imaginario social y representación social.
2. Por otro lado, los desarrollos conceptuales de autorxs⁴ pertenecientes a la Psicología que proponen diálogos y/o distinciones entre las nociones y los abordajes metodológicos de representación social e imaginario social.

El interés por una revisión bibliográfica de los desarrollos de Castoriadis e investigaciones actuales se vincula al proceso de investigación doctoral en curso que tiene por objetivo la indagación de los imaginarios profesionales sobre la salud mental de niñas que asisten a instituciones hospitalarias públicas de salud en la ciudad de La Plata (2019-2024). Consideramos que la noción de imaginario social nos permite pensar la tensión entre la dimensión psíquica y la dimensión histórico-social en la producción de subjetividad de las niñas y establecer relaciones entre las problemáticas actuales y el proceso de salud-

⁴ En el artículo, se utiliza el lenguaje inclusivo como expresión de lo diverso. Se utiliza la terminación en -x para referirse a un grupo de personas. Se deja el masculino finalizado en -o cuando se hace referencia a categorizaciones teóricas propias de un momento histórico social como “individuo”.

enfermedad-atención-cuidados. En este sentido, guía nuestra búsqueda de distinciones teóricas- metodológicas, el interrogante acerca del modo de indagación de los imaginarios sociales, en el proceso de construcción flexible y reflexivo del proceso investigativo.

En esta línea, siguiendo a Fernández (2007), proponemos la indagación de los imaginarios sociales a partir de sus producciones, de aquellas latencias sociales que guían las ideas y argumentaciones, sostienen las prácticas y participan en la construcción de los sentires de un determinado colectivo en un momento histórico-social. Cabe mencionar que no hablamos en términos de El Imaginario Social en singular sino de imaginarios sociales ya que en el terreno suelen encontrarse múltiples imaginarios actuando simultáneamente. En particular, respecto a los imaginarios profesionales, incluimos el hacer, representar y sentir en el marco de un oficio que posee un lugar protagónico para el acceso al derecho a la atención en salud (Tajer, 2015).

En el desarrollo del escrito nos centraremos en primer lugar, en caracterizar los aportes de Castoriadis sobre el imaginario social, haciendo hincapié en su conceptualización de la representación en las vertientes histórico-social y psíquica. En segundo lugar, partiremos de referentes teóricos iberoamericanos provenientes de la Psicología que toman aportes de la obra de Castoriadis para establecer vínculos y/o distinciones de las nociones de imaginarios sociales y representaciones sociales. Asimismo, incorporaremos desarrollos de autoras provenientes de la Psicología Institucional y el Psicoanálisis argentino que proponen abordajes de los imaginarios sociales en el campo psi. Por último, esbozaremos conclusiones sobre la indagación de los imaginarios sociales.

EL IMAGINARIO SOCIAL EN CORNELIUS CASTORIADIS

Entre los desarrollos teóricos sobre los imaginarios sociales, las obras de Cornelius Castoriadis (2010) y Gilbert Durand (2004) se destacan por ser dos referencias históricas a partir de las cuales se han constituido distintas líneas de investigación que continúan en la actualidad⁵. En el presente escrito nos centramos en las producciones del primero.

Los desarrollos de Castoriadis (2010) sobre el imaginario social parten de una crítica a las categorías ontológicas subyacentes del pensamiento filosófico tradicional y la sociología clásica para analizar la conformación y el surgimiento de las sociedades. Desde estas corrientes de pensamiento, el imaginario constituye una facultad de la experiencia humana ilusoria y ficcional distinta de una realidad preexistente en la que radica el verdadero interés. Por el contrario, la obra de Castoriadis (2010) establece que las nociones de “realidad” y “realidad social” no pueden ser conceptualizadas de forma objetiva, como un dato natural preexistente sino que la idea de realidad y racionalidad objetiva son obras del imaginario (Castoriadis, 2010). En sus palabras:

⁵ La recepción de las producciones de Castoriadis, a diferencia de Durand, no suponen la consolidación de tradiciones disciplinares en Escuelas. Por el contrario, las contribuciones de su pensamiento se han sostenido de manera puntual en grupos académicos o movimientos políticos en España y en América Latina (Sáez y Carretero Pasín, 2016).

(...) la noción de *imaginario* fue ignorada o maltratada. (...) no se puede explicar ni el nacimiento de la sociedad ni las evoluciones de la historia por factores naturales, biológicos u otros, tampoco a través de una actividad *racional* de un ser *racional* (el hombre). En la historia, desde el origen, constatamos la emergencia de lo nuevo radical, y si no podemos recurrir a factores trascendentes para dar cuenta de eso, tenemos que postular necesariamente un poder de creación (...) tanto a las colectividades humanas como a los seres humanos singulares. Por lo tanto, resulta absolutamente natural llamar a esta facultad de innovación radical, de creación y de formación, *imaginario* (Castoriadis, 2001: 46).

Para el autor el imaginario posee dos expresiones: histórico-social y psíquica. Ambas se refieren a potencias de invención o creación. No obstante, el imaginario radical remite al campo de los procesos de creación o invención colectiva mientras que la imaginación radical se refiere al campo de los procesos psíquicos singulares. Histórico-social y psique son indisociables el uno al otro y, al mismo tiempo, irreductibles (Castoriadis, 2010; Fernández, 2016). Indisociables ya que la psique sólo sobrevive a partir del advenimiento del individuo social, producto de la socialización e interiorización de las instituciones y las significaciones imaginarias que la encarnan. Irreductibles ya que la tensión entre psique y sociedad no niega sus cualidades diferentes, de allí que los nombra de manera distinta. En la psique lo imaginario es nombrado imaginación radical en tanto flujo de representaciones-afectos-intenciones/deseos, mientras que en el orden histórico-social se denomina imaginario social como magma de significaciones imaginarias sociales. A partir de esta distinción, a continuación profundizaremos en puntualizaciones conceptuales de las dos vertientes.

Psique e imaginación como flujo de representaciones- afectos-intenciones/deseos

En “Figuras de lo pensable” Castoriadis (2001) señala que la noción de imaginación, a diferencia del término imaginario, ha sido reconocida en la historia de la filosofía por pensadores como Aristóteles, Kant y Heidegger. No obstante, un elemento común en su conceptualización es que estuvo signada por sucesivos recubrimientos debido al énfasis con que fue investido el estudio de la razón como camino privilegiado para el acceso a un conocimiento “objetivo” de la realidad. Como psicoanalista, Castoriadis (1991) observa que esta misma tendencia se encuentra en los desarrollos freudianos sobre la psique:

Freud, quien, desde el comienzo hasta el fin de su trabajo, no habla de hecho más que de la imaginación, de sus obras y de sus efectos, se niega con obstinación a tematizar este elemento de la psique. El motivo de encubrimiento me parece evidente. Tomar en cuenta la imaginación parece incompatible con el proyecto de un psicoanálisis científico, del mismo modo como para Aristóteles quizás; y para Kant sin duda, la imaginación debía por fin ser puesta en su lugar, un lugar subordinado al de la Razón (Castoriadis, 1991: 25).

Por ello, se emprende en elucidar un primer “punto ciego” de *la teoría freudiana: la dimensión imaginaria de la psique*. Advierte que si bien Freud no se detiene estrictamente

en el término imaginación a lo largo de su obra, la noción freudiana de fantasía permite pensar el papel de la imaginación radical en tanto la misma alude a una producción autónoma en el psiquismo. Ahora bien, considera que las definiciones que Freud establece sobre la fantasía, como aquella que deriva de cosas vistas u oídas y después comprendidas o como procesos desprendidos del pensamiento, perpetúa una concepción que homologa la fantasía con la reproducción de elementos ya provistos a la psique a través de la percepción (Castoriadis, 1991).

Desde aquí, podemos esbozar ciertos aspectos para aproximarnos a la conceptualización de la imaginación. En la obra de Castoriadis (2010), la psique contempla cierta capacidad de receptividad de las impresiones proporcionadas por la percepción pero refiere, sobre todo, a un *elemento formativo* que produce la emergencia de representación. La imaginación radical es esta capacidad de emergencia representativa, de hacer existir lo que no está en el mundo meramente físico.

El autor define a la imaginación como el *surgimiento y flujo indisociable de representaciones psíquicas (tanto inconscientes como conscientes) acompañadas de afectos e insertas en un proceso intencional* (Castoriadis, 2001). Para aproximarse a su caracterización, establece una distinción entre los animales y los seres humanos. La imaginación en los animales tiene un carácter funcional, es decir, está centralmente sometida a la conservación de la vida y la reproducción. Así es como el viviente crea ciertas señales de placer/displacer (equivalente de lo que podemos pensar como afecto) con la intención de búsqueda o evitación en su medio ambiente. Por el contrario, en los seres humanos los procesos psíquicos están relativamente disfuncionalizados. En la psique el placer no constituye un signo que indica lo que hay que buscar o evitar sino que el mismo se convierte en una finalidad en sí, aun cuando sea opuesto a la conservación de la vida (Castoriadis, 2001). Por lo tanto, lo específicamente humano refiere al flujo espontáneo y autónomo de la imaginación.

Para pensar esta característica del psiquismo, Castoriadis (2005) postula el concepto de mónada psíquica como un estado mítico inicial de la psique basado en la indiferenciación entre sí mismo y el otro, entre sentimientos, representaciones y deseos a partir de la noción freudiana de satisfacción alucinatoria del deseo por la que el *infans* es capaz de actualizar un estado en el que no existe nada fuera del sujeto mismo sino que él mismo se vive como instancia de placer.

Desde allí, sostiene que el “cachorro humano” es un animal radicalmente inepto para la vida ya que la intención originaria de la psique se orienta al puro placer de representación. Por ello, considera que el segundo *“punto ciego” del psicoanálisis freudiano es el papel de la institución histórico-social en la estructuración de la psique*. En su obra, estructuración y socialización de la psique son un proceso simultáneo e insoluble (Fernández, 2007). Para el advenimiento del individuo social es necesario que la sociedad someta a la mónada psíquica a una “fractura” que establezca otra finalidad y fuente de sentido.

A modo de conclusión, interesa puntualizar tres elementos respecto a la propuesta castoridiana de imaginación. En primer lugar, la noción de representación en la obra de

Castoriadis se distingue de los postulados filosóficos tradicionales respecto a su conceptualización como reflejo o ficción del mundo. La psique, en tanto flujo representativo, no se limita a copiar o deformar lo que ofrece la percepción de lo real sino que es la capacidad de “producir a partir de nada algo que posea sentido para ella” (Castoriadis, 2010: 226). En otras palabras, la representación no es imagen del mundo y por tanto potencial fuente de error o distorsión que debe ser erradicado. Por el contrario, es aquello a partir de lo cual un mundo puede advenir (Franco, 2012; Ferme, 2010; Rosso, 2020).

En segundo lugar, otro de los elementos fundamentales de la noción de imaginación radica en postular que el afecto y la intención/deseo tienen un lugar fundamental. Estos conceptos, como tantos otros conceptos del autor, obligan a realizar una lectura abarcativa de su obra. A partir de los postulados freudianos sobre la psique, Castoriadis (2004) define a los afectos psíquicos en su vertiente pulsional, como la carga afectiva que modaliza y otorga expresividad a las representaciones. Asimismo, postula la necesidad de pensar cierta autonomía de los afectos respecto a las representaciones ya que el estado afectivo no solo acompaña sino que puede determinar el surgimiento de las mismas. En este sentido, en línea a los desarrollos de Freud, considera los afectos psíquicos en términos de cierta carga de placer/displacer producto del encuentro del *infans* con otros a cargo de los cuidados, quienes a su vez son portavoces de las instituciones histórico-sociales. Asimismo, con el concepto de intenciones/deseos⁶, refiere a la orientación deseante de la imaginación, que en los inicios de la vida se orienta al puro placer de representación y luego, con la constitución del individuo social, se apuntala al magma de significaciones socialmente instituidas.

En tercer lugar, cabe señalar que la noción metapsicológica de imaginación radical como de *flujo indisociable* de representaciones, afectos e intenciones plantea una cuestión filosófica. La crítica ontológica que emprende Castoriadis lo lleva a construir una “nueva lógica” destinada a pensar de una manera diferente la relación entre la razón y lo no racional (Fernández, 2008). En este sentido, llama lógica de los magmas a un modo de organización presente tanto en la imaginación como en lo histórico-social que permite nombrar una diversidad de elementos imposible de ser reducidos en conjuntos determinables definidos y distintos. Por lo tanto, si bien el concepto de imaginación como flujo indisociable de representaciones-afectos-intenciones nos permite establecer ciertas precisiones respecto a las singularidades de sus componentes; consideramos que el esfuerzo conceptual del autor apunta a aproximarse a un fenómeno que no puede ser reconstituido racionalmente a partir de denominaciones acabadas.

⁶ Sostenemos ambos conceptos ya que el autor oscila en su uso.

Sociedad e imaginario como invención de significaciones imaginarias sociales

Para la formulación de la noción de imaginario social en su vertiente histórico-social, Castoriadis (2010) realiza una crítica a la concepción materialista-economicista de la sociedad del marxismo clásico. De manera similar a las críticas del psicoanálisis freudiano, establece que si bien Karl Marx llegó a entrever la radicalidad de lo imaginario en postulados como el análisis del fetichismo de la mercancía (Carretero Pasín, 2001), limita su papel al reducirlo a la noción de ideología.

La noción marxista de ideología define un conjunto de representaciones que una clase social establece sobre sí misma y la sociedad en el marco de la lucha de clases. La ideología dominante está conformada por las representaciones que una clase impone a otras a través de instituciones como el Estado, la Iglesia o la educación (Marx, 1946; D'Agostino, 2014). Desde la perspectiva de Castoriadis (2010), el concepto marxista de ideología consiste en un conjunto de ideas que se relacionan con una realidad no para esclarecerla y transformarla, sino para velarla y justificarla.

En su libro "Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto" Castoriadis (2005) advierte que la noción de imaginario social ha sido utilizada indiscriminadamente, sobre todo para referirse a un conjunto de "representaciones sociales"; las cuales, considera, son una nueva forma de llamar a la ideología. Desde allí, podemos pensar que el autor mantiene ciertas reservas respecto al uso de ambos conceptos ya que sus definiciones omiten dos elementos esenciales del imaginario social.

En primer lugar, estas nociones excluyen una propiedad esencial del imaginario que es su capacidad instituyente de creación de sentido. Como mencionamos en la introducción, lo imaginario en la propuesta de Castoriadis pone el énfasis en una manera de hacer pensable la creación humana en el sentido más radical, no como reunión o combinación de elementos ya existentes sino como surgimiento de nuevas formas (Cabrera, 2008). Lo anterior no implica afirmar que la emergencia de lo nuevo se realice al modo de tabla rasa sino que no es posible identificar relaciones causales ni deducibles racionalmente de lo nuevo con lo anterior. Por el contrario, en la creación histórico-social "lo antiguo entra en lo nuevo con la significación que lo nuevo le da" (Castoriadis, 2005: 67).

En segundo lugar, el empleo de estos conceptos invisibiliza la dimensión simbólico-imaginaria de las relaciones de clase al presuponer que las mismas son una instancia objetiva y material que determina la producción ideológica. La relación proletario-capitalista o asalariados-Burocracia no pueden surgir como relación social sin institucionalizarse en una red simbólica. Castoriadis (2005) sostiene que tanto el lenguaje como los actos singulares-colectivos y los objetos materiales existen socialmente como sistemas simbólicos sancionados. Es decir, las condiciones materiales y las "relaciones reales" de producción se insertan necesariamente en una interpretación significativa de la realidad ya que son siempre instituidas como maneras de hacer socialmente sancionadas.

En esta línea, el punto crítico en las nociones clásicas de representación social e ideología es que suponen la idea de una subjetividad "completamente sola" en tanto omiten la pregunta por las condiciones histórico-sociales de las maneras de ser de los individuos.

Aquí merece la pena detenernos en el concepto de significación imaginaria social como elemento fundamental que Castoriadis introduce para pensar estas cuestiones. En sus palabras:

Toda sociedad hasta ahora ha intentado dar respuesta a cuestiones fundamentales: ¿quiénes somos como colectividad?, ¿qué somos los unos para los otros?, ¿dónde y en qué estamos?, ¿qué queremos, qué deseamos, qué nos hace falta? La sociedad debe definir su «identidad», su articulación, el mundo, sus relaciones con él y con los objetos que contiene, sus necesidades y sus deseos. Sin la «respuesta» a estas «preguntas», sin estas «definiciones» no hay mundo humano, ni sociedad, ni cultura —pues todo se quedaría en caos indiferenciado (Castoriadis, 2003: 236).

El papel de las significaciones imaginarias es proporcionar una respuesta a estas preguntas. Cabe aclarar que cuando hablamos de “preguntas” y “respuestas” sólo aludimos a un uso metafórico ya que las mismas no están planteadas explícitamente. Por el contrario, las significaciones imaginarias sociales constituyen matrices de significación que operan en lo implícito, posibilitando modos de ser, pensar, sentir y hacer socialmente sancionados. En palabras de Castoriadis (2010), son al mismo tiempo “principio de existencia, principio de pensamiento, principio de valor, principio de acción” (p. 32).

En “El avance de la insignificancia” el autor señala que su función es triple: en primer lugar, estructuran las representaciones del mundo para cada sociedad, sin las que no puede haber individuo social. En segundo lugar, designan las finalidades de la acción, lo que debe y no debe hacerse. En tercer lugar, instituyen los tipos de afectos característicos de una sociedad (Castoriadis, 1997).

Para aproximarse a su forma de organización incorpora la noción de magma como metáfora volcánica de un fluir inagotable de significaciones que en parte puede solidificarse (representando así lo instituido), y en parte se refunda y recrea permanentemente (y por eso representa lo instituyente) (Anzaldúa Arce & Ramirez Grajeda, 2018). A modo de ejemplo, en su libro “La institución imaginaria de la sociedad” se detiene en las significaciones del lenguaje (Castoriadis, 2010). Establece que las significaciones en el lenguaje constituyen la coparticipación de un término y de aquel al que ese término remite, poco a poco, directa o indirectamente. Es decir, una palabra remite a sus significados canónicos, a un corpus finito y definido de expresiones lingüísticas, registrada generalmente por un diccionario. No obstante, el haz de remisiones respecto a un término está siempre abierto. Incluso, lo que define a la lengua viva es la posibilidad permanente de emergencia de significados lingüísticos distintos de los ya registrados. Por ello, las significaciones sólo pueden ser captadas de manera derivada y oblicua en tanto no denotan nada, pero connotan poco más o menos todo (Castoriadis, 2010).

En lo dicho hasta aquí, deseamos subrayar que, de igual manera que en la vertiente psíquica, la propuesta de sociedad en Castoriadis otorga fundamental importancia a la capacidad de creación histórico-social de representaciones, afectos y orientaciones de las acciones. La construcción representacional del mundo es una creación singular de cada

sociedad, a su vez, toda sociedad postula las intenciones importantes y dominantes que le son propias (adorar a Dios y vivir como un santo, conquistar el mundo, acrecentar las fuerzas productivas, construir el socialismo, etcétera). Por último, este punto generalmente es obviado, ella crea sus afectos característicos y dominantes (la fe en el cristianismo, la inquietud y sed perpetua por lo nuevo del capitalismo, etc.). Incluso, cabe señalar que la instauración de estas tres dimensiones —representaciones, fines, afectos— nos permite aproximarnos, en cada momento histórico-social, a un tipo de individuo particular, es decir, un tipo antropológico específico que se define en función de lo que es, piensa, quiere y siente. Al mismo tiempo, posibilita pensar la concurrencia de papeles sociales, cada uno de los cuales es autosuficiente y complementario en relación con los demás: por ejemplo, las relaciones esclavo/libre, hombre/mujer, niño/adulto.

A continuación nos centraremos en desarrollos actuales pertenecientes al Psicoanálisis, la Psicología Social e Institucional que establecen relaciones y diferencias entre las nociones de representación social e imaginarios sociales.

ABORDAJES DEL IMAGINARIO Y LA REPRESENTACIÓN SOCIAL EN PSICOLOGÍA

Anteriormente, desarrollamos la perspectiva teórica de Castoriadis respecto a las nociones de representación, imaginario social, significaciones imaginarias sociales y representación social. En este apartado nos centraremos en desarrollos teórico-metodológicos actuales en Psicología que proponen diálogos entre las nociones de representación social e imaginario social a los fines de relevar las diversas modalidades de indagación teórico-metodológica de los imaginarios sociales. Para el relevamiento de los mismos, consideramos las producciones de miembros del campo psi pertenecientes a la Red Iberoamericana de Representaciones Sociales e Imaginarios sociales (Maric Palenque, 2020), del Grupo de Trabajo sobre imaginarios Latinoamericanos y Representaciones Sociales (Alba & Arruda, 2007), de Proyectos de indagación conjunta encabezados por Anzaldúa Arce (Anzaldúa Arce & Ramirez Grajeda, 2018), del campo argentino de Psicoanálisis (Fernández, 2016; Tajer, 2015; Uribarre, 2002; Bleichmar, 2007 y Franco, 2012) y de la Psicología Institucional (Pérez, 2014; D'Agostino, 2017 y Orleans, 2021) por constituir referencias obligadas teóricas que producen actualmente en relación a esta temática.

Se suele señalar que la utilización de las categorías imaginarios sociales y representaciones sociales circulan por trayectos disciplinares distintos debido, por un lado, al peso epistemológico que poseen los postulados de Castoriadis en Sociología, lo que ha dado lugar a la conformación de una tradición académica de trabajo en imaginarios sociales (Cabrera, 2008; Carretero Pasín, 2008; Pintos, 2014); por otro lado, por la influencia de la Teoría de las Representaciones Sociales de Moscovici en Psicología Social, que ha

posibilitado amplios desarrollos de la categoría de representación social (Alba & Arruda, 2007; Castorina & Barreiro, 2012)⁷.

Asimismo, referentes iberoamericanos de la Psicología social han propuesto un diálogo entre las nociones de representación social e imaginario social por considerarlas herramientas de análisis mediante las cuales podría lograrse un abordaje profundo y complejo de ciertos fenómenos sociales (Alba & Arruda, 2007; Maric Palenque, 2020). Mientras tanto, otros autores sostienen que estos abordajes suelen confundir la noción de imaginario social y la noción de representación social y producen formas de aproximación ambiguas (Pérez Alvarez & Gutierrez, 2016).

Para presentar nuestra propuesta teórica, nos detendremos primero en estas discusiones, particularmente en la conceptualización de los imaginarios sociales que realizan desde allí y en las estrategias metodológicas para indagarlos.

En principio, existen distintas apreciaciones sobre los aportes de Castoriadis respecto a las expresiones de lo imaginario. Así, por ejemplo, Pérez Campos (2003), en línea a nuestros desarrollos, sostiene que la noción de imaginario social supone un modo de escapar a la dicotomía entre el individuo y la sociedad ya que en los desarrollos de Castoriadis la idea de individuo social representa una de las múltiples instituciones particulares, siendo el individuo parte de la autoinstitución de la sociedad. Por el contrario, Maric Palenque (2020) considera que si bien representaciones sociales e imaginarios constituyen miradas complementarias de los procesos sociales; la noción de imaginario social castoridiano representa ciertas dificultades para pensar las relaciones entre lo “individual” y lo “social” por la división que el autor establece en la consideración de la psique y la sociedad.

Asimismo, Maric Palenque (2020) establece que para la conceptualización de las representaciones sociales es necesario abandonar el psicoanálisis como marco de referencia y conceptualizarlas desde un modelo cognitivo conexionista. Desde allí, las representaciones sociales se definen como una construcción sociocognitiva, por su naturaleza cognitiva y su forma social. Las indagaciones de Maric Palenque se centran en el estudio de los imaginarios de estudiantes sobre los conocimientos de la medicina tradicional. Para ello, utiliza como técnica de indagación la “asociación libre de palabras” a los fines de rastrear palabras que permitan tener una visión durable y aislada de los elementos constitutivos del universo semántico del objeto estudiado y de su representación.

Por otra parte, Bachs (2007) incorpora a sus estudios la noción de imaginario social para pensar la relación entre los símbolos, los signos y el imaginario como estructura de sentido. Su interés en la categoría de imaginario se vincula con la indagación de las creencias mágico religiosas y los mitos, en las maneras de relatar, justificar, vivir e imaginar un futuro en una comunidad rural afectada por ciertos conflictos. Para ello, utiliza como

⁷ En la obra de Moscovici (1979), la representación social refiere a una modalidad de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales las personas hacen inteligible la realidad y se integran en un grupo o en una relación cotidiana. En otras palabras, constituyen “el sentido común” o las teorías cotidianas a través de la cual las personas perciben, elaboran creencias y se comunican (Pérez Alvarez & Gutierrez, 2016).

enfoque metodológico la perspectiva etnográfica a los fines de comprender la experiencia cotidiana de una comunidad a través de distintas técnicas como historias de vida, entrevistas, encuestas, conversaciones, observaciones y análisis de documentos.

De Alba (2007) sostiene que el imaginario social constituye una dimensión de las representaciones sociales. Desde la perspectiva de la autora, los imaginarios sociales son los marcos o esquemas de significación que estructuran la interpretación del mundo, de difícil acceso en los abordajes metodológicos en investigación por ser una categoría que no alude a referentes concretos. Por ello, propone un diálogo entre imaginarios sociales y representaciones a partir de incorporar una dimensión “imaginaria” de las representaciones sociales. En este sentido, las representaciones son la forma en que los imaginarios se concretan y una vía para descubrirlos, constituyen las manifestaciones, expresiones, objetivaciones y especificaciones de los esquemas de interpretación de la realidad.

En la misma línea, Arruda (2020) establece que las conceptualizaciones del imaginario y de las representaciones sociales pueden dialogar en tanto ambas surgen como perspectiva crítica de la ciencia. Para la autora, las representaciones sociales poseen un rol importante en la conformación de la institución imaginaria de la sociedad. Sus desarrollos se centran en la indagación de la dimensión imaginaria de las representaciones sociales a partir del estudio de las imágenes o los esquemas figurativos (icónicos, lingüísticos, etc.) existentes en la representación. Sitúa que en la indagación de las representaciones sociales, los imaginarios se expresan en dos aspectos: por un lado, en la producción cognitiva de las imágenes como forma de darle sentido a aquellos aspectos desconocidos de la existencia; por otro lado, en la posibilidad de producir nuevos sentidos en tanto que la elaboración de las imágenes nunca es copia fiel de la realidad.

Las investigaciones de Alba y Arruda (2007) se centran en la exploración de las representaciones sociales sobre la geografía de los países de Brasil y México en estudiantes y residentes. Para el abordaje metodológico utilizan la categoría de mapas mentales, inspirada en los desarrollos de Denisse Jodelet. La misma establece que para el abordaje de los imaginarios de un espacio es necesario utilizar técnicas de indagación y análisis de fuentes narrativas (a través de entrevistas, textos, evocaciones verbales) y de fuentes gráficas (a través de dibujos y mapas). Por ello, investigan los mapas mentales de Brasil y México a través de la administración de cuestionarios que requieren de la producción de dibujos y coloreo de mapas de los países y la respuesta a ciertas preguntas sobre los mismos.

Por el contrario, Anzaldúa Arce y Ramirez Grajeda (2018) establecen que las propuestas globalizadoras que buscan articular los conceptos de representaciones sociales e imaginarios terminan por simplificar la complejidad de las nociones. Consideran que si bien la noción de significaciones imaginarias sociales da cuenta de cierto arraigo efectivo en la representación y acción de los sujetos, es un reduccionismo suponer que es posible aproximarse a ellas a partir de lo que cada sujeto se representa ya que un individuo no puede ser portador de la totalidad de las significaciones de una sociedad.

Anzaldúa y Ramírez Grajeda sostienen que el imaginario social es expresión, trabajo incesante de formación que es incapturable e inconmensurable. Por ello, en las indagaciones solo es posible acceder *al mismo por sus huellas en el habla, por sus deslices, por su iterabilidad y por su confrontación a nuestras perspectivas*. Ahora bien, consideran que algunas investigaciones que toman los desarrollos teóricos de Castoriadis sobre los imaginarios sociales han incorporado el rol de las significaciones imaginarias sociales en las construcciones de sentido de lxs sujetxs y colectivos, sin pretender indagar “los imaginarios” como sustantivos o “cosas” operativamente objetivables (Anzaldúa Arce & Ramírez Grajeda, 2018).

Así, por ejemplo, Ramírez Grajeda (2018) investigó las significaciones que configuran la identidad de estudiantes universitarixs a partir de un dispositivo de indagación-intervención grupal que denominó Grupo de Formación Psicoanalíticamente Orientado. Para su diseño utilizó herramientas conceptuales provenientes del psicoanálisis y del psicodrama que combinaron experiencias de intervención sobre la formación profesional y el abordaje de investigación. Utilizó técnicas expresivas grupales basadas en la narración y la escritura de experiencias, la elaboración de dibujos individuales o colectivos, el diseño y el coloreo de máscaras, las fotografías y las estatuas humanas con el fin de favorecer instancias de reflexión y análisis grupal sobre los procesos de subjetivación que intervienen en la formación e identidad de lxs estudiantes. De igual manera, Anzaldúa Arce (2018) utiliza este dispositivo grupal para explorar las construcciones de sentido que un grupo de adolescentes de secundaria configuran en su proceso de socialización a partir de los programas de televisión que ven (Anzaldúa, 2012).

En línea a estos desarrollos, nos interesa destacar los aportes de Fernández (2007) en la indagación de los imaginarios sociales. Fernández (2007) utiliza la noción castoridiana de imaginario social, retrabajada con aportes propios, en el trabajo de intervención e investigación con grupos e instituciones sobre temáticas vinculadas a la producción de subjetividad en estudiantes universitarixs, trabajadorxs autogestionadxs y comunidades. Para ello, define al imaginario social como la capacidad de creación incesante social-histórica-psíquica de significaciones sociales que actúan como organizadores de sentido de las normas, valores y lenguaje de una sociedad (Fernández, 2016). En su indagación, retoma lo puntualizado en apartados anteriores respecto a las significaciones imaginarias sociales como redes simbólicas que operan en lo implícito por haces de remisiones. En este sentido, establece que las mismas operan en latencia, no por estar ocultas en alguna profundidad, sino porque laten-ahí-todo-el-tiempo, de manera naturalizada. Desde allí, establece que las significaciones son latencias sociales que, en su incesante invención, se producen y reproducen en los magmas indefinidamente determinables de lo histórico-social (Fernández, 2007).

Fernández y su equipo de investigación diseñaron la metodología de problematización recursiva para indagar las producciones del imaginario social en estudiantes universitarios (Fernández, López, Borakievich y Ojám, 2011). Consiste en la implementación de dispositivos de taller grupal que implementan herramientas de la

multiplicación dramática, basadas en la producción “espontánea” de una sucesión de escenas que permiten acceder a una modalidad específica de narrativas donde se pueden observar diversos elementos verbales, gestuales y acciones. Desde allí, parten de la hipótesis de que este dispositivo de investigación-intervención instala las condiciones de posibilidad para el despliegue de significaciones imaginarias sociales y permite relevar configuraciones de sentido a lo largo de la producción grupal (Fernández et al., 2011).

En la misma línea, en el ámbito de la Psicología institucional, Pérez (2014), D’Agostino (2017) y Orleans (2021) han realizado aportes al estudio de los imaginarios sociales. Pérez (2014) establece que la Psicología Institucional propone abrir un campo de reflexión sobre los sentidos de las prácticas a partir de una revisión de los imaginarios sociales compartidos, en pos de transformarlos y dar lugar a nuevos procesos institucionales. Las indagaciones de las autoras se centran en los imaginarios sociales de diversxs actorxs institucionales sobre el trabajo profesional en políticas públicas a partir de postular el vínculo entre la formación profesional, el trabajo en las instituciones y las significaciones imaginarias sociales acerca de la profesión. Estas investigaciones incorporan desarrollos del análisis institucional para el abordaje metodológico a partir de diversas técnicas que incluyen la entrevista institucional semidirigida, la observación participante institucional y el archivo de documentos y la multiplicación dramática.

Finalmente, destacamos los desarrollos de Débora Tajer *et. al.* (2020) que han incorporado los aportes de Castoriadis para la indagación de los imaginarios profesionales definidos como aquellas naturalizaciones que rigen los sistemas de creencias, las certezas teóricas y técnicas, y configuran los criterios del hacer/pensar cotidiano de un oficio en un determinado momento histórico-cultural. Esta indagación realiza un abordaje cualitativo basado en la implementación de entrevistas semi-estructuradas individuales y grupales en instituciones de salud a partir de la selección y análisis de ciertos indicadores epidemiológicos que permiten pensar problemáticas de salud en niñxs y adolescentes.

Lo anteriormente desarrollado nos permite situar que las coordenadas actuales de discusión respecto a los imaginarios sociales y representaciones sociales son distintas a las disputas contemporáneas a Castoriadis. Las investigaciones sobre imaginarios sociales y representaciones sociales se encuentran en un momento de auge en su producción, que permite advertir que las propuestas y discusiones sobre estos términos se han pluralizado y complejizado. En cuanto a las producciones sobre representaciones sociales, algunos de los desarrollos se distancian de la concepción tradicional de Castoriadis que homologaba representación a la producción ideológica. A su vez, respecto a los imaginarios sociales han emergido investigaciones que buscan operacionalizar el concepto para pensarlo de manera situada, lo que ha dado lugar a la producción de diversas conceptualizaciones y distintos dispositivos de indagación.

En este sentido, respecto a las propuestas metodológicas, el debate sobre las posibilidades y modalidades para la indagación de los imaginarios sociales continúa. En principio, coincidimos con la imposibilidad de apresar y objetivar al imaginario por ser una categoría que apunta a nombrar la producción incesante e incommensurable de la creación

singular-colectiva. Castoriadis (2010) lo advierte cuando señala “las categorías implicadas por el mundo de las significaciones sociales y nuestra relación con él dejan su ser fuera de alcance” (p.430). No obstante, consideramos que es posible aproximarnos a ciertas producciones del imaginario en sus puntos de enlace histórico-social. En particular, respecto a las producciones de sentido de los sujetos en el establecimiento de la razón de ser de los pensares, acciones, sentimientos y valores en la vida colectiva.

En este sentido, consideramos que además de centrar el eje de indagación de la representaciones, para una propuesta de elaboración teórico metodológica de los imaginarios sociales es necesario incorporar dos de los tres elementos constitutivos de las significaciones imaginarias: la creación histórico-social de afectos y orientación de las acciones.

CONCLUSIONES

A partir de lo desarrollado podemos establecer ciertas líneas respecto a los aportes de Cornelius Castoriadis para la indagación de los imaginarios sociales en el campo psi. En primer lugar, destacamos que sus contribuciones sobre el imaginario social nos permiten construir una propuesta teórica para pensar la producción de subjetividad desde un marco superador respecto a la dicotomía clásica entre el individuo y la sociedad. La noción de producción de subjetividad alude a un proceso en permanente transformación que se construye en “el entre”, con otrxs, que encarnan las instituciones de la sociedad (Fernández, 2007). Los imaginarios sociales en tanto creación histórico-social de significaciones imaginarias sociales nos permiten pensar las coordenadas de producción de subjetividad, entre las formas de sujeción instituidas y la capacidad de inventiva psíquica-histórico-social.

En segundo lugar, sus aportes permiten aproximarnos de manera crítica a la noción de representación, concepto muy utilizado en el ámbito psi en distintas corrientes teóricas y escuelas. Desde la perspectiva de Castoriadis, las “representaciones” tanto en su vertiente psíquica como histórico-social se distancian de aquellas posturas que las definen como una elaboración ilusoria del mundo distinto de una “realidad objetiva” vinculada a la percepción (psicoanálisis freudiano) o a las relaciones materiales de producción (marxismo clásico). Por el contrario, refieren a la capacidad de creación psíquica-históricosocial. Para ser más específicxs, en la obra del autor la noción de representación alude a la “vertiente subjetiva” de las significaciones imaginarias de la sociedad (Castoriadis, 2005), las cuales otorgan al flujo de representación-afectos-intenciones un marco de organización de sentido socialmente instituido que permitirá el apuntalamiento y transformación en las representaciones de cada sociedad.

Ahora bien, el énfasis de Castoriadis en la discusión y desarrollo de la noción de representación en comparación con otras nociones, como el afecto, nos permite pensar en la pregnancia de este concepto en el contexto de discusión contemporánea del autor. En este sentido, si bien en algunas oportunidades caracteriza la noción de afecto psíquico e histórico-social (Castoriadis, 2001; 2004; 2010; Ferme, 2010) queda pendiente profundizar

en la conceptualización de este concepto y sus vínculos con otras nociones como la noción de sentimiento.

Por último, consideramos que las coordenadas actuales de discusión y propuestas teóricas respecto a los imaginarios sociales y representaciones sociales se han pluralizado y complejizado y, con ello, el debate sobre las modalidades para su indagación. Desde nuestra posición, coincidimos con la imposibilidad de apresar y objetivar al imaginario; no obstante, consideramos que es posible construir propuestas teórico-metodológicas para aproximarse a ciertas producciones del imaginario en sus puntos de enlace histórico-social.

En este sentido, de acuerdo con los desarrollos metodológicos de Fernández (2007), coincidimos en que su indagación incluye el análisis de narrativas y tramas argumentales a los fines de identificar ciertas cristalizaciones de sentido propias de significaciones imaginarias sociales pero también las acciones, los gestos, las actitudes, los climas, las afectaciones y los ritmos en los que se despliegan esas acciones (Fernández, 2007). Asimismo, en tanto la forma de organización de los imaginarios es a modo de magma como fluir de significaciones instituidas siempre sujetas a recreación, otro elemento importante a tener en cuenta para las estrategias de indagación es contemplar la posibilidad de alojar lo inesperado. Es decir, incorporar la indagación de aquellas representaciones-afectos-intenciones que escapan a lo instituido pero no necesariamente constituyen fuerzas instituyentes de cambios, como son ciertos malestares que no han tenido posibilidad de enunciación, prácticas informales o marginales y ciertas “rarezas” que circulan de manera oculta o naturalizada.

Para finalizar, en línea a lo que plantea D'Agostino (2014), sostenemos que si bien no hay una única modalidad para la indagación de los imaginarios es necesario recurrir a dispositivos metodológicos que permitan realizar un abordaje socio-histórico de sentido y considerar las dimensiones políticas, económicas, sociales de producción y creación. El trabajo con las imágenes, con la elaboración gráfica, las narrativas de los participantes mediante entrevistas e historias de vida, la observación participante y la implementación de dispositivos grupales constituyen abordajes posibles en tanto permiten rastrear y abrir el juego entre los sentidos posibles.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alba, M. de, & Arruda, A. (2007). *Espacios imaginarios y representaciones sociales*. Anthropos Editorial.
https://www.academia.edu/35731261/ESPACIOS_IMAGINARIOS_Y_REPRESENTACIONES_SOCIALES
- Anzaldúa Arce, R. E., & Ramirez Grajeda, B. (2018). Reflexiones sobre la investigación de lo imaginario. En L. Pérez Alvarez & G. A. E. Gutierrez, *Imaginarios sociales y representaciones sociales. Teorías sobre el saber cotidiano* (pp. 12-34). Praxis Digital.
- Arruda, Á. (2020). Imaginario social, imagen y representación social. *Cultura y Representaciones Sociales*, 15(29), 37-62.
- Aulagnier, P. (2010). *La violencia de la interpretación*. Amorrortu
- Bleichmar, S. (2007). Fecundidad de la herencia de Castoriadis. En Franco, Y., Freire, H. y Loreti, M. (Coords.), *Insignificancia y autonomía. Debates a partir de Cornelius Castoriadis*. Biblos.
- Cabrera, D. (2008). Imaginarios de lo imaginario. En *Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis* (pp. 15-33). Editorial Biblos.
- Carretero Pasín, A. E. (2001). *Imaginarios sociales y crítica ideológica. Una perspectiva para la comprensión de la legitimación del orden social*. [Tesis doctoral, Universidad de Santiago de Compostela]. Biblioteca virtual Miguel de Cervantes
<http://www.cervantesvirtual.com/obra/imaginarios-sociales-y-critica-ideologica--0/>
- Carretero Pasín, E. (2008). El imaginario social de Cornelius Castoriadis: La teoría social revisitada. En D. Cabrera, *Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis* (pp. 225-253). Editorial Biblos.
- Carretero Pasín, E. (2017). España Actualidad del campo de los imaginarios sociales y las representaciones sociales en España: Un archipiélago en busca de comunidad. En F. Liaga Sáez, M. L. Maric Palenque, & C. J. Uribe Mendoza (Eds.), *Imaginarios y Representaciones Sociales. Estado de la investigación en Iberoamérica* (pp. 293-348). Ediciones Usta.
- Castoriadis, C. (1991). Lógica, imaginación y reflexión. En R. Dorey, C. Castoriadis, E. Enriquez, J. Thom, W. Menechal, H. Fridman, & G. Berquez, *El inconsciente y la ciencia* (pp. 21-50). Amorrortu.
- Castoriadis, C. (1997). *El avance de la insignificancia*. Eudeba.
- Castoriadis, C. (2001). *Figuras de lo Pensable (Las encrucijadas del laberinto IV)*. Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, C. (2004). *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*. Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, C. (2005). *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Gedisa Editorial.
- Castoriadis, C. (2010). *La institución imaginaria de la sociedad*. Ensayo Tusquets.

- Castorina, J. A., & Barreiro, A. (2012). Los usos de las representaciones sociales en la investigación educativa. *Educación, Lenguaje y Sociedad*, 9(9), 15-40. <https://cerac.unlpam.edu.ar/index.php/els/article/view/1459>
- Dagfal, A. (2009). *Entre París y Buenos Aires: La invención del psicólogo (1942-1966)*. Paidós.
- D'Agostino, A. M. E. (2014). Imaginarios sociales, algunas reflexiones para su indagación. *Anuario de Investigaciones en Psicología*, 21, 127-134.
- D'Agostino, A. M. E. (2017). *Imaginarios estudiantiles acerca de las prácticas profesionales de los psicólogos en el campo de las políticas públicas sociales en salud* [Tesis doctoral, Universidad Nacional de La Plata]. Sedici <https://doi.org/10.35537/10915/61465>
- Durand, G. (2004). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Fondo de Cultura Económica.
- Ferme, F. (2010). Representación, afecto e imaginación: aproximación al carácter significativo de los afectos. En Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XVII. Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. <http://jmemorias.psi.uba.ar/index.aspx?anio=2010>
- Fernández, A. M. (2007). *Las lógicas colectivas. Imaginarios, cuerpos y multiplicidades*. Editorial Biblos.
- Fernández, A. M., López, M., Borakievich, S., & Ojám, E. (2011). De los imaginarios y prácticas sociales a las lógicas colectivas. 15 años de investigaciones de la cátedra I de Teoría y Técnica de Grupos, Facultad de Psicología, UBA. *Anuario de Investigaciones en Psicología*, 28, 249-259.
- Fernández, A. M. (2016). La imaginación colectiva y anónima. *Diferencias*, 1(2), 194-213. <http://www.revista.diferencias.com.ar/index.php/diferencias/article/view/58>
- Fernández, A. M. (2017). Abatimientos existenciales en jóvenes: ¿unas vidas grises? En *Jóvenes de vidas grises. Psicoanálisis y biopolíticas* (Editorial Biblos, pp. 21-34).
- Franco, Y. (2010). El Gran Accidente: la destrucción del afecto. *El psicoanalítico*. <https://www.elpsicoanalitico.com.ar/num3/clinica-franco-destruccion-afecto.php>
- Franco, Y. (2012). Representación e imaginación desde Cornelius Castoriadis: Implicaciones en psicoanálisis y política. En R. Anzaldúa Arce, *Imaginario social: Creación de sentido* (pp. 162-174). Horizontes Ediciones.
- Lourau, R. (2007). *El análisis institucional*. Amorrortu.
- Maric Palenque, M. L. (2020). *Capítulo 2. Bolivia Estado del arte sobre imaginarios y representaciones sociales en Bolivia*. Universidad Santo Tomás. <https://doi.org/10.15332/dt.inv.2020.00880>
- Marx, K. (1946). *El capital*. Fondo de Cultura Económica.
- Moscovici, S. (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Huemul.

- Orleans, C. S. (2021). *Imaginario social y discurso institucional acerca de los niños y las niñas en el Sistema de Promoción y Protección de Derechos de la Infancia* [Tesis doctoral, Universidad Nacional de La Plata]. <https://doi.org/10.35537/10915/117292>
- Pérez, E. A. (Ed.). (2014). *Psicología institucional*. Edulp. <https://libros.unlp.edu.ar/index.php/unlp/catalog/book/57>
- Pérez Alvarez, L., & Gutierrez, G. A. E. (Eds.). (2016). *Imaginario social y representaciones sociales. Teorías sobre el saber cotidiano*. UAEM. <file:///C:/Users/Manu/Zotero/storage/VT5PXXSQ/libros.uaem.mx.html>
- Perez Campos, G. (2003). La representación social y la ontología del mundo social: El aporte de otra significación para el diálogo. En J. A. Castorina, *Representaciones sociales* (pp. 190-205). Gedisa.
- Pintos, J. L. (2014). *Algunas precisiones sobre el concepto de imaginarios sociales*. Revista Latina de Sociología, (4), 1-11. <https://ruc.udc.es/dspace/handle/2183/14482>
- Rosso, G. (2020). Sobre la dimensión representacional de la psique según Cornelius Castoriadis. *Voluntas*, v. 11, n. 2, p. 406-431.
- Sáez, F. A., & Carretero Pasín, E. (2016). *El abordaje sociológico de los imaginarios sociales en los últimos veinte años* 25(4), 118-128.
- Tajer, D., Reid, G., Gaba, M., Cuadra, M. E., Lo Russo, A., Salvo, I. y Solis, M. (2015). Equidad de género en la atención de la salud en la infancia. *Psicoperspectivas*, 14(1), 103-113. <https://dx.doi.org/10.5027/psicoperspectivas-Vol14-Issue1-fulltext-503>
- Tajer, D. (2020). *Niñez, adolescencia y género. Herramientas interdisciplinarias para equipos de salud y educación*. Noveduc.
- Urribarri, F. (2002). Castoriadis: the Radical Imagination and the Post-Lacanian Unconscious. *Thesis Eleven*, n. 71, 40-51.

SOBRE LAS AUTORAS

María Manuela Kreis

manu.kreis@gmail.com

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina) / Laboratorio de Psicología Comunitaria y Políticas Públicas, Facultad de Psicología, Universidad Nacional de La Plata. Especialista en Políticas Públicas y Justicia de Género, CLACSO-FLACSO. Prof. y Lic. en Psicología, Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Becaria Doctoral CONICET. Docente e investigadora en la Cátedra Psicología Institucional de la Facultad de Psicología UNLP. Investigadora y extensionista de la Cátedra Introducción a los Estudios de Género de la Facultad de Psicología, UBA. El tema en que se especializa se centra en el estudio de los imaginarios sociales sobre la salud mental de niñas en instituciones de salud desde un enfoque de Derechos Humanos y Género en Psicología.

Agustina María Edna D'Agostino

dagostinoag@gmail.com

Laboratorio de Psicología Comunitaria y Políticas Públicas, Facultad de Psicología, Universidad Nacional de La Plata (UNLP, Argentina). Doctora en Psicología (UNLP). Licenciada y Profesora en Psicología (UNLP). Docente investigadora en las Cátedras de Psicología Institucional e Historia de la Psicología (Psicología I), en la Universidad Nacional de La Plata. Asesora en la Subsecretaría de Salud Mental de la Provincia de Buenos Aires. La línea de investigación en la que se desempeña se centra en el estudio de los imaginarios sociales, instituciones y el entrecruzamiento con el campo de las políticas públicas en salud mental. Ha profundizado en el análisis de la formación de grado para la Licenciatura en Psicología y las prácticas profesionales en el campo mencionado.

Débora Tajer

dtajer@psi.uba.ar / debora.tajer@gmail.com

Instituto de investigación, Facultad de Psicología UBA. Estudios de Género y Salud Colectiva. Trabaja como psicoanalista, docente e investigadora. Licenciada y doctora en Psicología (UBA). Magister en Ciencias Sociales y Salud (FLACSO/CEDES). Profesora adjunta a cargo de la Cátedra Introducción a los Estudios de Género y Profesora adjunta regular de la Cátedra Salud Pública/Salud Mental II (Facultad de Psicología, UBA). Directora de Proyectos de Investigación UBACyT en Salud, Subjetividad y Género, desde 1998. Directora del Programa de Actualización en Género y Subjetividad de la Secretaría de Posgrado (Facultad de Psicología, UBA).



LA ETNOGRAFÍA Y LA OBSERVACIÓN PARTICIPANTE FRENTE AL ESTUDIO DE ASOCIACIONES ENTRE HUMANOS Y NO HUMANOS

THE ETHNOGRAPHY AND PARTICIPANT OBSERVATION IN THE STUDY OF ASSOCIATIONS BETWEEN HUMANS AND NON-HUMANS

AUTOR

Rolando Silla
CONICET-EIDAES/UNSAM

Cómo citar este artículo:

Silla, R. (2022). La etnografía y la observación participante frente al estudio de asociaciones entre humanos y no humanos. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 14, 55-72.

Artículo

Recibido: 16/11/2021
Aprobado: 24/06/2022

RESUMEN

Desde la antropología, este artículo se propone desarrollar la posibilidad de un enfoque etnográfico pero que vaya más allá de las asociaciones entre humanos. Para ello, analizo la etnografía tal cual la diseñara Malinowski, los estudios microsociológicos de algunas escuelas norteamericanas, para finalmente pasar a un debate sobre el concepto de sociedad y la necesidad de extender el concepto de asociación a entes que no son humanos pero con los cuales los humanos nos relacionamos habitualmente. Se rescata la técnica de observación participante y se plantea la necesidad de realizar etnografías que vayan más allá de lo humano, aunque sin perder la pregunta por lo humano.

PALABRAS CLAVE: SOCIEDAD; ASOCIACIÓN; ETNOGRAFÍA; OBSERVACIÓN PARTICIPANTE.

ABSTRACT

From anthropology, this article aims to develop the possibility of an ethnographic approach that goes beyond the associations between humans. To do this, I analyze ethnography as Malinowski designed it, the microsociological studies of some North American schools, to finally move on to a debate on the concept of society and the need to extend the concept of association to entities that are not human but with which humans usually interact. The participant observation technique is rescued above all and the need to carry out ethnographies that go beyond the human is raised, although without losing the question of the human.

KEYWORDS: SOCIETY; ASSOCIATION; ETHNOGRAPHY; PARTICIPANT OBSERVATION.

INTRODUCCIÓN

Un aspecto teórico y empírico que ha vuelto al debate en las últimas décadas en el terreno de la antropología es la pregunta por el propio concepto de sociedad y sobre las asociaciones más allá de lo humano. Pues si bien la fuerte orientación empírica de la disciplina permanece intacta —y de ahí la importancia por lo que denominamos etnografía— pareciera estar ocurriendo que nuevos colectivos —que exceden lo humano— están emergiendo, adquiriendo mayor visibilidad y actuando sobre nuestras vidas. Así, muchos antropólogos volvemos a preguntarnos sobre cuestiones tales como qué es un objeto y qué un sujeto para los diferentes colectivos y sobre como deberíamos lidiar —teórica y metodológicamente— con ello. Esta pregunta implica también indagar qué es un humano, qué corresponde a la cultura y qué a la naturaleza, qué a lo real y qué a la ficción. Volvemos así a repreguntarnos por cuestiones que parecían ya saldadas.

Respecto a la cuestión del concepto de sociedad y de si debe o no estar circunscripto a los humanos, una primera pregunta que podríamos hacernos es si esta es una cuestión nueva y actual o si es algo que las ciencias sociales siempre han abordado. El otro aspecto que quiero abordar y relacionar a los conceptos de sociedad y asociación refiere a la práctica etnográfica y la observación participante. Lo que pretendo así es vincular estos dos conceptos a un método y una técnica; claro que siendo consciente de que no es el único camino a seguir.

Por cuestiones de espacio, abordaré dos tradiciones que considero importantes y fundacionales para lo que quiero desarrollar. Finalmente, exploraré la propuesta de ampliar la antropología, y su principal aproximación que es la etnografía, centrándola en lo humano, pero simultáneamente extendiendo la investigación a sobre cómo, con qué y quienes los humanos nos asociamos para desarrollar la vida. En este movimiento creo que la observación participante ocupa un lugar central.

BRONISLAW MALINOWSKI, CREADOR DE LA ETNOGRAFÍA MODERNA

En palabras de Rosana Guber, se denomina etnografía a cuatro cuestiones diferentes. Como disciplina, la etnografía es la rama de la Antropología Social y Cultural encargada de describir modos de vida y pensamiento de sociedades extrañas a las del investigador. Como metodología, es una modalidad abierta de investigación en terreno donde caben encuestas, técnicas no directivas y la residencia prolongada con los sujetos de estudio (Guber, 1994: 38); un raro método en donde el investigador siempre está dispuesto a traicionar sus propios principios metodológicos en pos de lograr su cometido, ya que nunca “podrá anticipar cuál abrirá o cerrará el camino del aprendizaje” (Renoldi et al., 2021: 11). Como producto, implica la presentación, generalmente monográfica y por escrito, con que el antropólogo da cuenta de las formas de vivir y pensar de un grupo humano determinado. Por último, como enfoque, es una práctica de conocimiento fundada en determinada metodología que posibilita aprehender la perspectiva de los miembros de

una sociedad, sector o cultura, cualquiera sea el lugar que la posición teórica del autor asigne a esas perspectivas (Guber, 1994: 38).

Entonces lo que los antropólogos denominamos etnografía, en el campo, implica observación participante, entrevistas, realización de mapas, encuestas y otras técnicas, pero relativas a la co-residencia; y en el gabinete, a un tipo particular de escritura sobre esos datos. Escritura anclada en el naturalismo pero que, como apunta James Clifford (1995), también podría explorar otros estilos como el surrealismo (p. 162). Dos características sorprenden de la etnografía: una es que su método no ha cambiado demasiado desde principios del siglo XX; la otra es su gran ductilidad, pues como enfoque se puede fácilmente acoplar a casi cualquier teoría social. Tenemos excelentes etnografías funcionalistas, marxistas, interpretativistas o fenomenológicas; y con seguridad es una buena metodología de aproximación empírica a la realidad social y cultural de tipo cualitativo.

Cualquier intento de buscar un origen de esta práctica nos llevará al fracaso, pues siempre podemos encontrar un antecesor al que nosotros nombramos como iniciador; y, por ejemplo, los Cronistas de Indias podrían ser uno de ellos (ver Wilde, 2003). Pero si queremos ir aún más atrás en el tiempo, pensemos en los logógrafos de la Grecia antigua: "cronistas de la Jonia y las islas (...) cuyos *logoí* testimoniaban admiración por curiosidades de los pueblos `bárbaros` y una proliferación de datos extraordinarios recogidos a partir de `los ojos y los oídos`" (Basile, 2013: 123) o sea, de la observación y la escucha de exóticos relatos; práctica antigua evidentemente muy semejante a la etnografía actual. Podemos entonces concluir con Lévi-Strauss (2011) en que

(...) la antropología es tan vieja como la humanidad misma. En épocas de las que contamos con testimonios históricos, preocupaciones de una índole que hoy llamaríamos antropológica quedan de manifiesto en los cronistas que acompañaron a Alejandro Magno a Asia, así como en Jenofonte, Heródoto, Pausanias y, desde una óptica más filosófica, en Aristóteles y Lucrecio (Lévi-Strauss, 2011: 24).

De todas maneras, y para acotar en la antropología actual, acostumbramos a nombrar al antropólogo polaco, residente en Gran Bretaña, Bronislaw Malinowski, como el creador de lo que hoy denominamos etnografía en los cuatro sentidos que señala Guber y que aclaramos al comienzo. Él fue quien cambió el sentido de dicho término, que pasó de ser "un estudio museográfico de piezas de costumbres a un estudio sociológico de sistemas de acción" (Leach, 1974: 291). En *Los argonautas del pacífico occidental*, publicado hace ya cien años y por primera vez en 1922, Malinowski realizó una descripción sobre un tipo de intercambio no conocido en el mundo occidental: el *kula*. Esta descripción tiene como eje central una teoría no explicitada. Pero esta relativa falta de aclaración no implica que el autor no se haya dado cuenta de que tenía una teoría, sino que adrede vio que la mejor forma de desarrollarla y hacer una demostración no era plasmarla en forma abstracta, sino describiendo diferentes situaciones vividas por él mismo entre los isleños. Prefirió la descripción a la modelización. El lector no entrenado verá en esta descripción un empirismo ingenuo, una mera descripción que algún teórico más inteligente sintetizará y sistematizará. Sin embargo, lo que Malinowski nos quería dar con estas descripciones es la prueba de que

cualquier teoría abstracta está vacía, fuera del mundo, y señalarnos que una teoría no puede estar despojada de los datos con la que fue construida. Entonces, cuando uno lee y relee *Los argonautas...* se encuentra con que la descripción que realiza sobre el comercio, la magia o la construcción de una canoa, es más poderosa y compleja que su propia teoría funcionalista. Sus descripciones exceden, en términos interpretativos, a la propia teoría que Malinowski quería establecer. Por ello, si leemos por ejemplo a *Los argonautas...* con una mirada más amplia y, en realidad, de una forma semejante a como leemos una novela, veremos que su descripción del *kula* nos lleva a observaciones de gran complejidad, y por solo dar algunas indicaciones podríamos referirnos a sus observaciones sobre la diferencia entre las normas y las conductas, la importancia del contexto en los actos del habla o la importancia e interrelación entre la magia y el proceso de trabajo entre los horticultores y fabricantes de canoas y, por supuesto, su cuestión principal: que la economía no puede reducirse ni al problema de la escasez ni a una operación mental formal de elecciones entre medios finitos y necesidades infinitas. Esto último no está demasiado explicitado, pero sí está lo suficientemente descrito a partir de muchas observaciones de la vida y situaciones de producción, circulación e intercambio en las Trobriands y demás islas del sistema *kula*.

El cambio producido por Malinowski en la antropología británica lo describe muy bien Raymond Firth:

(...) en aquel momento era tradición que un antropólogo fuera primariamente o un teórico o un etnógrafo y que la teoría se mantuviera, y debiera mantenerse, separada de los hechos. Parte de la contribución de Malinowski fue no sólo combinarlos, sino además mostrar cómo los hechos carecían de sentido sin teoría y como cada uno de ellos – teoría y hechos – no podían sino ganar en significación, poniéndolos conscientemente en mutua relación (Firth, 1974: 2).

Entonces las descripciones de Malinowski no ejemplifican una teoría, sino que, y por el contrario, implican una obra abierta; y los datos que muestra son tan precisos que uno incluso podría establecer la refutación de muchas de sus afirmaciones a partir de sus propios datos. Esto le otorga una gran honestidad intelectual y la certeza de que escribió una obra realmente científica; y la publicación *post-mortem* de su diario, más que derrumbar su obra, permitió crear una nueva discusión sobre los datos y la objetividad en etnografía. Para citar sólo una de sus frases más famosas:

(...) si alguien emprende una expedición, decidido a probar determinadas hipótesis, y es incapaz de cambiar en cualquier momento sus puntos de vista y de desecharlos de buena gana bajo el peso de las evidencias, no hace falta decir que su trabajo no tendrá ningún valor (Malinowski, 1986: 26).

Pero esto no es tan común como parece, y muy a menudo vemos forzar lo observado, o hasta echarle la culpa a lo empírico ya que no se ajusta a una teoría o modelo que a priori se considera perfecta en el plano de lo ideológico o de lo lógico-formal. De ahí que los estudios etnográficos —y en ciencias sociales en general— cada vez se han vuelto más predecibles, cada vez menos arriesgados y funcionales a la reproducción del establishment académico. Y es que, como señala Sergio Visacovsky (2017), “el trabajo de campo debería

ser menos un modelo canónico y más un ámbito de exploración respecto de cómo las condiciones efectivas que encuentran los investigadores hacen posibles determinados caminos de indagación y no otros” (p. 80).

Volviendo a Malinowski, vemos que sus escritos leídos de esta forma cobran una fuerza que nos permite preguntarnos sobre cuáles son los nexos entre datos empíricos y teoría, y si en realidad tiene sentido escribir y pensar sólo teoría descarnada de los datos o si, por el contrario, podemos describir solo datos sin que estos impliquen algún tipo de abstracción apriorística y abstracta.

LAS ESCUELAS MICRO-SOCIOLOGICAS NORTEAMERICANAS

La otra tradición en dónde podemos encontrar algo semejante a la etnografía en antropología, y que se ha desarrollado de una manera más o menos autónoma de la primera, es la micro-sociología norteamericana que proviene de la combinación del pragmatismo estadounidense con la fenomenología germánica, tales como el interaccionismo simbólico o la etnometodología. Estas últimas señalan el esfuerzo de aplicar algunos principios abstractos de la filosofía a la prueba empírica de la investigación sociológica.

El término interaccionismo simbólico fue acuñado en 1938 por Herbert Blumer, si bien la tradición empírica y transmisión oral es anterior. Como señala Hans Joas (1995), “durante muchas décadas la escuela de Chicago se mantuvo no tanto mediante la elaboración de una teoría sistemática y su fundamentación teórica como mediante la investigación ejemplar y la transmisión oral” (p. 114). En su formación cobraron un papel muy importante los denominados reformadores sociales e inspectores de trabajo del siglo XIX. Ellos se vieron necesitados de describir las condiciones de vulnerabilidad y pobreza de la clase obrera y muchos de sus escritos son verdaderas descripciones etnográficas. El pragmatismo, principio filosófico en el que se basa el interaccionismo simbólico, buscó sustituir el yo cartesiano que duda en solitario por la idea de una búsqueda colectiva de la verdad a fin de enfrentarse con problemas reales que surgen en el curso de la acción. Así se llegó a la conclusión de que la acción es una totalidad y de que en las diferentes situaciones sociales el propio actor es una fuente de estímulos para su compañero. Entonces, el orden social no se produce sólo por estímulos externos ni implica la unanimidad de acuerdo de sus miembros (Joas,1995). Lo interesante de estas conclusiones era que no provenían de la sola especulación filosófica, sino que estaban ancladas en trabajos descriptivos, en general, de contingentes de migrantes europeos que vivían en guetos de la ciudad de Chicago. Del mundo “urbano y moderno” más que de las que en ese entonces se denominaban “sociedades primitivas”, como en el caso de Malinowski.

Por su parte, la etnometodología abreva también del pragmatismo y la fenomenología de Edmund Husserl reinterpretada por Alfred Schutz una vez que se exilia en los Estados Unidos durante la Segunda Guerra Mundial. La preocupación de su creador, Harold Garfinkel, por el conocimiento de los actores (así los denomina el autor) en su vida cotidiana, lo llevan a descubrir las formas en que los actores sociales analizan sus circunstancias y pueden compartir una comprensión intersubjetiva de ellas, centrándose en el inevitable

carácter contextual del entendimiento ordinario. De ahí su famosa, y un poco oscura frase, que afirma que "las actividades por la que los miembros producen y manejan escenarios organizados de asuntos cotidianos son idénticas a los procedimientos por cuyo medio dichos miembros dan cuenta de y hacen explicables esos escenarios" (Garfinkel, 2006: 9). Sus conclusiones son más que interesantes: las acciones en la vida diaria son razonables más que racionales, e indexales (sólo comprensibles en su contexto) sin que esto sea necesariamente un problema.

Al abandonar las concepciones ideales de la acción racional queda entonces abierto el camino para iniciar investigaciones basadas en las propiedades del conocimiento que el actor aplica de hecho al efectuar elecciones razonables entre alternativas de acción, tales como juzgar, elegir o valorar resultados. Se debe entonces, y según Garfinkel, suspender toda versión privilegiada de estructura social para aprender cómo los actores crean, organizan, producen y reproducen las estructuras sociales de acuerdo con las cuales se orientan los participantes. En términos de John Heritage,

(...) en lugar de tomar como punto de partida una versión privilegiada de la estructura social que supuestamente sirve de punto de referencia de acuerdo con el cual se orientan (con diversos grados de error) los participantes, este procedimiento exige que el analista suspenda enteramente cualquier clase de compromiso con versiones privilegiadas de la estructura social (incluidas tanto las versiones del analista como las del participante), y que estudie como crean, organizan, producen y reproducen las estructuras sociales de acuerdo con las cuales se orientan los participantes (Heritage, 1995: 299).

Como principio metodológico, es entonces fundamental no suponer elementos antes de verificar que estén en el terreno, y una vez verificados, analizar cuáles son sus cualidades y magnitudes. Entonces lo que denominamos habitualmente como "la sociedad" es algo que se está constituyendo continuamente en el propio proceso de acción de las personas que la componen. A igual que el interaccionismo simbólico, estos planteos también llevaron a investigaciones empíricas que podríamos considerar etnográficas, especialmente en urbes e instituciones que se ocupan de atender a enfermos mentales, cárceles o laboratorios (ver Coulon, 1988; Heritage, 1995).

Se podrá notar que ni el interaccionismo simbólico ni la etnometodología parten del supuesto de "una sociedad" ya establecida, sino que se preguntan dónde está la asociación y qué características tiene. Por ello, más que "sociedad", metodológicamente refieren a "asociaciones", en volver a la pregunta original de la sociología sobre qué es lo que nos aglutina en cada caso particular que estudiamos y no darlo como un hecho ya preestablecido, como algo que está resuelto de antemano. A la pregunta de cómo es esa situación tan extraña de que, si por un lado somos seres sociales que no podemos vivir y desarrollarnos aisladamente, por el otro, cada asociación —de amistad, parentesco, económica, política, religiosa, etc.— se torna una actividad difícil y siempre inestable.

NO PERDER LA PREGUNTA INICIAL SOBRE QUÉ ES LO QUE NOS UNE

Las posiciones pragmáticas y hermenéuticas que desarrollé arriba tienen en común con Malinowski, y el posterior estructural-funcionalismo británico, la necesidad de verificación empírica de tipo cualitativo —a partir de la observación, la participación y la entrevista— así como la necesidad de describir las situaciones, más que modelizarlas, para conseguir una demostración óptima de determinado fenómeno humano. Pero su diferencia radica en que estas escuelas norteamericanas no asumen, y a diferencia de Malinowski, que la sociedad es algo dado, sino que pretenden analizar el proceso de constitución, continuidad y muchas veces rupturas de estas asociaciones entre humanos. No dan por hecho de que vivimos en sociedad, sino que intentan en todo momento describir los diferentes tipos de asociaciones entre humanos.

Ahora bien, varios antropólogos contemporáneos consideran que tomar un grupo humano aislado del resto de seres y cosas que nos rodean se ha vuelto un problema. Entonces, ¿solo son pertinentes las asociaciones entre humanos? ¿Los humanos nos asociamos solo entre nosotros? Considero que para las ciencias sociales tradicionales y de cualquier escuela teórica, sí; pues todas asumen una distinción radical entre lo humano y lo no humano. Se estableció acertadamente que el individuo autónomo era una ilusión del liberalismo, y que por ende lo que existía eran humanos viviendo en sociedad. Pero también podríamos preguntarnos de si existe una humanidad autónoma, grupos humanos aislados de los animales, las plantas, las rocas, la atmósfera o el propio planeta. ¿No es esto también una ilusión? La cuestión entonces sería preguntarse no sólo cómo los humanos se asocian entre ellos —algo que ya venían preguntándose las escuelas norteamericanas que desarrollamos más arriba y el propio Durkheim en Francia— sino también qué otro tipo de asociaciones realizamos con entidades que en principio denominaríamos, aunque la nomenclatura sea muy general, no humanas. Esta pregunta amplía el campo de las ciencias sociales y nos obliga, en principio, a establecer justamente nuevas asociaciones y diálogos con las ciencias naturales. Por ello, lo que se denomina "un colectivo" en estas posiciones ya no es solo una agrupación entre humanos que sienten o se ven obligados a tener algo en común, sino una asociación entre humanos y no-humanos que no sabemos de antemano de que cualidades e intensidades son, sino que hay que analizarlas en cada caso. Retiene el principio metodológico malinowskiano de la necesidad de estar en campo, co-residir y analizar la perspectiva del actor; y de escuelas como la etnometodología de no asumir a priori en dónde y de qué tipo es la asociación. Pero extiende lo asociativo más allá de lo humano, sin dejar de centrarse en lo humano.

¿Qué es un no-humano? En principio solo eso, lo que no es humano: plantas, animales, rocas, etc. Generalmente se asume que un humano es un agente —ya sea porque tiene capacidad de obrar y producir un efecto y también de delegar a otra persona—, o sea que en algún nivel tomamos decisiones razonables sobre qué hacer y qué no hacer. Los humanos tenemos conciencia, en el sentido de que somos a veces conscientes de los productos de nuestra percepción y pensamiento, pero inconscientes de la mayor parte de los procesos que generan esa conciencia (Bateson, 1979: 87). Las ciencias sociales se

circunscribieron a estudiar sólo a los agentes humanos, dejando de lado otros tipos de agentes. Por ejemplo, para Émile Durkheim, las fuerzas morales ejercen un lugar preponderante en la organización de las sociedades humanas y son un antídoto para la fragmentación de las fuerzas individuales:

(...) he aquí por qué cuando los individuos, que encuentran que tienen intereses comunes, se asocian, no lo hacen solo por defender esos intereses, sino por asociarse, por no sentirse más perdidos en medio de sus adversarios, por tener el placer de comunicarse, de constituir una unidad con la variedad, en suma, por llevar juntos una misma vida moral (Durkheim, 1985).

El planteo de Durkheim, y otros autores del Siglo XIX, llevó a intentar distinguir claramente lo que dividiría lo humano, y en especial lo social, de lo demás, clave fundamental para crear una ciencia autónoma. Así, el “hecho social” sería claramente distinto de otras asociaciones no humanas, como la de los procesos físico-químicos y los biológicos. Por otro lado, lo social humano —especificidad de la sociología como ciencia— se distinguiría de lo humano individual —especificidad de la psicología—. Se potencia así la distinción radical entre naturaleza y cultura, por un lado, e individuo y sociedad, por el otro.

Pese a que esta fue la posición dominante, otros contemporáneos de Durkheim no acordaron con estos presupuestos. Por ejemplo, Samuel Butler pensaba que era imposible explicar la evolución del mundo orgánico, sea basándose en el mecanismo puro de Darwin o en el finalismo trascendente de los creacionistas, y simultáneamente extendió la cuestión del desarrollo orgánico a las máquinas, invirtiendo el punto de vista mecánico al proponer que podríamos analizar a las máquinas como organismos rudimentarios. Por ello planteaba que no existía una diferencia clara y llana entre el organismo humano y lo que lo rodea (Butler, 2013), anticipándose a nuestra actual definición de ecología. También Gabriel Tarde, en oposición a su contemporáneo Durkheim (Silla, 2009) afirmaba que “toda cosa es una sociedad (y que) la asociación jugó un rol considerable, sino exclusivo, en el desarrollo gradual de los organismos” (Tarde, 2006: 56). Según Tarde, “el abismo entre la naturaleza de los seres inorgánicos y la naturaleza de los seres vivientes no es infranqueable, puesto que vemos una misma evolución, la de nuestras sociedades, afectar uno a la vez los rasgos de los segundos y los rasgos de los primeros” (Tarde, 2006: 57). Así, mientras a finales del siglo XIX en Francia, Durkheim privilegiaba el análisis macrosocial y los fenómenos de la semejanza, Tarde dedicaba su microsociología al análisis de los fenómenos infinitesimales centrandó sus análisis en el problema de la diferencia (Viana Vargas, 1995: 103), pues para Tarde (2006) “existir es diferir” (p. 73). Sin embargo, las ideas de Butler y Tarde casi no fueron consideradas durante el siglo XX⁸.

⁸ Una de las continuadoras de este debate en los últimos tiempos fue Donna Haraway con el *Manifiesto cyborg* de 1983. En él apuntaba que no existe una separación fundamental entre los humanos y los animales (Haraway, 1995: 257), ni entre los (organismos) animales-humanos y máquinas (Haraway, 1995: 258), y que “los límites entre lo físico y no físico son muy imprecisos (Haraway, 1995: 260), ya que “los organismos biológicos se han convertido en sistemas bióticos, en máquinas de comunicación como las otras” y “no existe separación ontológica fundamental en nuestro conocimiento formal de máquina y organismo, de lo técnico y de lo orgánico” (Haraway, 1995: 305). Claro que para Haraway esto era un fenómeno nuevo, en parte causa del desarrollo de la biotecnología, y no una condición del mundo, como para Butler o Tarde.

Y es que como indicara Eric Wolf (1988), “una vez que aceptamos la necesidad de pensar en términos de interconexiones, el concepto de Sociedad visto como un todo, como una totalidad y como un sistema, plantea sus propios problemas” (p. 753). Wolf no partía de un principio apriorístico para expresar esto, sino de la verificación empírica de que en muchas formaciones humanas no occidentales o del pasado (como el medioevo cristiano e islámico, china antigua o los cazadores-recolectores del amazonas o Nueva Guinea actuales),

(...) los hechos sociales y culturales no se presentan en unidades en las que el espacio social y el espacio geográfico coinciden, y en las que los grupos constituyentes se disponen y estratifican en los niveles de una arquitectura común que todo lo abarca. Por el contrario, vemos varias actividades que se cruzan entre sí en múltiples intersecciones, generando plurales retazos en lugar de una homogeneidad limitada de urdimbres y tramas sociales. Donde estas actividades se cruzan, crean nodos o nexos de interacción, puntos de crecimiento potencial de institucionalización⁹ (Wolf, 1988: 757).

Wolf plantea la cuestión instigante de que, en muchos lugares, lo que los científicos sociales denominamos sociedad, cultura y territorio, no siempre se corresponden.

Esto nos conduce a preguntarnos ya no solo sobre el concepto teórico de Sociedad, sino de qué es Sociedad para los diferentes grupos humanos que estudiamos. Y cabe destacar que estas formas diferentes de concebir lo social que tienen otras culturas ya había sido observado por un antropólogo argentino bastante polémico como Marcelo Bórmida en los años ´60 del siglo XX. Al estudiar la cosmología de las sociedades indígenas de las tierras bajas sudamericanas, Bórmida señalaba que en ellas predomina una concepción en donde aquello que es no humano se integra en una concepción social y cultural del mundo junto con los humanos y son concebidos como persona. Entonces humanos y no humanos aparecen como

(...) una única sociedad, entre cuyos miembros existen los mismos nexos sociales que existen entre un hombre y otro. [...] [Así,] el mundo es una sociedad constituida por el hombre y la naturaleza; el hombre y los objetos naturales constituyen una gran sociedad en la cual las relaciones entre sus miembros, ciudadanos de una misma ciudad, son relaciones de carácter jurídico” (Bórmida, 2004: 27-53).

El error de Bórmida estaba en que creía que estas formas extrañas de asociación sólo se daban entre *los bárbaros*, para utilizar su propia definición de estas culturas, cuando estas características se encuentran extendidas en nuestras propias sociedades “modernas” (Silla, 2021: 134).

Por ejemplo, al analizar un centro terapéutico en donde se consume ayahuasca en la ciudad de Buenos Aires, Soledad del Río (2018) llama la atención de que el brebaje no es sólo un psicotrópico sino una "planta maestra", que llama o guía a las personas que

⁹ La traducción es mía.

participan del grupo. Esto hace que "la planta" —un ente botánico— sea un agente más desde la perspectiva de quienes lo experimentan. Es claro que no existiría este centro terapéutico y de esas características sin los participantes, sin un Estado que permita estos marcos institucionales, sin la existencia de un mercado que habilite el pago en dinero por las actividades que realizan, que seguramente existe algún tipo de disputa de poder entre los miembros y otras variables sociológicas. Pero el centro tampoco existiría sin el aglutinamiento que produce la propia planta¹⁰.

En un temprano debate organizado por Tim Ingold en 1989 titulado *The concept of society is theoretically obsolete*, se actuó está disyuntiva conceptual. La disputa llevada adelante entre Marilyn Strathern y Christina Toren (a favor de la moción) y John Peel y Jonathan Spencer (en contra de la moción) giró en torno a dos conceptos diferentes de asociación. Una es el clásico concepto de sociedad, término con diferentes significaciones pero que sería útil al oponerlo a otras entidades como la de individuo, cultura, nación o Estado, y que seguiría teniendo una utilidad, no solo científica sino también política, posición que defendieron Peel y Spencer. La otra postura fue la que sostuvieron Strathern y Toren quienes plantearon la necesidad de eliminar el concepto por estar reificado, como una cosa individual. En la opinión de estas dos antropólogas, sociedad aparece en general como una población limitada por otra población, creando una relación, pero una relación tipológica. Esto hace que terminemos generando una cantidad de sociedades particulares. Criticamos así el individualismo pero no la existencia de sociedades individuales. Según las expositoras, esto se genera pues partimos del principio de que los elementos (las sociedades vistas como una substancia) aparecen como factores primarios, y las relaciones (los vínculos que se crean entre estas substancias) como secundarios; principio que Peel y Spencer ven como algo positivo y Strathern y Toren como negativo. Estas últimas alegaban también que si, por un lado el concepto de Sociedad, tal cual lo utilizamos, fue diseñado para oponerse al individualismo utilitarista, finalmente, y más allá de las buenas intenciones, creó la oposición individuo-sociedad, y en esta postura el individuo, como concepto y valoración, no desaparece. Lo social también se constituyó como opuesto a lo biológico, haciendo una separación tajante entre cuerpo-mente y naturaleza-cultura, pero que, al igual que lo que sucede con el individuo, al establecer esta dicotomía la idea de que hay algo estrictamente biológico en los humanos tampoco desaparece. Las antropólogas proponen suplantarlo el término social por *sociality* (socialidad) denotando un proceso social dinámico en el cual las

¹⁰ Con qué nos asociamos los humanos para realizar nuestras vidas siempre debe ser una pregunta que no podemos resolver con anterioridad a la realización de nuestra investigación. Personalmente he trabajado con objetos, sobre cómo una imagen de yeso de un santo —que sus devotos afirman que está viva— puede hacer-hacer que los pobladores se autoorganicen para la realización de una fiesta patronal (Silla, 2011; y Moura Carvalho, 2015: 19); o cómo un cerro y la supuesta tumba de un cacique mapuche genera una serie de teorías y situaciones en una ciudad intermedia de la provincia de Neuquén (Silla, 2017). Actualmente, está cada vez más en boga la denominada etnografía multiespecies, que aborda las relaciones humano- otros animales. Tradicionalmente la antropología ha estudiado esta cuestión en gran cantidad de situaciones. Pero una novedad de la etnografía multiespecies radica en que este abordaje no concibe a los demás animales que se relacionan con los humanos como representaciones o proyecciones de los intereses humanos, como por ejemplo en el clásico análisis de Clifford Geertz sobre la riña de gallos en Bali, sino que analiza las relaciones humano – otras especies tomando en cuenta sobre cómo es que estos otros animales no humanos también actúan en estas relaciones (Hartigan, 2021).

personas están inevitablemente comprometidas en dicho proceso y no oponiéndose o adaptándose a él.

Bruno Latour también desarrolló la cuestión, que por otro lado es un punto central de su aproximación más general. Al respecto, apuntó que el término sociedad ha dado muchos frutos y que se encuentra tan expandido que sería muy difícil desprenderse de él, pues es un concepto fundamental de nuestros debates en política, opinión pública, periodismo, etc. Sin embargo, y de una forma similar a Strathern y Toren, Latour (2008) apunta de que, al menos desde un punto de vista académico, “lo social no puede ser considerado como un material o un tipo de dominio”, y no se puede dar una explicación social de algún otro estado de cosas (p. 14), y que lo social no puede ser la explicación de lo social, como ocurre en muchos casos (p. 16) creando así una tautología. Por ello intenta redefinir la sociología no como la ciencia de lo social sino como “el rastreo de asociaciones”. Entonces “lo social no designa algo entre otras cosas, sino un tipo de relación entre cosas que no son sociales en sí mismas” (Latour, 2008: 19); planteo que, como se vislumbrará, le debe mucho a Garfinkel y la etnometodología que desarrollamos al comienzo de este texto. Desde un punto de vista metodológico, esta redefinición hace que el investigador, al iniciar un estudio, ya no esté seguro de lo que va a encontrar, sino que en cada caso tendrá que volver a la pregunta inicial de qué es lo que está asociando, qué es lo que aglutina, y no partir de un concepto apriorístico de sociedad. Por todas estas razones, el concepto de Sociedad, creado en una región particular como Europa, pero inmediatamente promulgado como universal, parece un término etnocéntrico y hasta provinciano.

El desafío entonces sería abandonar el concepto de sociedad como cosa y ampliar la noción de asociación para darle mayor cabida a los diferentes agentes que pueblan el mundo y que hacen posible la vida de los humanos. Esta es una característica diferente a la etnografía tradicional —que solo prestó atención a los humanos y trató a los otros entes, naturales o sobrenaturales, como meras representaciones de algo más verdadero—. Considero que esta debe ser una de las principales características y desafíos de los actuales planteos en Ciencias Sociales, pues cubren dos cuestiones. Una es epistemológica, y tiene que ver con que salgamos de los campos preestablecidos, de que el cientista social solo se dedique a las asociaciones entre humanos dejando el resto para otro especialista —que a su vez no se ocupa de lo humano ya que lo hacen los científicos sociales. La otra es política. Una característica del colonialismo europeo fue la disponibilidad de los seres que habitan el planeta. Se pensó y se actuó considerando que el mundo estaba disponible para el hombre heterosexual blanco. Los otros hombres no blancos habitantes del resto del mundo, las mujeres, los animales y las plantas, y las consideradas materias primas, eran entidades más o menos pasivas que no actuaban, que estaban disponibles para los proyectos del hombre blanco europeo. Pero creo debemos comenzar a considerar que somos parte del mundo y convivimos con éste, y el mundo no está disponible para nosotros. El debate actual sobre esta problemática es bastante abundante, pero tal vez uno de los primeros que llamó la atención sobre esto fuera Gregory Bateson en la década de 1970 con su un poco oscura definición de “mente” (*mind*) como algo que no está dentro de nosotros sino fuera, sosteniendo que aquello “que piensa es el sistema total que se compromete en el ensayo y

el error”, y eso no parte de un individuo y ni siquiera de la sociedad, sino de una relación entre los humanos y el ambiente. Por ello, para Bateson (1991), la “unidad de supervivencia es el organismo más el ambiente”, ya que “el organismo que destruye su ambiente se destruye también así mismo (p. 516). Los humanos entonces no podemos separarnos del resto del mundo no humano en el que vivimos porque somos una parte constitutiva de éste. Mente aquí es sinónimo de sistemas que se auto organizan.

Este postulado cobra otro sentido en la época actual, en dónde muchos científicos consideran que cambiamos de época geológica: de la estabilidad del holoceno al caótico Antropoceno. Debido al desarrollo científico-tecnológico y su correspondiente impulso industrial y consumista, los humanos dejamos de ser una fuerza biológica para convertimos en una fuerza geológica capaz de transformar la estructura misma del planeta (Crutzen, 2002). Este sería el primer momento histórico en que una fuerza geológica determinante es activamente consciente de su papel. Y si los humanos nos convertimos en agentes geológicos, como bien lo señala Dipesh Chakrabarty (2009), la distinción entre Ciencias Naturales (con sus propias leyes y evolución independientes de lo humano) y Ciencias Sociales (estudiando las leyes y el comportamiento humano independientemente de la naturaleza) carecería de sentido. Se quiebra la clásica distinción entre Historia Natural e Historia Humana.

Ahora bien, ¿qué pasa con la etnografía?

ANTROPOLOGÍA Y ETNOGRAFÍA

Eduardo Menéndez (2010) declara a la antropología como heredera del colonialismo y el racismo, cuyos resultados de investigación fueron utilizados por los grupos concentrados de poder, más allá de los propósitos iniciales de las investigaciones (p. 29). Por otro lado, Tim Ingold señala que

(...) la antropología es una indagación generosa, abierta, comparativa y no obstante crítica de las condiciones y los potenciales de la vida humana en el mundo único que todos habitamos. Es generosa, porque se funda en la voluntad tanto de escuchar como de responder a lo que otros tienen para decirnos. Es abierta, porque su meta no es llegar a soluciones finales que llevarían la vida social a una clausura, sino revelar los caminos a través de los cuales esta puede seguir andando. Por lo tanto, el holismo al que aspira la antropología es exactamente lo opuesto de la totalización; lejos de juntar las partes en un todo unificado, en lo que todo queda fusionado, busca mostrar cómo en cada momento de la vida social se despliega toda una historia de relaciones de la cual esta es el resultado transitorio. La antropología es comparativa, porque reconoce que ninguna forma de ser es la única posible, y que para cada camino que encontramos o que decidimos tomar, podrían tomarse vías alternativas que llevarían a direcciones diferentes. De esta forma, incluso en la medida en que seguimos un camino particular, siempre ronda en nuestra mente la pregunta:

¿por qué esta ruta en vez de aquella otra? La antropología es crítica, porque no podemos estar satisfechos con las cosas tal como son (Ingold, 2014: 219).

Considerando las dos posiciones contrapuestas, tal vez lo paradigmático de la antropología es que siendo heredera del colonialismo y el racismo generó también, y como contrapartida, un conocimiento de los otros no europeos que también hizo llamar la atención sobre la explotación, el racismo y las desigualdades de género, entre otras cuestiones. Edward Said, al analizar una disciplina emparentada con la antropología como lo es el Orientalismo, señala que el tipo de conocimiento que genera occidente implica la autoridad de un experto que, por considerarse fuera del mundo que estudia, crea un tipo de autoridad y considera que por eso puede representarlo (Said, [1978] 2002: 45), objetivarlo, hablar y decidir por ellos. Desde esta forma de saber, “conocer un objeto es dominarlo, tener autoridad sobre él, y autoridad aquí significa negarle autonomía” (Said, [1978] 2002: 59).

Ingold intenta correrse de este tipo de generación de conocimiento, pero sin perder el interés por el conocimiento mismo pues, en alguna medida, vivir implica conocer. Ahora bien, ¿cómo podemos generar un conocimiento que no implique dominación? Ingold considera que cuando los antropólogos investigamos, lo hacemos para realizar aquello que denominamos etnografía, y en su opinión, lo central de lo etnográfico debe ser la observación participante más que el proceso de escritura. La observación participante difiere solo en grado de intensidad con lo que todas las personas hacen todo el tiempo. Si bien en el momento específico en el que los antropólogos la utilizamos puede adquirir una sistemática que sería enfermiza en situaciones de la vida diaria, finalmente observar, escuchar y participar de actividades diversas es la forma en que todos funcionamos. Ingold (2018) afirma esto no para desprestigiar la observación participante y colocarla del lado del sentido común, sino para señalar que el sentido común no es totalmente opuesto al sentido científico, que no es necesario emanciparnos y distanciarnos del mundo para poder conocerlo. Así, la observación participante puede ser transformativa, ya que todo antropólogo, como novato, gradualmente aprende a ver cosas, a escuchar y a sentirlas también, de las formas en las que la gente con las que el investigador se involucró para hacer su análisis las sabe hacer (Ingold, 2014: 221). Tal vez por ello, y como señalamos al comienzo, lo que denominamos etnografía parece tan extendido en el tiempo al punto que podríamos remontarlos hasta la antigüedad, pues siempre, de una manera o de otra, existieron métodos de aprendizaje de lo humano centrados en el “ver y el oír” y a partir de nuestra percepción. A diferencia del tipo de orientalismo que describe Said, el tipo de observación participante que propone Ingold implica no pensar que tenemos que salir del mundo para conocerlo sino, y por el contrario, conocer el mundo a partir de ser con él. Entonces necesitamos disciplinas como la antropología “no para acumular más y más información sobre el mundo, sino para corresponder mejor con él” (Ingold, 2014: 228). De esta manera, observar no es objetivizar sino prestar atención a las personas y a las cosas, aprender de ellas (Ingold, 2017:149).

Considero que no se debe reducir la Antropología a la Etnografía, y mucho menos esta última a la entrevista, aunque claro está, esto no significa que en nuestra investigaciones e intervenciones no debamos hacer entrevistas, censos, mapeos y utilizar

todo tipo de técnicas que consideremos pertinentes para la realización de nuestras investigaciones. La antropología es un proyecto disciplinar extremadamente ambicioso que se propuso describir y comprender la diversidad humana —y la propia pregunta sobre qué es un ser humano— desde los orígenes —sean estos cuales sean— hasta la actualidad y en toda la extensión del planeta. Se preguntó por las cuestiones culturales, pero también por las biológicas y por el desarrollo de todas las creaciones simbólicas y materiales creadas por los humanos. Si bien pasa por períodos de especialización, su éxito está en lo holístico, y siempre está analizando cómo establecer puentes con ramas tan diversas como la filosofía, la psicología o la biología, entre otras disciplinas, pues desconfía de la especialización, así como de los éxitos del mundo moderno. Si bien es verdad que la etnografía (en campo y en forma de escritura) es uno de sus grandes logros, no toda la antropología es etnografía. Si fuera así, deberíamos quitar de la disciplina a investigadores como Marcel Mauss o Lévi-Strauss. Estos autores hicieron muy poco trabajo de campo y no escribieron etnografías, aunque sí apoyaron sus investigaciones en etnografías producidas por otros antropólogos. Además, no podemos reducir la práctica de la antropología a la escritura de informes, tesis, libros o artículos; y “lo etnográfico no se puede reducir a un fin en sí mismo” (Visacovsky, 2017:81).

Pero mi posición va más allá de esto, y creo como Bruno Latour (2008) que debemos intentar no pasar por alto los términos más extraños, barrocos e idiosincrásicos que ofrecen los actores, siguiendo sólo aquellos que tienen valor en el mundo de la academia. No dejar de inventariar lo que los actores consideran son las fuerzas activas que gobiernan al mundo; y no suponer que si eliminamos a muchas de ellas nuestros objetivos políticos considerados progresistas se van a cumplir, pensando que para emancipar a las poblaciones que estudiamos es necesario eliminar esos elementos que mantendrían a las personas alienadas o confundidas. Ceo también debemos tomar en serio el hecho de que los actores son capaces de proponer sus propias teorías de la acción para explicar de qué modo se concretan los efectos de las acciones de los agentes, o sea que poseen su propia meta-teoría acerca de cómo actúa la agencia y no sólo polemizan acerca de qué fuerza está actuando, sino también de las maneras en que se hace sentir su efecto. Vimos que una buena parte de estos postulados ya se encuentran en la obra de Harold Garfinkel, pero al menos uno de los agregados substanciales que de diferentes maneras autores como Haraway, Latour o Ingold realizan a la Etnometodología es que ya no solo los humanos hacen y hacen hacer, sino que habría que prestar atención también a la acción de entidades no-humanas, algunas de las cuales la academia considera reales (como la tecnología — producto humano pero que a veces cobra autonomía— o lo que habitualmente denominamos naturaleza —como algo externo a lo humano—) y otras no (como los mitos, los fantasmas o los santos —que habitualmente solo quedan en el mundo de las representaciones y la eficacia simbólica—).

PARA TERMINAR

En este pequeño artículo intenté desarrollar algunas de las cuestiones que considero novedosas en el debate de las ciencias sociales de hoy y de las cuales todavía creo hay

mucho por explorar, criticar y ajustar; pero también tratar de encontrar uno o varios hilos con el pasado, no procurando hacer una ruptura con éste sino ver las conexiones entre diferentes tradiciones y resaltando la importancia de los clásicos siempre y cuando podamos hacer una lectura actualizada de ellos y no convertirlos en un fundamento conservador para alegar que todo siempre es y ha sido igual. Hay mallas de contacto entre la fenomenología, el pragmatismo norteamericano y las actuales posiciones como la Teoría del Actor-Red de Latour, la perspectiva ecológica de Ingold o la etnografía multiespecies de Donna Haraway. Pero también hay novedad, y el ampliar las cuestiones de las asociaciones y la agencia más allá de lo humano abre un sinfín de preguntas y proyectos de investigación de los cuales seguramente muchos de estos planteos ideas y especulaciones se tornarán evidencia certera, pero también muchas cuestiones serán consideradas errores y descartadas. Como señala Eduardo Khon (2021), “prestar atención a nuestras relaciones con esos seres que existen de alguna manera más allá de lo humano nos obliga a cuestionar nuestras prolijas respuestas acerca de los humanos” (p. 9).



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AAVV (1996). 1989 debate The concept of society is theoretically obsolete. En Ingold, T. (Ed.) *Key debates in anthropology* (pp. 57-92). Routledge.
- Basile, G. (2013). El término bárbaros: un análisis discursivo de los testimonios tempranos. *Argos*, 36, 113-134.
- Bateson, G. (1979). *Mind and Nature. A Necessary Unity*. E.P. Dutton.
- Bateson, G. (1991). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Editorial Planeta.
- Bórmida, M. (2004). La conciencia mítica. *Archivos*, 1, 14-307.
- Butler, S. (2013). *Vida y Hábito. La evolución más acá de la frontera entre lo natural y lo humano*. Cactus.
- Chakrabarty, D. (2009). The Climate of History: Four Theses. *Critical Inquiry*, 35 (2), 197-222
- Coulon, A. (1988). *La etnometodología*. Cátedra.
- Clifford, J. (1995). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. GEDISA.
- Crutzen, P. (2002). Geology of mankind. *Nature*, 415 (23), 23.
- del Rio, M. (2018). Psicologización de la espiritualidad: cruces entre psicología, vegetalismo amazónico y antropología en un Centro Comunitario y Terapéutico de la Ciudad de Buenos Aires. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, 20 (28), 58-171.
- Durkheim, E. (1985). *La división del trabajo social*. Planeta-Agostini.
- Firth, R. (1974). Introducción: Malinowski como científico y como hombre. En *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski* (pp. 227-248). Siglo XXI.
- Garfinkel, H. (2006). *Estudios en etnometodología*. Anthropos.
- Guber, R. (1994). La relación oculta. Realismo y reflexividad en dos etnografías. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XIX, 37-66.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Cátedra.
- Hartigan, J. (2021). Knowing Animals: Multispecies Ethnography and the Scope of Anthropology. *American Anthropologist*, 123 (4), 1-15.
- Ingold, T. (2015). Conociendo desde dentro: reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía. *Etnografías Contemporáneas*, 2(2), 219-230.
- Ingold, T. (2017). Suficiente con la etnografía. *Revista Colombiana de Antropología*, 53 (2), 143-159.
- Ingold, T. (2018). *Anthropology and/as Education*. Routledge.
- Joas, H. (1995). Interaccionismo simbólico. En A. Giddens y J. Turner (Comps.), *La teoría social hoy* (pp.112-154). Alianza.
- Kohn, E. (2021). *Cómo piensan los bosques*. Abya Yala.
- Latour, B. (1997). *Jamais fomos modernos*. Editora 34.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial.

- Leach, E. (1974). La base epistemológica del empirismo de Malinowski. En *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski* (pp. 291-312). Siglo XXI.
- Levi-Strauss, C. (2011). *La antropología frente a los problemas del mundo moderno*. Libros del Zorzal.
- Malinowski, B. (1986). *Los argonautas del Pacífico occidental*. Planeta-Agostini.
- Menéndez, E. (2010). *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo*. Prohistoria.
- Renoldi, B. et al. (2021). *El antimétodo etnográfico. Desafíos para una forma de trabajo*. *Etnografías contemporáneas*, 7 (13), 8-35.
- Said, E. (2003). *Orientalismo*. Debolsillo.
- Silla, R. (2009). Durkheim y Tarde: Una temprana disputa sobre la teoría de lo social y las asociaciones. *Revista del Museo de Antropología*, 2, 217-219.
- Silla, R. (2017). La maldición de Zapala. Múltiples agencias y temporalidades en un continuo proceso de invasión. *Andes. Revista de antropología e historia*, I (28).
- Silla, R. (2021). Marcelo Bórmida visto a través de sus publicaciones en la revista Runa. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 42 (3), 124-139.
- Viana Vargas, E. (1995). A microsociología de Gabriel Tarde. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, X (27), 93-110.
- Silla, R. y de Moura Carvalho, I. C. (2015). Las teorías materialistas y la antropología de la religión. *Avá. Revista de Antropología*, 27, 7-25.
- Visacovsky, S. (2017). Etnografía y antropología en Argentina: propuestas para la reconstrucción de un programa de investigación de lo universal. *Antípodas. Revista de Antropología y Arqueología*, 27, 66-88.
- Wilde, G. (2003). Orden y ambigüedad en la formación territorial del Río de la Plata a fines del siglo XVIII. *Horizontes antropológicos*, 9 (19), 105-135.
- Wolf, E. (1988). Inventing society. *American Ethnologist*, 15 (4), 752-761.

SOBRE EL AUTOR

Rolando Silla

rolandojsilla@yahoo.com.br

Rolando Silla es Doctor en Antropología Social por el Museu Nacional, Universidade Federal de Rio de Janeiro (2005); Magister por la Universidad Nacional de Misiones (2000); y Licenciado por la Universidad de Buenos Aires (1997); Posdoctoral, University of Aberdeen (2011). Investigador Independiente del CONICET/EIDAES y Profesor Titula Interino de la Licenciatura en Antropología Social y Cultural de la Universidad Nacional de San Martín. Se ha especializado en antropología de la religión, estudios de fronteras, territorio y habitat en poblaciones campesinas, indígenas y rurales de la Pampa y Patagonia. También aborda cuestiones de teoría antropológica.



CRÍTICA Y DIALÉCTICA. HORACIO GONZÁLEZ Y LA DIALÉCTICA HEGELIANA

*CRITIQUE AND DIALECTICS. HORACIO
GONZÁLEZ AND HEGELIAN DIALECTICS*

AUTOR

Juan Pablo de Nicola
IIGG-FSOC-UBA/CONICET

Cómo citar este artículo:

de Nicola, J. P. (2022). Crítica y dialéctica. Horacio González y la dialéctica hegeliana. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 14, 75-88.

Artículo

Recibido: 23/05/2022
Aprobado: 17/06/2022

RESUMEN

¿Es Horacio González un pensador dialéctico? Este trabajo analiza la lectura de González sobre la dialéctica hegeliana en *La Crisálida: metamorfosis y dialéctica*, a modo de dar cuenta de los alcances y límites que el pensador argentino estableció para esta práctica teórica. Se identifican tres focos de la lectura de González: (1) la relación ambivalente entre dialéctica y metamorfosis; (2) la inmanencia y la negación como dos fibras del pensar dialéctico que apuntan a una justicia textual y social; y (3) la ética picaresca como una lectura dialéctica atenta al extrañamiento entre lenguaje y mundo. Mediante este análisis, se sostiene que si bien la escritura gonzaliana está atravesada por elementos dialécticos, es irreductible a ellos.

PALABRAS CLAVE: HORACIO GONZÁLEZ; DIALÉCTICA; HEGEL; CRÍTICA; JUSTICIA.

ABSTRACT

¿Is Horacio González a dialectical thinker? This essay analyzes Gonzalez's reading of Hegelian dialectics, in order to give account of the scope and limits that the Argentine thinker established for this theoretical practice. Three moments of González's reading are identified: (1) the ambivalent relation between dialectics and metamorphosis; (2) immanence and negation as two fibers of dialectical thinking that refer to textual and social justice; and (3) picaresque ethics as a dialectical reading thoughtful of the estrangement between language and world. Through this analysis, we argue that although González' writing is permeated by dialectical elements, it is irreducible to them.

KEYWORDS: HORACIO GONZÁLEZ; DIALECTICS; HEGEL; CRITIQUE; JUSTICE.



Cuáles son los caminos para una crítica atenta a las inflexiones del presente? ¿Qué lenguajes debe adoptar y de cuáles debe sospechar? ¿Cómo desenraizar mitos yuxtapuestos para comprender sus articulaciones? Estas son solo algunas de las preguntas que tiñen la prosa gonzaliana en su búsqueda por una práctica crítica oportuna para avizorar el sinfín de problemas políticos y sociales que emergen en nuestra cotidianidad. Tan así se consolida el pensamiento gonzaliano que, lejos de lo dócil y cerca de lo dúctil, se atraviesan de los más variados sentidos y sinsentidos que permean lo real. La fugacidad de González se destaca en esa actitud enérgica —aunque paciente— para reflexionar sobre lo naturalizado, pero también sobre lo extraño, que está más cerca de lo que aparenta en sus primerísimas vestiduras. Esta puesta en relación de asuntos que parecerían abstractos e, incluso, contradictorios, puede ser cristalizada en diferentes materiales compuestos en tramas que habilitan su discernimiento en el pensar. La tradición dialéctica, de Hegel en adelante, se sostiene, precisamente, en esta idea de que la realidad se constituye mediante la relación entre opuestos contradictorios, más allá de los matices que la pluralidad de pensadores dialécticos han introducido en sus reflexiones. Dicho bruscamente y *grasso modo*, la dialéctica es uno de los modos posibles de entrarle a los problemas que nos presentan nuestros objetos de estudio, atendiendo a la complejidad que estos merecen a la hora de ser coaccionados para aprehenderlos en la subjetividad pensante.

Dialéctico su propio pensamiento, el no dejarse compartimentar en saberes preestablecidos y el no asumir ingenuamente místicas dicotomías teóricas constituyen a la compleja y vasta escritura de González. Y si ha considerado a la dialéctica como una estilística de tejer los hilos que hilvanan un pensamiento crítico, no ha dejado de atisbar ciertas reservas frente a los límites que ésta adquiere en su desarrollo. Así las cosas, nuestro objetivo consiste en estudiar la dialéctica hegeliana tal como se presenta en el pensamiento de Horacio González, siendo *La Crisálida. Metamorfosis y dialéctica* nuestro objeto de examinación principal. Dilucidamos tres focos que consideramos centrales para la lectura gonzaliana de la dialéctica de Hegel: (1) el vínculo ambivalente entre la dialéctica y la metamorfosis; (2) la inmanencia y la negación como fibras elementales del pensamiento dialéctico; y (3) el pensamiento gonzaliano de la dialéctica como ética picaresca, un modo complejo de reflexividad sobre la relación entre lenguaje y mundo.

DE LA METAMORFOSIS A LA DIALÉCTICA (DIALÉCTICAMENTE)

“El camino de la metamorfosis no es dialéctico pero en su fuerza profunda no podría dejar de evocar la dialéctica” (González, 2005: p. 57). El pistoletazo que empuja a González a reflexionar sobre la dialéctica comienza por la retórica de la metamorfosis. Una retórica del pensar que se detiene sobre el andar natural, salvaje, que interrumpe lo humano¹¹, o el andar

¹¹ En relación con el problema de lo humano y del humanismo, en su obra póstuma, *Humanismo, impugnación y resistencia*, González deja ver al lector que algunas de las cualidades mediante las cuales aborda su propia idea de

humano que se escapa hacia lo natural. La metamorfosis se presenta como aquella fuerza que, inquieta y activa, actúa la transmutación de formas. Formas a veces más cercanas, a veces más lejanas, o, quizás, formas absolutamente desconocidas. Cuando no, formas perceptibles e inherentes al ser, pero que se terminan escapando cuando se afirma conocer algo de ellas. Desde Ovidio hasta Kafka, González trabaja el devenir de esta poética del pensar, en la cual resuenan algunos ecos del pensamiento dialéctico. Más pronto que tarde, nuestro escritor nos introduce a la no-tan-dicotómica relación entre estas dos variantes invariantes que no dejan de acechar a cualquier pretensión de complejidad en la potencia del pensamiento. La necesidad —demasiado humana— de reflexionar sobre nuestras prácticas, sobre el pasado y sus semillas, sobre la fluctuación de la historia y sus impasses, en definitiva, de lanzar la pregunta por nosotros mismos, se encauza en el océano, cambiante, pero conexo, de la dialéctica o en el agua brava, fugaz y huidiza, de la metamorfosis. La imposibilidad de sumergirnos en un manantial de saberes y verdades, purgado de cualquier lastre mugroso, nos reenvía a este comportamiento, cuasi maniqueo, de soltar el ancla más cerca de alguna de estas dos orillas. Orillas que, aunque confrontadas, se tocan sin quererlo. Sigilosas portadoras de secretos, una surca a la otra en sus momentos de silencio. Un silencio que nunca se completa por la irrupción estruendosa de su otro.

González realiza un ejercicio ingenioso mediante el cual parecería definir a estas dos prácticas teóricas una en oposición a la otra. Lo curioso es que, en este proceso, en medio de la intensidad de la exposición, las formas contrarias se terminan inmiscuyendo cual ratas de alcantarilla —es difícil saber en qué momento de la argumentación González asume una preferencia por alguna de las dos, sino por el entrecruzamiento de ambas—. La dialéctica, veníamos diciendo, aparece allí donde se desvanece temporalmente la metamorfosis. Si esta última se empeña en una narración, más bien ilustrativa, de un incesante cambio de formas causado por una exterioridad no siempre cognoscible, la primera nace allí donde lo que prima es la comprensión lógica de las formas que, siempre conceptuales, alojan el recuerdo de la anterior y están siempre ya anhelantes de su devenir otra.

El pensamiento animista del mito que descentra y desborda al sujeto humano, y que caracteriza a las representaciones de la metamorfosis, es recuperado por González como la operación infantil que habilita retratar lo pueril de la vida popular que no entraría en la sustancialidad del concepto. La dialéctica, por otro lado, caza de los tobillos a aquello que es exteriorizado por la metamorfosis y lo introyecta a un pensamiento sobre la conflictividad inmanente a los procesos históricos. A diferencia de la metamorfosis, la dialéctica no escoge la estrategia del escape, el pensamiento en el medio de la transmutación en formas absolutamente otras. “Si en la metamorfosis piensa la oruga, en la dialéctica piensa el hombre histórico” (González, 2005: 19). En la dialéctica piensa el sujeto, que configura el locus de esa negatividad conflictiva que amarra la absolutez de la otredad de las formas,

humanismo provienen de las corrientes dialécticas. Dice en el cuaderno 23, intitulado “Antígona, deseo de la madre y deseo criminal”: “cuando decimos humanismo y le adosamos, distraídamente, algunas calificaciones que hagan menos impreciso el término —apelando, entre otras, a la tradición dialéctica—, no estamos presos de la jactancia de querer fundar una corriente humanista en el seno de las filosofías existentes, pues ni se precisa ni sería tomada en serio en un medio intelectual enteramente penetrado por una bibliografía sostenida en instituciones culturales adversas, pero serias y responsables” (González, 2021: p.134).

interiorizando el conflicto entre *lo mismo* y *lo otro*. La forma predominante en la dialéctica, entonces, es la de un sujeto histórico cuyas tripas se ven revueltas por el juego de la negatividad. Negatividad que horada el cuerpo y lo mantiene en una resistencia interna a la radicalidad de la lucha histórica¹². Si bien González opta por traer a primer plano el componente mítico de la metamorfosis, no cree que sea posible ni sensato desechar el pensamiento dialéctico, ya que carga una materialidad integrada por un sujeto que reflexiona sobre sus lastres y sus potenciales transformaciones. Lo que sí González no duda en disputar directamente es la pretensión de las corrientes dialécticas que pretenden simplificar y superar el pensamiento mítico: “la dialéctica tiene el objetivo de destruir a la metamorfosis: convertirla en un momento superado de su propio desarrollo. Horacio quiere recuperar poderes que con ella se han perdido o nos sustrajeron” (Rozitchner, 2021). Algo del reclamo levistraussiano a la dialéctica existencialista de Sartre está presente en la discusión a la que se lanza González: no volver unívoca la equivocidad rica de la cultura (Lévi-Strauss, 2010). Se trata, entonces, de revalorizar y observar la hechura de los mitos que nos acechan y se componen en formas en primera instancia despreciadas. Allí se escucha el eco cultural de un ruido que retrata el sufrimiento del peso de vivir en el barro de la historia.

Como dice Gisela Catanzaro, en González no se trata de “la alternativa entre movilización o negatividad, dialéctica o metamorfosis, mito o verdad” (2019, p. 147) —traviesas mistificaciones que tienden a boicotear a la crítica—. El desplazamiento gonzaliano se efectúa como un refrán: empático con el sufrimiento, asume el barro en el cual se deslucen la historia y se despoja de las vestiduras de cierto academicismo snob. No se trata de alimentar la dicotomía entre metamorfosis o dialéctica, sino de blandir una crítica empecinada en discernir lo indiscernible en pos del porvenir de lo justo, sometida a bailar con las sombras de los restos para eclosionar con ellas y aflorar horizontes menos crueles:

Tema que en la historia de un pensar que solo se cumple entre los poros de sus gloriosas desistencias nos permite avizorar la dádiva artística de esa crisálida que parte hacia otros caminos sin dialéctica, y de estas ansiedades historizadas de lucha, que imaginan futuros justos y merecidos sin confiar en la inocente moral de la metamorfosis (González, 2005: 192-193).

INMANENCIA Y NEGACIÓN

Estos tránsitos [los de la metamorfosis] no son capaces, como sí lo es la conciencia de Hegel, de recorrer la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu y llegando, a

¹² Carlos Astrada (2003: pp. 31-33) ha esquematizado las diferentes formas de conceptualizar la dialéctica: la idealista, la existencialista, la real y la material. En estas cuatro formas, a pesar de sus contrapuntos internos, se deja avizorar su relación común: la atención al *movimiento* de algo que parece fijo, la *contradicción* inherente a la discordia de la *negatividad* acarreada en esa puesta en marcha, el problema más o menos irresuelto del vínculo complejo entre *sujeto/concepto* y *objeto/realidad*, la conceptualización sobre la *totalidad*, la *totalización* y la relación entre *universalidad*, *particularidad* y *singularidad*, para nombrar apenas los más célebres. Estos problemas aparecen como centrales, también, en dos estudios exhaustivos que han abordado el núcleo de la dialéctica y sus inflexiones, desde una perspectiva crítica: en las lecciones intituladas *Introducción a la dialéctica*, de Adorno (2013), y en *Valencias de la dialéctica*, de Fredric Jameson (2009).

través de la experiencia completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí misma es (González, 2005: 62).

La dialéctica hegeliana presenta un pensamiento sobre las diversas figuras (*Gestalt*) que atraviesa la conciencia en su convicción por conocer algo de lo real, que, a la vez, implica un trabajo de conocerse a sí misma. Porque ella es parte de esto real. A diferencia de la metamorfosis, señala González, la dialéctica coloca sus esfuerzos epistemológicos en remarcar, una y otra vez, que las cosas son cognoscibles —amén del hegelianismo en esta era antiintelectual—, apuntando contra lo inaccesible del kantismo nouménico. Para conocer las cosas es necesario ingresar en ellas, haciéndose entre medio de sus tripas para vislumbrar alguna de las arterias que desemboca en el corazón de la verdad. A alguna, digo, porque, como Hegel deslinda en su *Fenomenología del espíritu*, el desgarró que atraviesa al cuerpo *ineffabile* del mundo se desenvuelve en rituales que anestesian el entusiasmo de la conciencia cuando ella asevera tener la verdad como si fuera “una moneda acuñada que puede darse ya lista para guardársela sin más en el bolsillo” (Hegel, 2010: 97). Lo que una vez fue verdad es negado, habiendo ya-mutado a certeza, ya sea de la cosa, del sí mismo, de la razón, pero certeza al fin. Y la certeza es tan sólo el resabio de lo verdadero, es tan sólo el plasma seco y exterior de la sangre alguna vez contenida en aquel órgano nuclear, tan vital como evanescente.

La potencia interna de las cosas motoriza la experiencia misma de la conciencia en su tarea de conocimiento. La negación determinada de Hegel, resalta González, es la nervadura que, expandida más allá de sí misma, solicita el desdoblamiento de lo real. Lo obliga a resquebrajarse para transitar las formas necesarias de la conciencia que la elevan al paraíso perdido¹³. O al purgatorio, quizás. Es incierto, claro, para nosotrxs. Cualquiera sea el caso, esta negación conforma un desanudamiento y un anudamiento, simultáneamente, para que las figuras del saber realicen la meta que portan implícitamente, así como el capullo habrá de desaparecer para dar lugar a la flor. Es allí, entre la reminiscencia y la aniquilación, que la negación determinada toma las riendas del corcel que impele a la dialéctica. Si la metamorfosis padece la inmediatez natural, resistiendo trascenderse y cuyo temor esencial se dirige a la muerte, “este temor no existe en la dialéctica, pues es sustituido por el ‘temor a la verdad’ que en su aspecto más impresionante debe depararse con el hecho de que nuestro saber tiene su esencia en lo que él es para nosotros” (González, 2005: 63). En las precisas y esculturales palabras de González, reaparece la idea hegeliana que, en el prólogo a la *Fenomenología*, vivifica aquella angustia de tener que gatear por el camino de la dialéctica, lamentando el extravío de lo que ya no es más —o que resulta desigual en la igualdad restaurada—.

¹³ En su reseña a *Saberes de pasillo*, de González (2017), Mariana Gainza (2018) subraya la práctica de *ponerse hegeliano* que atraviesa aquel libro que se preocupa por reflexionar sobre “la unidad pérdida o prometida de todos los saberes”, sin ser esa unidad un idealismo chato, sino como “el mutuo interrumpirse o la intersección de conocimientos distintos, que se evoca mejor con la imagen de una bocacalle”. En esta línea, nos parece pertinente militar, en esta coyuntura teórica y política, un hegelianismo gonzaliano —o un gonzalianismo hegeliano— que sostenga la necesidad intelectual de una totalidad utópica de contención y fluidez de los saberes cruzados, como bandera de lucha contra los autoritarismos punitivistas y antiintelectuales.

Para nuestra fortuna, por más trágico que resulte el sendero, conservamos la compañía de una luciérnaga cuyos centelleos van soltando la pauta del conocimiento. Es en este punto donde González reconoce que yace uno de los dilemas centrales de la poética dialéctica. Lo paradójico es que cualquier posibilidad de reconocer esta pauta de la dialéctica está atada a más dialéctica: del montón de sucesos diferentes, caóticos, contradictorios, lo que guía a la conciencia cognoscente no es otra cosa que la comparación consigo misma. De ahí el imperativo hegeliano de enfrentarse a los presupuestos externos y formales de la gnoseología que se enmaraña en una serie de lamentos inconclusos que permanecen por encima de las cosas, en vez de detenerse en ellas. Si la conciencia puede conocer las cosas, entonces, es porque las cosas aglomeran mediaciones subjetivas en su materialidad interior obrante.

Vestigios de una truculenta resolución idealista que no puede despojarse de sus restos materiales y materialistas. En su apuesta epistemológica, tan potente como estimulante para toda la tradición dialéctica posterior, idealista o materialista, para el hegelianismo de derecha, el de izquierda, o el antihegelianismo —para sus críticos también, diríamos—, es que se encuentra el sanctasanctórum de la dialéctica. Uno de los grandes *dictum* del hegelianismo podría expresarse —aunque creería que cada vez menos— en la famosa frase, también del prólogo de la Fenomenología, que dicta que “la sustancia viviente es, además, el ser que es en verdad sujeto” (Hegel, 2010: 13). Como ya lo anunció la crítica inmanente que Adorno ha hecho en Hegel —pero desde Hegel—: “en la objetividad de la dialéctica hegeliana, que echa abajo todo mero subjetivismo, se esconde algo de la voluntad del sujeto de saltar por encima de su propia sombra: el sujeto-objeto de Hegel es un sujeto” (Adorno, 2012: 238). Emblema picaresco de la actitud hegeliana de descomponer críticamente a las corrientes subjetivistas, actitud que, por más que no cese en el esfuerzo, no puede renunciar a ser heredera de la época ilustrada. La crítica hegeliana apunta a descomponer la aparente homogeneidad de la sustancia, a exhibir y exponer sus inconsistencias, su división. El gesto de volver sujeto a la sustancia implica dar cuenta de la incompletud característica de lo sustancial de la razón. No obstante, esto no implica deshacerse de la racionalidad ni de la atención a la verdad, sino de inmiscuirse en el medio de sus tensiones, para hacer lugar a la posibilidad necesaria del *Dämmerung* (en alemán, ocaso y crepúsculo, a la vez¹⁴) de la realidad efectiva. Con esto no se pretende justificar el idealismo absoluto que atraviesa a la prosa hegeliana, sino situarlo en las discusiones propias del entonces que, si bien las trascendió en múltiples sentidos, no abandonaba la preocupación por lo cuasi esquizofrénico de la imposibilidad del conocer que legaron algunos idealismos kantianos y que, probablemente, lo impulsaron a considerar al sujeto como la ultimísima instancia.

¹⁴ La reposición de la alegoría del búho de Minerva ha, indudablemente, posicionado la tarea de la filosofía, tal como la consideraría Hegel, como siempre-ya demorada. El uso que Hegel hace de *Dämmerung* para ilustrar la tarea de la filosofía muestra otra faceta: la práctica del pensar no es otra que atisbar, en presencia, el corte de un tiempo histórico y el nacimiento, sea posible o necesario, de otro.

Una convicción ética subyace a la lectura y a la producción gonzaliana. y que pone de relieve la relevancia de la disputa entre los sentidos de la dialéctica y las angustias de la metamorfosis:

Porque —aún queriéndolo— el conocimiento no puede dejar de producir realidad, es que la lectura puede ser interrogada, como toda acción —y más allá del terreno de la epistemología en la tripartición clásica— por su relación con la producción de *justicia*. De allí que, en la prosa de González, los dilemas metodológicos sean también, inexorablemente, dilemas éticos, expuestos en la letra de sus libros con el nivel de angustia y gravedad que reclaman los dramas de la acción (Catanzaro, 2019: 141).

La justicia es un motivo fundamental que permea los escritos gonzalianos, siempre en pugna contra aquellas formas académicas que se agotan en la explicación de la recepción de textos o en la repetición de ideas justificadas —o secuestradas, como prefiere decir González— en la eterna cita. En este sentido, la idea hegeliana de verdad parecería ser esgrimida por González (2007) como una manera de hacerle justicia al sufrimiento del pasado, que se extiende al interrogante por una justicia social pendiente, como el autor expone en el epílogo a Restos pampeanos, proponiendo el quehacer del bricolage, un armado con aquellos restos que fueron quedando, quehacer sobre el que María Pía López (2016) ha enfatizado.

En una *crítica dialéctica* de la dialéctica hegeliana, González advierte de las propias contradicciones que invaden también al precursor de este proceder crítico tal como lo entendemos hoy en día. Uno de los secretos de la dialéctica, para González, es su brío para devenir metamorfosis y de volver de allí transformada. La dialéctica como forma puede transmutar en imágenes vívidas cuando se deja inundar por el peso de la realidad. Al sumergirse en las experiencias, la dialéctica se ve compelida a callarse para escuchar lo que hay de verdadero en ellas. Y en este proceso de narrar el ultrasonido experiencial, ella recae parcialmente en aquel archienemigo que concibe la infinita plasticidad de las formas. La metamorfosis se cuele para hacer oír su voz. Esta tensión, inmanente e inherente a la dialéctica—y, como dijimos, también a las resonancias dialécticas de la metamorfosis—, estructura cualquier asedio epistemológico cercano a estos dos proceder¹⁵. Ahora bien, uno de los problemas centrales que emergen en la prosa gonzaliana que moldea *La Crisálida* es el de los nombres, o el lenguaje. Vemos allí que el semblante metamórfico se configura, según González, como aquel que puede realizar los movimientos que Hegel —con razón, remarca el autor— satiriza al armar una “rima de cosas dispares” o querer actuar como un prestidigitador:

(...) cuando el formalismo de la filosofía de la naturaleza enseña, por caso, que el entendimiento es la electricidad o que el animal es el nitrógeno, o bien, que es igual al Sur o al Norte (...) La argucia de semejante sabiduría se aprende con tanta

¹⁵ Curiosamente, más bien en su etapa tardía, la obra de Adorno goza de momentos similares a los de la prosa hegeliana. La dialéctica trabó demasiado hondo en él. González mismo hace notar esta suerte de hechizo —maleficio, quizás, por el dolor a la verdad— que embrujó a Adorno y que Adorno mismo había trabajado en Hegel en su ensayo *Skotéinos, o cómo habría que leerlo* (Adorno, 2012: pp. 297-344).

presteza como fácil es ejercitarla; una vez conocida, su reiteración se hace tan insoportable como la repetición de un juego de prestidigitación del que ya se ha visto el truco (Hegel, 2010: 112-113).

González detecta que es ese mismo juego de prestidigitación el que caracteriza al saber metamórfico. Este sale al encuentro de las contingentes inflexiones que hacen al vínculo entre la naturaleza y lo humano. Y tan plástica como elocuente, puede dar cuenta de las consonancias y/o disonancias de formas excéntricas a través del instinto que huye a la cooptación racional y que parecería residir en la prisión alienante —según el pensar dialéctico— de la ingenuidad. La especificidad dialéctica, por el otro lado, consiste en que sus formas son maleables, y a la vez que se nombran a sí mismas, también nombran al mundo y a las acciones que, evocadas desde su interior, buscan subvertirlo. Dice Grüner (2020), parafraseando la *Dialéctica negativa* de Adorno,

(...) que, puesto que no queda más remedio que pensar usando conceptos, habría que procurar usar el concepto contra sí mismo, para evitar que el objeto del concepto quede disuelto en él, atentando contra su momento de autonomía, contra su singularidad parcialmente irreductible al concepto. Es decir: conservando el conflicto entre ambos, el hiato que permita avanzar dialécticamente a horcajadas del conflicto. El pensamiento, y la escritura, son también formas de praxis (p. 127).

Cierta imprescindibilidad de la dialéctica se hace discernible mediante las elucubraciones adornianas recuperadas por Grüner y, creemos, compartidas en cierto punto por González. El hecho de que no nos podamos desentender de la dialéctica de una vez y para siempre responde a su fuerza crítica y política. Crítica porque invierte/subvierte una afirmación en una interrogación sobre sí misma. Y política porque su materia no es otra que la praxis humana. El pensamiento dialéctico sabe que no puede esperar pasivamente, sino que debe forzar la transformación en la praxis.

PICARESCA DEL LENGUAJE, O DE JIRONES DE TINIEBLAS

Esta contradicción [entre la escisión y la unidad] nos pone frente al desatino de la dialéctica, al misterio de la política y al núcleo vacío y final de la conciencia pública [...] y a lo que cierto glosador argentino ha denominado vanamente ‘ética picaresca’ (González, 2005: 80).

Contadas son las veces que González hace referencia a su propia obra. De allí que no sea menor esta aparición de *La ética picaresca* en la argumentación sobre las contradicciones dialécticas. En aquel texto, González (2017) desarrollaba lo frívolo de la acción humana, que, mientras persigue conscientemente motivos honoríficos y gloriosos, no se puede percutir de otros motivos ocultos, ni tan puros ni tan bondadosos. La ética picaresca reside en el entrecruzamiento entre lo puro y lo impuro, una contradicción que sin dudas sujeta cualquier acción humana a la vez que la habilita —pecado capital abreviar tan complejo y rico texto de González en dos oraciones—. En el estudio picaresco sobre Hegel, González retrata la clásica contradicción hegeliana a través de las figuras de la conciencia

noble y la conciencia vil, ambas devenidas la otra dialécticamente. Esta inversión entre lo bueno y lo malo, esta potencia siempre latente de engaño que suplementa las telarañas de la negatividad, es, en realidad, constitutiva de lo humano, es la “esencia potente de toda acción humana” (González, 2005: 80), que toma las formas características de la ironía perteneciente a la literatura y al arte trágicos (Grüner, 2020: 155). La no-transparencia, la no-identidad, lo inconsciente, el no-todo, son mimetizados y desplazados por González mediante la escena literaria de la picaresque, ética que deschava lo terrenal del sujeto, por más abstracto que se quiera imaginar.

La dialéctica se fuga de aquel comodín que augura que el lenguaje construye la realidad, jugada tan vigorosa como impotente. En la tradición dialéctica, señala González, el lenguaje embiste y se ve embestido por el mundo. La extrañeza cierne sobre ambos, evitando lo diáfano en el que este pensar perezoso se quiere refugiar. De ahí que la lectura de ciertos textos dialécticos sea tan lúgubre, a veces provocando el escepticismo de quien lee o la injusta crítica que subraya la pretenciosidad de quien escribe. En uno de los ensayos que componen *Tres estudios sobre Hegel*, Adorno examina el *skotéinos* hegeliano, esta inclinación a lo difícilmente entendible, buscando entender el porqué de aquella escritura tenebrosa, ciertamente muy oscura, de los textos de Hegel. Varios fragmentos de su argumentación complementan destellos crispantes en los cuales se despelleja lo visceral del argumento, seguidos de un vacío abismal de incomprensión. Una de las respuestas de Adorno acentúa la multiplicidad de sentidos que desbordan la escritura de Hegel: su exposición se encuentra cohabitando con las tinieblas, un engaño que no cesa de aparecer porque es ese engaño el que condiciona esencialmente la realidad. Pretender una exposición transparente supone admitir que las cosas mismas están exorcizadas de la dinámica contradictoria que hace a la dialéctica, como si lenguaje y realidad, sujeto y objeto, fueran una y la misma cosa inmediatamente.

La expresividad que azota a los dominios de la dialéctica está plagada de nebulosas:

(...) son la basura dialéctica, la dialéctica en estado de sobra, de mugre conceptual. Reclamarle a esos pasajes la claridad que para algunos parece asociada a la filosofía, implicaría imaginar ‘que las cosas están puras de dinámica’ o que la ‘expresión no se encuentra en conflicto con el aspecto usual de las cosas’ (González, 2005: 85).

Restos dialécticos, dice González. Restos que se desangran por todas las páginas de la Fenomenología de Hegel, muy a pesar de quienes sostienen que la dialéctica hegeliana se ata en una totalidad finalmente resuelta por los consecuentes cierres de una *Aufhebung*. La dialéctica, por el contrario, quiere ir hacia lo absoluto, borrando las huellas de su pasar, construyendo figuras de entre los escombros, pero nunca logrando deshacerse de ellos. Los suplicios que sufre la conciencia en su devenir fenomenológico no terminan, ni aun estando en los umbrales de aquel espíritu o saber absoluto. Judith Butler (2012) remarca estos azotes, resaltando que no es casual que en las últimas páginas de la *Fenomenología* se despliegue una reflexión sobre las posibilidades del comienzo. González (2005) despunta algo similar al pensar, de la mano de Rubén Dri, la dialéctica como un “lejano eco del mito de la metamorfosis”, que expone la idea de la ciencia como un “círculo ensortijado en sí

mismo” (p. 82) y en el cual en el comienzo ya se enrosca la finalidad, y viceversa —no por nada la asemeja a la figura del *ouroboros*—.

Lo que nos trae el pensar dialéctico es una inquietud por no dar por sentada una desalienación entre lenguaje y mundo, sujeto y objeto, teoría y praxis. Si González busca reflejar a la metamorfosis como aquella productividad de lo humano en la que se pueden hallar razones para la praxis, también enfatiza que la dialéctica se ha conformado, con razón, como uno de los “habitáculos predilectos” para el pensamiento de la praxis. Abandonar el pensamiento dialéctico del desgarró significaría desterrar la potencia reflexiva y práctica de una felicidad venidera.

RESTOS DIALÉCTICOS

Así las cosas, parecería que la práctica gonzaliana, incluso cuando no lo busca, está en movimiento dialéctico. Si bien González no se hubiera afirmado sin más y unívocamente en la tradición dialéctica, sus prácticas de pensamiento, al menos en *La Crisálida*, conjugan una complejidad semejante, que nos tientan a identificarlo y encasillarlo de una vez y para siempre. Pero si algo no debería dejar de hacernos ruido —por lo menos a quienes nos obsesiona y a quienes insistimos en la importancia de la dialéctica— es que, de realizar esta identificación muy tajantemente, nos condenaríamos a asesinar al pensamiento vivo y vivificante que emerge de las gramáticas gonzalianas. Sí, afirmamos que, en aquel texto, González ejercita una crítica dialéctica de la antinomia entre dialéctica y metamorfosis, pero, como sugiere Oviedo (2017) respecto de la hermenéutica gonzaliana: “a veces ocupa la escena el barroco, a veces el mito de la *filosofía argentina*, y otras, la diseminada e imposible dialéctica” (p. 70).

Este trabajo se ha visto más inspirado por la lectura y los impulsos a decir algo que a armar un hilo frenético de lo que Horacio González escribió sobre la dialéctica. Las paletas que nos presta Horacio para hacer algo con nuestros lienzos fueron malversadas por el autor que, un tanto vanidosamente, ha sacado partido del soplido gonzaliano que nos empuja hacia un pensar más libre. No obstante, quisimos enfatizar en tres focos que iluminan las reflexiones de González sobre la dialéctica: (1) el ir y venir de disputa y amistad entre la dialéctica y la metamorfosis; (2) las axiomáticas premisas de la inmanencia y la negación, fibras del pensar dialéctico que permean su angustiante devenir; y (3) la ética picaresca que yace en el núcleo de la dialéctica como un pensar atento a la intrincada relación entre lenguaje y mundo.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, T. (2012). *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel*. Madrid: Akal.
- Adorno, T. (2013). *Introducción a la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Astrada, C. (2003). *La doble faz de la dialéctica*. Buenos Aires: Quadrata.
- Butler, J. (2012). *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Catanzaro, G. (2019). “La crítica como agonía y rescate” en *Papel Máquina*, N° 13, Santiago de Chile.
- de Gainza, M. (2018). “Ponerse hegeliano” en *Revista Mancilla*, N° 15, Buenos Aires.
- González, H. (2005). *La Crisálida: metamorfosis y dialéctica*. Buenos Aires: Colihue.
- González, H. (2007). *Restos pampeanos*. Buenos Aires: Colihue.
- González, H. (2017). *La ética picaresca*. La Plata: Terramar.
- González, H. (2018). *Saberes de pasillo. Universidad y conocimiento libre*. Buenos Aires: Paradiso.
- González, H. (2021). *Humanismo, impugnación y resistencia*. Buenos Aires: Colihue.
- Grüner, E. (2020). *La obsesión del origen*. Buenos Aires: Ubu Ediciones.
- Hegel, G.W.F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Abada.
- Jameson, F. (2009). *Valencias de la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Lévi-Strauss, C. (2010). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López, M. P. (2016). *Yo ya no. Horacio González: el don de la amistad*. Buenos Aires: Cuarenta Ríos.
- Oviedo, G. (2017). “Filosofía argentina y ensayo libre. Horacio González, lector de Carlos Astrada” en *Cuyo*, 34, pp. 49-76.
- Rozitchner, L. (24 de junio de 2021). El cuerpo que nos devuelven los dioses antiguos (Sobre La Crisálida, de Horacio González). Lobo Suelto. <https://lobosuelto.com/el-cuerpo-que-nos-devuelven-los-dioses-antiguos-gonzalez-leon-rozitchner/>

SOBRE EL AUTOR

Juan Pablo de Nicola

jpdenicola@hotmail.com

Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Maestrando en Teoría Política y Social (UBA) y becario doctoral del CONICET, con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, bajo la dirección de Gisela Catanzaro y Ezequiel Ipar. Investiga sobre la potencialidad del concepto hegeliano de reconocimiento y sus reapropiaciones contemporáneas para reflexionar sobre los procesos de democratización y desdemocratización. Entre sus publicaciones recientes se encuentran: “La violencia de la voluntad general. Sobre la crítica a Rousseau en la Fenomenología del Espíritu de Hegel”; en

Daimon Revista Internacional de Filosofía, 2022; “Philotimía, seguridad y estabilidad del gobierno: la regulación agonística de la conflictividad en el Hierón de Jenofonte” e Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna, vol. 11 (20), 2021, pp. 143-163. “Reseña de Métodos de teoría política: un manual, dirigido por Luciano Nosetto y Tomás Wiczorek” en Revista Sociedad, n° 42, 2021, pp. 106-108



DESAFÍOS CRUZADOS PARA LAS PERSPECTIVAS DE GUBERNAMENTALIDAD Y GOBERNANZA EN EL ESTUDIO DE LAS REDES POLÍTICAS

*INTERSECTING CHALLENGES FOR THE
PERSPECTIVES OF GOVERNMENTALITY
AND GOVERNANCE IN THE STUDY OF
POLITICAL NETWORKS*

AUTOR

Sebastián Goinheix
Instituto de Economía,
Departamento de Economía, Facultad de
Ciencias Económicas y de
Administración, Universidad
de la República

Cómo citar este artículo:

Goinheix, S. (2022). Desafíos cruzados para las perspectivas de gubernamentalidad y gobernanza en el estudio de las redes políticas. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 14, 91-111.

Artículo

Recibido: 12/12/2021
Aprobado: 04/06/2022

RESUMEN

El artículo explora el vínculo entre la Gubernamentalidad y la Gobernanza, señalando similitudes y diferencias, algunas no identificadas en otros trabajos que han abordado la cuestión anteriormente. Se repasan los aspectos compartidos, así como algunas divergencias entre las nociones de cada enfoque, sugiriendo la necesidad de definiciones metodológicas más rigurosas para superar algunas debilidades de ambas perspectivas. Se enfatiza especialmente, la necesidad de contar con una definición formal de las redes y sus componentes, apoyándose en la acumulación del enfoque de gobernanza desde el análisis de redes, como sugerencia para fortalecer los estudios de la gubernamentalidad. Por otro lado, los estudios desde la gobernanza pueden beneficiarse de una perspectiva que permita captar aspectos de las limitaciones de los actores debido a las relaciones de poder, a través de las reglas y jerarquías, pero considerando, también la capacidad de acción. El artículo no argumenta sobre la fusión de ambos enfoques, sino en la necesidad de mantener diálogos más fecundos para mejorar la comprensión sobre las redes de implementación de políticas. Para ello se requiere mayor claridad conceptual y comparabilidad empírica.

PALABRAS CLAVE: GUBERNAMENTALIDAD; GOBERNANZA; REDES POLÍTICAS.

ABSTRACT

The article explores the link between Governmentality and Governance, pointing out similarities and differences, some not identified in other works that have previously addressed the issue. The shared aspects are reviewed, as well as some divergences between the notions of each approach, suggesting the need for more rigorous methodological definitions to overcome some weaknesses of both perspectives. Special emphasis is placed on the need for a formal definition of networks and their components, relying on the accumulation of the governance approach from network analysis, as a suggestion to strengthen governmentality studies. On the other hand, governance studies can benefit from a perspective that allows capturing aspects of the limitations of the actors due to power relations, through rules and hierarchies, but also considering the capacity for action. The article does not argue for the merging of the two approaches, but rather for the need for more fruitful dialogues to improve understanding of policy implementation networks. This requires greater conceptual clarity and empirical comparability.

KEYWORDS: GOVERNMENTALITY; GOVERNANCE; POLITICAL NETWORKS.

1. INTRODUCCIÓN

En este artículo se describen las principales similitudes y divergencias conceptuales y metodológicas de los enfoques de la gubernamentalidad y la gobernanza, particularmente referidas al estudio de las redes políticas. Existen diversos aspectos que ambos enfoques permiten visualizar sobre los fenómenos relacionados a las políticas y las redes políticas, que sólo parcialmente son recuperados por cada perspectiva de forma aislada. Sobre todo, se señala la vigencia de la gubernamentalidad como forma de captar las relaciones de poder, un desafío fundamental que la gobernanza no ha podido abordar de forma satisfactoria. Por el lado de la gobernanza, se ponen a disposición diversas herramientas para el análisis de las redes políticas, que son pertinentes para la gubernamentalidad en tanto se centra en la noción de red, pero sin contar con una definición formal ni herramientas metodológicas que permitan su análisis.

Los aportes del artículo deben leerse como insumos para un posible diálogo, más que como una propuesta concreta para la combinación de las dos perspectivas, sobre todo debido a que el modo en que se pueden articular los conceptos de ambas corrientes es muy variado y depende en gran medida de los problemas de investigación que los distintos esfuerzos aborden. En este artículo se señalan los puntos de contacto y, sobre todo, se desarrollan sugerencias de profundización metodológica en la noción de redes y en el abordaje de las relaciones de poder entre los agentes.

El artículo se organiza con una sección de presentación de cinco aspectos compartidos por ambas perspectivas, aspectos en los cuales pueden apreciarse similitudes y diferencias pero que marcan una relativa agenda común. Luego se discuten dos cuestiones relevantes para la generación de mayores intercambios entre ambas corrientes: algunos aspectos metodológicos claves para el estudio de las redes políticas y la noción de agencia en los dos enfoques. Finalmente, se concluye con algunas sugerencias de agenda de investigación que permitiría mejorar nuestra comprensión de las redes políticas.

2. BREVE REPASO DE LAS NOCIONES DE GUBERNAMENTALIDAD Y GOBERNANZA

En este apartado se repasan brevemente las ideas principales que dan origen a la gubernamentalidad, con énfasis en el concepto de dispositivo, y a la gobernanza. Si bien es relevante considerar los disímiles tratamientos que ambas han recibido, ya que es a través de ellos que se podrían articular más operacionalmente las nociones aquí revisadas, tal tarea requiere realizar una revisión sistemática de ambas literaturas lo cual queda fuera del marco del presente esfuerzo y, sobre todo, dificultaría la comparación de las perspectivas. Gubernamentalidad y gobernanza se entienden aquí como “enfoques” o “perspectivas” más que teorías porque constituyen una forma de ver los problemas, pero de ellas no se derivan directamente hipótesis que permitan explicaciones de los fenómenos estudiados.

El concepto de *gubernamentalidad* fue propuesto por Foucault, especialmente en las lecturas sobre Seguridad, territorio y población brindadas en el curso 1977/78 del Colegio de Francia. Allí se disputa la idea del Estado como entidad completamente diferenciada de la sociedad, cuestionando además su preeminencia frente a otros ámbitos. Se propone estudiar el gobierno y las relaciones de poder desde un punto de vista exterior al Estado, en sus conexiones con lo no-estatal, antes que las funciones estatales, concluyendo que el Estado en sí mismo no habría tenido ni la unidad ni el valor que a menudo se le atribuye.

Así, Foucault pretende dar cuenta de la conexión de las estrategias prácticas de gobierno, que estarían articuladas a las racionalidades políticas que les subyacen (entendidas como “mentalidades”), y que implican procesos de subjetivación (Kim, 2021), vinculando lo discursivo con lo no-discursivo (Guerra-Barón, 2017; Castro-Gómez, 2010; Vega, 2017). En este contexto, el concepto refiere a cómo los individuos juegan un rol activo en el gobierno de sí mismos, lo cual no sólo requiere ciertas instituciones sino también la producción de identidades y subjetividades que comprometan a los individuos con esta actividad de gobierno que producen en relación a otros y a la sociedad (Foucault, 1991, 2006a; Gordon, 1991; Lemke, 2002).

La gubernamentalidad permite captar la relación del Estado con otros actores en la creación y solución de problemas, dado que se caracteriza por la definición de algo como un problema y ofrece ciertas estrategias para abordarlo, estructurando formas específicas de intervención. Así, se entiende al Estado a través de la creación de problemas para los cuales existiría una solución, problemas que no existirían como tales con anterioridad al propio proceso de problematización (Foucault, 2006a; Lemke, 2002).

Según Lemke (2002), la gubernamentalidad vincula tecnologías del gobierno de uno mismo, con tecnologías de dominación, ofreciendo una visión del poder más allá del binomio consenso-violencia, vinculando el desarrollo del sujeto con la formación del Estado a través de las tecnologías de dominación, y diferenciando entre poder y dominación. En la perspectiva de Foucault cobran relevancia las tecnologías de poder (o dispositivos) articuladas a las racionalidades políticas que las sustentan. De ahí la centralidad de la noción de dispositivos, que se definen como “ensamblajes estratégicos”, que inicialmente responden a la resolución de un problema histórico particular, pero luego se generalizan de modo que se convierten en una tecnología de poder aplicable a otras situaciones (Rabinow & Rose, 2003).

Los dispositivos (o aparatos) son una agrupación de elementos heterogéneos (du Plessis, 2020; García Fanlo, 2011; Villadsen, 2021), de discursos, instituciones, disposiciones arquitectónicas, procedimientos, reglamentos y medidas administrativas, leyes, enunciados científicos, etc. Tales elementos interactúan de acuerdo a un orden espontáneo o no dirigido: “El dispositivo en sí es la red que puede establecerse entre estos elementos” (Foucault, 1994: 298; traducción propia). Pero además el dispositivo también se define como la función de esa red en las relaciones de poder, que resulta del entrecruzamiento del poder y del saber (Agamben, 2011; Rabinow & Rose, 2003), es decir, es también lo que permite la articulación de las estrategias (Ríos, 2016). Se trata entonces de un concepto ambiguo, dado que Foucault lo utiliza para describir diversas realidades

como instituciones, discursos o subjetividades, pero omitiendo sistemáticamente definirlo (García Fanlo, 2011).

Como puede constatarse, esta idea tiene importantes similitudes con la perspectiva de redes, haciendo referencia explícita a las redes como conjunto de diferentes elementos interconectados, aunque –como se expondrá más adelante–, se trata de un uso “metafórico” de la idea de red, lo que explica las imprecisiones y confusiones de niveles o dimensiones (Ríos, 2016).

Por otro lado, el enfoque de gobernanza presenta una diversidad aún mayor que el de la gubernamentalidad. A nivel de los objetos abordados por la literatura de la gobernanza, se han distinguido al menos tres: gobernanza de redes, redes políticas y redes de gestión (Dal Molin & Masella, 2016; Lecy, Mergel, & Schmitz, 2014). La gobernanza refiere a un modo de gobernar en que cobran relevancia los arreglos institucionales, las relaciones de poder y los modos de gestión sobre temas o dimensiones de políticas concretas. A diferencia de la gobernabilidad, que refiere a la capacidad de cumplimiento de las funciones estatales, la gobernanza pone énfasis en un aspecto más general de la gestión pública, incorporando la articulación de diferentes visiones e intereses de los actores y cómo participan de las políticas.

La gobernanza puede entenderse como un nuevo proceso de gobierno o a un cambio en los métodos de gobierno, en el cual las funciones estatales centrales tienden a erosionarse de forma simultánea hacia arriba, a través de agencias supranacionales, hacia abajo, debido a la descentralización, y hacia los lados a través de agencias ejecutivas (Rhodes, 2007). De este modo, la gobernanza implica analizar cómo los actores estatales y los no estatales intervienen en los procesos de gobierno, refiriendo tal gobierno como una función no exclusiva del Estado, lo que supone un modelo más horizontal de relacionamiento con otros actores.

En este sentido, la gobernanza puede definirse como una red inter-organizacional en la cual existen interdependencias entre actores públicos, privados y de la sociedad civil. Dichos actores mantienen interacciones continuas para negociar objetivos comunes e intercambiar recursos en un contexto de confianza y regulación a través de reglas de juego negociadas y acordadas. Finalmente, las redes que constituyen a través de sus interacciones poseen cierta autonomía respecto del Estado, pero de todos modos el Estado es un actor clave para la dirección de la red (Rhodes, 2007).

Se entiende que estas nuevas formas de gobierno, que implican una mayor participación a actores no estatales, permite una mejor respuesta a los problemas que son objeto de las políticas. Esta idea descansa en una concepción de los problemas como complejos o perversos, que fuera planteada por Rittel y Weber (1973) teniendo en cuenta que los problemas a menudo están mal definidos, debido a que no es fácil acordar cual es el problema ya que se involucran distintos actores que tienden a definir de modo diferente el problema, según los intereses y visiones implicadas. Tampoco tienen solución, en el sentido clásico, ya que los problemas sociales no se resuelven de modo definitivo, sino que se implementan distintas capas de soluciones, siendo cada una a su vez retomada en la siguiente dado que tienen un carácter recursivo.

3. SIMILITUDES Y DIFERENCIAS ENTRE GUBERNAMENTALIDAD Y GOBERNANZA

Existen al menos cinco elementos que permiten vincular los enfoques de la gubernamentalidad y de la gobernanza. Los tres siguientes han sido identificados por diversos trabajos (Bevir, 2010; Jessop, 2003; Lemke, 2007; Rose & Miller, 2010; Stubbs, 2005): 1- ambos se centran en los modos en que se producen las políticas, más que en su contenido; 2- prestan atención al poder más allá del Estado; 3- comparten la concepción de la política como red de elementos heterogéneos inscriptos en relaciones de poder/dominación. Además de los anteriores, aquí se amplía la comparación incluyendo las siguientes dos dimensiones, no tenidas en cuenta por los anteriores trabajos: 4- ambos enfoques conciben el surgimiento de los problemas en relación a las soluciones que se pueden implementar para resolverlos; y finalmente, 5- se refieren a fenómenos de auto-organización y la generación de propiedades emergentes.

En general los trabajos anteriores se limitan a señalar críticas hacia los estudios de la gobernanza (generalmente desde posiciones de la gubernamentalidad), pero sin proponer mejoras de las herramientas conceptuales y de medición como forma de evaluar hipótesis y resultados empíricos. Así, el objetivo del artículo es señalar los aspectos que permiten un mayor rigor metodológico, así como contar con herramientas más adecuadas para el análisis de las redes políticas, teniendo en cuenta los aportes de ambos enfoques.

3.1. LA PREGUNTA SOBRE EL CÓMO

En cuanto al primer punto, ambas corrientes hacen foco en los modos en que se producen las políticas más que en su contenido (Gordon, 1991). Por un lado, la literatura de la gobernanza destaca la forma en que se producen las políticas, sobre todo a partir de los cambios ocurridos en las décadas de los 80's y 90's que dieron lugar a la privatización de la política y la reducción de la intervención estatal. En buena medida —pero no únicamente— a partir de tales cambios, las políticas no son definidas enteramente por entidades estatales, sino que participan diversos actores en su diseño, ejecución y/o toma de decisiones.

Este diagnóstico es compartido por los estudios de la gubernamentalidad, que ponen el foco en las prácticas de gobierno que trascienden al Estado, incluyendo aspectos como el rol activo de los individuos en el gobierno de sí mismos. Sin embargo, algunos autores (Lemke, 2007) afirman que la similitud es superficial, ya que existen importantes discrepancias sobre el significado de esta “forma” de las políticas y del poder en cada contexto teórico. Sobre todo, la gubernamentalidad se refiere a la “problematización” de lo que es pensable y cómo se llegó a tales racionalizaciones desde ciertas áreas de actuación, mientras que la literatura de la gobernanza está más comprometida sobre las acciones y las formas en que se relacionan los actores.

La diferencia entre las dos perspectivas sería más fundamental, en cuanto al disímil estatus ontológico del objeto del gobierno (Gordon, 1991; Jessop, 2003). Mientras que la literatura de la gobernanza asumiría la existencia real del objeto en cuestión en tanto

problema que preexiste a los mecanismos de coordinación utilizados para resolverlo, la literatura sobre gubernamentalidad parte de un enfoque nominalista que asume que el gobierno activamente constituye los agentes, identidades e intereses involucrados. De este modo, el objeto de la política no es externo a la política misma, sino que el propio proceso de la política influye en su creación, junto a otros fenómenos.

No obstante, esta discusión confunde dos cosas diferentes: los problemas como externos a las soluciones y el carácter objetivo o no de tales problemas. En realidad, como se profundizará más adelante, desde ambas literaturas se señala que los problemas no son totalmente externos a los mecanismos implementados para solucionarlos, con lo cual no existe una profunda diferencia en este punto. Sobre el carácter objetivo o no, tampoco existiría un gran desacuerdo, ya que en principio tanto las prácticas como los aspectos culturales son tenidos en cuenta por ambas literaturas¹⁶.

Por tanto, la diferencia no radica tanto en una disímil concepción del gobierno sino en la construcción de los objetos de estudio. Es decir, en sentido estricto no es una diferencia sobre la concepción del objeto, sino que ambas corrientes refieren a objetos de estudio diferentes. Más allá de cómo se hayan constituido los agentes de una red, lo relevante para la literatura de la gobernanza es cómo estos agentes cooperan e interactúan para la resolución de los problemas y cómo estos mecanismos evolucionan en el tiempo. El marco de la gubernamentalidad da un panorama más amplio, al incluir la pregunta sobre las características en que se basan tales intercambios y de cómo se definen los problemas que constituyen a la propia red.

No obstante, esta mayor generalidad implica una pérdida de precisión en tanto esta perspectiva es prácticamente incapaz de responder sobre los efectos de la red en términos de resultados de su actividad. Como contrapartida, permite identificar algunos puntos ciegos de la gobernanza, sobre todo relacionados a los conflictos (cuestión que se profundiza más adelante). En todo caso, no necesariamente implica una diferencia en la concepción ontológica del objeto abordado por ambas perspectivas, sino en la pregunta que guía la investigación y el recorte del problema que ambas corrientes efectúan, o los disímiles acentos puestos en el análisis. Así, más allá de las diferencias, este aspecto en común abre algunos potenciales intercambios entre las dos corrientes que pueden aclarar aspectos no tratados adecuadamente por separado.

3.2. EL PODER MÁS ALLÁ DEL ESTADO

En segundo lugar, ambas perspectivas prestan atención al poder más allá del Estado (Lemke, 2007; Rose & Miller, 2010). En buena medida esto se deriva del punto anterior, sobre la importancia del estudio de las formas de la política, ya que es lo que permite atender a la mayor implicación de otros actores a los estatales. En la perspectiva de la gobernanza, lo que cobra relevancia es el cambio en la forma del Estado, en cuanto a las reglas y

¹⁶ Se han propuesto diversas formas de integración de ambas dimensiones. Una extensa literatura de redes enfatiza la interrelación de las redes con la cultura y el significado, véase al respecto una reciente discusión en Basov et al. (2020).

autoridades, pero también en la identificación de algunos aspectos que influyen en la estructura de cooperación de los actores, o como llegan a ciertos resultados a través de ciertos mecanismos de gobernanza. En la literatura de la gubernamentalidad, la idea del poder más allá del Estado lleva a entender que las relaciones de poder se articulan en torno al Estado, pero a la vez lo trascienden y lo encuentran como un punto de apoyo. En consecuencia, ambas perspectivas dirigen su atención a lo que ocurre más allá del Estado para entender fenómenos como las relaciones de poder y el gobierno, incluyendo tanto a actores estatales como no estatales y cómo los diversos actores dan lugar a mecanismos de coordinación y gobierno de diversos asuntos públicos.

Al igual que en el punto anterior, aquí se puede identificar una diferencia relevante, en este caso en cuanto al tipo de agentes incluidos en los análisis de ambas perspectivas. Si bien ambos incluyen actores estatales y no estatales, existen diferencias en las reglas de inclusión de los actores y sus relaciones para la correcta identificación de la red. Esto será discutido en el siguiente punto ya que se relaciona con el modo en que se definen las redes en cada tradición.

Otro aspecto relacionado al poder, que ambas corrientes reconocen, tiene que ver con los problemas de legitimación democrática y de responsabilidad sobre las decisiones tomadas en las redes. En el caso de la gobernanza, se trata de un tema relevante que va en desmedro de la participación directa como profundización democrática, en tanto exista el riesgo de que ciertas arenas de política queden cooptadas por intereses de grupos específicos. Aunque las redes también pueden ser vistas como favoreciendo la participación de los implicados, en regímenes menos jerárquicos en los cuales el Estado tiene una posición de mayor horizontalidad respecto de otros actores.

En cambio, este es un aspecto menos claro en la corriente de la gubernamentalidad, ya que los actores no tienen una presencia relevante en el análisis, sino que el mismo se centra en cómo se crean subjetividades, describiendo cómo ciertos procesos pueden restringir las libertades de los individuos, al ejercer presiones para su normalización, por lo que disminuiría la calidad democrática. La metodología utilizada en los estudios de la gubernamentalidad, al menos tal como es generalmente aplicada, suele centrarse en las estructuras de poder, prestando menos atención a la capacidad de agencia (Bevir, 2004). Este sesgo se produce en una línea más descriptiva de la gubernamentalidad (Zanotti, 2013), mientras que otra línea —que profundiza más bien los aspectos metodológicos propuestos por Foucault— lograría salvar esta crítica a través de la noción de “agencia situada” (Bevir, 2010; Bevir & Rhodes, 2003, 2010). De hecho, los trabajos sobre la gubernamentalidad emprendidos por Foucault se dirigen a corregir este sesgo estructuralista (Wang, 2017), aunque muchas veces manteniendo una “adherencia” estructuralista.

3.3. EL GOBIERNO COMO RED

En cuanto al tercer aspecto, ambos enfoques conciben el gobierno como una red que vincula elementos heterogéneos, red que permite tratar los asuntos públicos por diversos actores en un contexto de mecanismos específicos para su gestión (Lemke, 2007). Si bien en la literatura de gobernanza se presta mayor atención a las redes como medio que permitiría alcanzar resultados que el Estado por sí mismo no podría alcanzar, en la literatura de la gubernamentalidad se hace hincapié en la fuerte imposición que estos mecanismos logran, a través de penetrantes sistemas de amplificación de las relaciones de poder. Pero estas diferencias se basan, sobre todo, en un marco analítico y normativo para interpretar los resultados a que dan lugar estas redes, en términos por ejemplo de mejora de la capacidad de gobierno, o de cómo conforman y delimitan los modos en que los agentes se vuelven objetos de su propia práctica. De modo que estas diferencias se relacionan al tipo de pregunta que ambas corrientes se plantean, preguntas que pueden ser complementarias como intentaré argumentar más adelante.

Sin embargo, un tema de discrepancia más profunda es la definición de qué es una red. La literatura de la gubernamentalidad suele utilizar metafóricamente la noción de red para señalar la relación entre los dispositivos en un sistema dado, pero sin identificar con precisión los elementos que forman parte de esta red, ni sus vínculos¹⁷. Esta definición no permite identificar la forma en que se construye la red, cómo se definen los elementos que la componen, es decir qué unidades la integran y cuáles son los vínculos entre dichas unidades o qué aspectos tienen en común¹⁸.

Entonces, la principal debilidad de la corriente de la gubernamentalidad es la falta de un criterio para la inclusión y exclusión de los actores y sus vínculos, que implica el problema de cómo determinar correctamente los límites de la red (Laumann, Marsden, & Prensky, 1983; Nowell et al., 2018). En este sentido, cabe preguntarse: ¿cómo se definen y delimitan las redes?, ¿qué elementos se incluyen y cuáles se excluyen?, ¿cómo se vinculan o qué tienen en común las unidades que las componen? Esto es especialmente problemático, sobre todo cuando se incluyen elementos tan heterogéneos, separados temporal y espacialmente.

Además, en la literatura de la gubernamentalidad se suelen incluir elementos no humanos ya que explícitamente se describen instituciones, procedimientos, saberes disciplinarios, tácticas, etcétera, definidos como un conjunto heterogéneo de elementos. En general, en la gobernanza, la heterogeneidad refiere a las diferentes características de los agentes, pero no a distinto tipo de entidades (como humanos y no humanos), a excepción

¹⁷ El uso metafórico queda de manifiesto con la falta de precisión sobre qué es lo que constituye una red, ya que tanto los dispositivos como la gubernamentalidad, entendida como los vínculos entre los dispositivos, son concebidos como redes.

¹⁸ La red se puede construir en base a relaciones fácticas o cognitivas, a roles relacionales o a similitudes en las características de las unidades que componen la red (Borgatti, Everett, & Johnson, 2013). Mientras que las primeras implican la generación de una matriz de adyacencia (actores en filas y columnas), en el último caso es a través de una matriz de incidencia (con los actores en las filas y eventos o similitudes a que están relacionados los primeros, en las columnas).

de algunos trabajos que incluyen la información, como elementos de las redes de respuesta a desastres o emergencias (Kapucu & Garayev, 2016).

3.4. PROBLEMAS Y SOLUCIONES

El cuarto punto de relativo acuerdo refiere a la naturaleza de los problemas y sus soluciones. La literatura de gobernanza suele identificar a las redes políticas como esfuerzos por solucionar problemas complejos o perversos (Rittel & Webber, 1973). Tales problemas son intratables, en el sentido que no existe una única solución eficiente, y la implementación de soluciones forma parte del problema, por lo que la colaboración entre actores permitiría gestionarlos más democrática y eficientemente.

De forma similar, la perspectiva de la gubernamentalidad discute la idea de resolución de problemas, en tanto los problemas son definidos en relación a las soluciones que se pueden implementar para resolverlos, antes que un producto de soluciones que mejor den cuenta de tales problemas, así como la idea de que ambos –problemas y soluciones tienen dinámicas conjuntas. La problematización se refiere a una forma de pensamiento o racionalidad que emerge de la práctica, antes que basarse en un agente, y constituye un campo de intervención pública, en la que participan distintos grupos de profesionales y agencias (Bacchi, 2012, 2015; Castel, 2013; Foucault, 2006a, 2006b).

Aquí la diferencia más importante se relaciona al menor interés por parte de la gubernamentalidad a la forma en que los mecanismos políticos permiten solucionar los problemas que enfrentan los actores. El modo en que Foucault y los foucaultianos entienden la problematización, se dirige sobre todo a desnaturalizar las prácticas, así como identificar sesgos en la forma en que se tendió a definir el problema (por ejemplo, dejando de lado puntos de vista alternativos), más que referir a las formas en que un problema en sí puede ser solucionado. El análisis tiende a dar cuenta de los conflictos en la construcción de los objetos de política, las fallas, carencias y contradicciones de los mecanismos, las consecuencias no previstas, las formas de resistencia que generan (Jessop, 2003).

Por el contrario, la búsqueda de las mejores formas de solucionar los problemas está en la base de los análisis de las redes políticas, siendo que se usualmente se postula que la cooperación implica una mejor respuesta, al menos ante problemas complejos. La cooperación entre diversos actores supone la posibilidad de acordar cuáles son los problemas a tratar y las posibles vías a seguir para solucionarlos, aunque sea parcialmente. Esto último no es negado por la gubernamentalidad, pero dicha perspectiva pone el foco en la forma en que se construyó el problema político, más que en la solución —técnica— a tal problema. De hecho, la crítica de la gubernamentalidad gira justamente en la menor capacidad de explicar cómo la gobernanza depende las relaciones de poder y de cómo “particular norms of autonomy, efficiency and accountability informs and structures the scheming, exercise and even the contestation over network governance.” (Triantafyllou, 2004: 490).

De esta diferencia, no tanto sobre la concepción de los problemas sino, sobre todo, del análisis que se despliega sobre los mismos, se desprende una importante discrepancia

sobre el rol de la política. Para la literatura de la gobernanza la política permitiría el diálogo, la participación y la representación de los gobernados. Sin embargo, la gubernamentalidad le critica el supuesto que las decisiones políticas se basan en hechos neutrales o argumentos racionales, ignorando los conflictos, las opciones estratégicas y las alternativas políticas. Según Lemke, una analítica del gobierno “does not take the “complexity” narrative at face value but investigates the role it plays in constituting and legitimising governance as a particular style of rule.” (2007: 55).

Estas críticas se dirigen a los límites de la promesa democratizadora de las formas más horizontales de las políticas, aunque, como ya se anotó más arriba, varias de estas críticas también fueron realizadas desde la literatura de la gobernanza. Sin embargo, el análisis desde la gubernamentalidad permite poner en el centro los conflictos dentro de un área de política, describiendo los mecanismos sutiles de producción de racionalidades, lo cual trasciende el análisis de la gobernanza. Aquí son relevantes las investigaciones sobre los movimientos sociales y los fenómenos de resistencia. Si bien la tradición de la gubernamentalidad generalmente se ha concentrado en la noción de poder, dejando poco espacio a la resistencia, se puede identificar una línea de análisis más reciente vinculada al estudio de la resistencia de sectores subalternos o de contra-conducta (Death, 2010, 2016; Demetriou, 2016; Goinheix, 2009; Odysseos, Death, & Malmvig, 2016; Anthias & Hoffmann, 2021).

3.5. AUTO-ORGANIZACIÓN O SISTEMAS IMPERSONALES

Finalmente, ambas literaturas comparten la idea de que existen fenómenos que trascienden a los agentes involucrados y sus voluntades. En la literatura de redes, esta idea se traduce en los fenómenos de auto-organización, que implica la generación de propiedades o comportamientos emergentes, aludiendo a que el comportamiento del sistema no puede explicarse ni predecirse a partir de las características individuales, sino que depende en buena medida de las interacciones que se producen entre quienes componen el sistema.

Si bien la idea de auto-organización y propiedades emergentes no tiene un correlato directo en el análisis foucaultiano, podría vincularse a la tendencia en sus descripciones a recurrir a dinámicas o sistemas impersonales, cuyos resultados no dependen de la voluntad directa ni manifiesta de los agentes involucrados. Por ejemplo, Foucault se refiere a los dispositivos como redes de elementos heterogéneos, discursivos y no discursivos, que tendrían una organización espontánea, en tanto no están coordinados por un agente externo o superior, pero tienen una lógica o funcionamiento de conjunto. Esta concepción, que le valió no pocas críticas referidas al carácter estructuralista (también podría decirse funcionalista) de su teoría, tiene puntos de contacto con la idea de “propiedades emergentes” de la teoría de redes. Sin embargo, la versión de Foucault es metafórica y no provee medios para analizar los comportamientos colectivos ni las interacciones del conjunto de elementos que integran los dispositivos, desde una perspectiva sistemática.

Esto se debe a la imprecisión y descuido de las narraciones de Foucault en estas cuestiones, que dan cuenta del carácter asistemático de su definición de redes o dispositivos. El estilo impersonal en la escritura de Foucault no es inocuo, sino que subraya la falta de explicación sobre quién generaliza el uso de estas tecnologías, bajo qué circunstancias o arreglos pueden ciertas personas aplicar un conocimiento que se aplicó con otros propósitos. Cómo se define este propósito como un objetivo, una actividad más o menos consciente o perseguida por un sistema, y no como un resultado que puede ser fortuito. Es cierto que los elementos a que se refiere pueden concebirse como “recursos” que quedan disponibles, pero su aplicación siempre obedece a situaciones nuevas y decisiones de otros actores que, en todo caso, deben actualizar la vieja maquinaria. Estas reapropiaciones no se deben dar por sentado, ya que hacerlo implica no atender a la agencia, sino como mera reproducción de un orden superior.

La impronta estructuralista, que permea su obra a pesar de los esfuerzos hacia la “agencia situada”, no permite una correcta apreciación de los fundamentos de los efectos agregados, es decir, cómo se vinculan esas agencias colectivas impersonales con las decisiones de los agentes y, sobre todo, como producen resultados específicos, tanto sobre los participantes, los sistemas y las realidades sobre las que se interviene.

4. DISCUSIÓN

Transversalmente a los cinco puntos recién descriptos, en que existen importantes aspectos comunes, existen dos ejes más fundamentales que les atraviesan. El primero es metodológico, sobre todo centrado en la noción de red, pero también en el tipo de investigación que se lleva adelante (ya sea cualitativa y cuantitativa), mientras que el segundo se refiere al lugar de la agencia en ambas perspectivas.

Como se mostró a lo largo del artículo, los dispositivos implican un uso “metafórico” de la idea de red, manteniendo puntos de contacto con la literatura de la gobernanza, con referencia explícita a las redes como conjunto de diferentes elementos interconectados, pero adoleciendo de una definición formal que permita utilizar el instrumental teórico y metodológico de redes. Por ejemplo, no permite responder con precisión sobre ¿qué elementos componen la red?, ¿cómo se definen sus límites?, ¿cómo se producen las conexiones?, ¿cuáles son los vínculos que se representan?, ¿qué características de la red facilitan o restringen propiedades colectivas?, ¿qué dinámicas generan “comportamientos emergentes”?, etcétera.

Estas carencias suponen una restricción importante de la gubernamentalidad en cuanto a la delimitación y definición de las redes que constituyen su objeto de análisis. Las investigaciones que sólo se guíen por estas pautas, es decir, que no incorporen otras indicaciones metodológicas sólo podrán dar cuenta de aspectos narrativos e interpretativistas de los mecanismos de gobierno (a partir de estrategias etnográficas, por ejemplo). De este modo, tienen el riesgo de perder de vista uno de los aspectos más relevantes de la metodología foucaultiana, referido a la integración de las prácticas y dispositivos con las racionalidades que los sustentan.

En este sentido, es menester superar el tratamiento metafórico y poco riguroso de las redes, aplicando definiciones y herramientas que permitan definir con mayor precisión la red a analizar, y los resultados que dicha red generaría, ya sean positivos o negativos. Estos resultados pueden ir más allá de dar cuenta de las formas de gestión, los logros de las políticas, etc. Por el contrario, permitiría incorporar también aspectos como la existencia de sesgos en la forma de concebir e instrumentar las políticas, la exclusión de actores y puntos de vista, la generación de conflictos, resultados no planificados, etc., problematizaciones más cercanas a la gubernamentalidad.

La gobernanza, y más en general el análisis de redes, pueden aportar el bagaje teórico-metodológico para el estudio de las redes políticas, poniendo a disposición un andamiaje más preciso de definición de los actores y elementos que componen las redes y sus interacciones y mutuas dependencias. Estas nociones no pueden aplicarse directamente a los problemas abordados por la gubernamentalidad, sino que requiere una traducción y reapropiación de las metodologías y técnicas según los presupuestos epistemológicos y teóricos de que se parta. En este sentido, parece interesante la propuesta de los métodos combinados que permiten una estrategia más flexible de articulación metodológica, combinando métodos y técnicas cualitativas y cuantitativas para dar cuenta de los problemas de estudio.

El segundo tema transversal está dado por la concepción de la agencia en ambas corrientes. Existen acercamientos más genealógicos de la gubernamentalidad que, como indica Bevir (2010), permite comenzar a superar las encrucijadas estructuralistas, propias del método arqueológico. Sin embargo, continúa existiendo una tensión ya que sobrevive en la noción de gubernamentalidad una importante dificultad para incorporar la agencia en el análisis.

Justamente, una crítica relevante que se le ha dirigido a la propuesta de Foucault es el carácter estructuralista (o funcional) de su visión: las estrategias que narra son desproporcionadamente efectivas. Pero este efecto es consecuencia del punto de vista como las aborda, más que de la propia eficiencia de las estrategias y mecanismos. Foucault se defendió de esta crítica diciendo que, si los mecanismos desarrollados por el poder eran tan sutiles, si su “tecnificación” y crecimiento tan complejo, se debía justamente a que no eran tan eficientes, que encontraban una y otra vez resistencias a sus pretensiones. Se diseñaban estrategias cada vez más sutiles debido a que no se logra el objetivo de sumisión. Pero esta no parece una buena defensa ya que, de todos modos, sus narraciones históricas adolecen del azar que su método señala como tan relevante, en el sentido que todos los cambios desarrollados parecen perseguir un propósito específico, narrado como sutil y eficiente, que no da lugar a los malos cálculos ni a los errores de apreciación. Todo parece tener una coherencia y un plan, trazado por nadie en particular sino por una estrategia o sistema impersonal.

Pero, los problemas en la concepción de la agencia no se limitan a la perspectiva de la gubernamentalidad. Por el contrario, desde el lado de la gobernanza de redes, al no incorporar elementos externos a las interacciones observadas, las únicas formas de restricción sobre la acción individual se definen por el lugar que cada actor ocupa en la red.

De este modo, se obvian otras coacciones estructurales como las señaladas por la crítica de la gubernamentalidad.

El tono de las críticas de ambas corrientes es muy diferente, este puede ser un parte aguas importante. Sin embargo, no existe ninguna restricción teórica o metodológica para generar un mayor diálogo que permita comenzar a dilucidar el papel que tienen ambos componentes, que podrían traducirse en términos de los efectos de la cooperación y del conflicto, o también cuales son los mecanismos que los incentivan. Teniendo en cuenta que el conflicto puede ser manifiesto o no cuando los mecanismos dan lugar al silenciamiento o al sesgo sobre ciertos temas o formas de tratamiento de los problemas.

En los dos aspectos reseñados, las relaciones de poder a través de las redes constituyen una arena potencialmente fértil para el diálogo entre ambas corrientes. Una forma de captar esta importante dimensión, dentro del enfoque de la gobernanza, ha sido la inclusión de análisis multinivel de las redes, desarrollado recientemente como herramientas del análisis de redes sociales (al respecto, puede consultarse Lazega y Snijders, 2016). Estos análisis permiten iluminar sobre las relaciones de poder la existencia de interdependencias en y entre niveles, que se producen en una red con actores de diferentes niveles jerárquicos. Sin embargo, no pueden captar otros fenómenos relevantes de las relaciones jerárquicas, tales como las limitaciones en la colaboración de ciertos actores (por ejemplo, los actores locales por parte de actores del gobierno central), el desarrollo de formas más sofisticadas de ejercer el poder, las tendencias hacia la centralización de la toma de decisiones, etc.

La posibilidad de un diálogo en torno a estos temas puede ejemplificarse tomando el caso de las transformaciones que se han operado en la gestión de diversas políticas sociales en las últimas décadas en Uruguay (Goinheix, 2019; Zorrilla, 2021; Vecinday & Mariatti, 2018). Tales cambios giran en torno a la inclusión de instrumentos de asignación automática de prestaciones sociales (tanto a individuos como a familias) a partir de información administrativa, gestionada de forma rutinaria como parte de la gestión burocrática de las políticas, que implementan sistemas de información para la toma de decisiones. Estos cambios tienen enormes ventajas, al reducir heterogeneidades y posibilidades de clientelismo, mejorar el diseño de la política de forma explícita y no como saber tácito, conducir políticas mejor informadas y dotar de mayor coherencia al sistema de protección, al articular las diversas políticas.

Pero también genera conflictos, particularmente con otros actores del sistema de protección social. Los conflictos se deben, sobre todo, al mayor peso en la gestión tecnocrática y los desplazamientos en la toma de decisiones, la construcción de modelos rígidos y estandarizados de intervención social, que obedecen a los instrumentos de recolección y análisis de información recién mencionados, la disminución de la autonomía de los técnicos que intervienen directamente con los beneficiarios, reduciendo su capacidad de desarrollar procesos socio-educativos, entre otras fuentes de tensión.

Además, los cambios han tenido lugar en un contexto de importantes cambios en los aspectos formales de la relación entre los distintos actores del diseño e implementación de las políticas. Efectivamente, se han operado formas contractuales con los equipos técnicos

(contratados por ONGs en lugar de funcionarios públicos), el establecimiento de objetivos definidos, una metodología de trabajo negociada, la evaluación centralizada de los resultados de los equipos locales, etc.

En conjunto, estas transformaciones asumen un fuerte sentido tecnocrático y, más allá de sus fundamentos, tienden a generar un profundo cambio en la gestión de las políticas sociales. Este cambio incluye la irrupción de nuevos actores (expertos y profesionales del procesamiento de datos), la generación de imposiciones y restricciones en las intervenciones, en la gestión de la política, nuevas metodologías y procedimientos, y cambios en las interacciones en las redes políticas. Tales restricciones potencialmente inciden en los distintos resultados que las redes y las políticas persiguen, así como en los modos en que se gestionan y organizan, por lo que es relevante estudiarlos, así como tenerlas en cuenta en la interpretación de los vínculos de cooperación y conflicto entre los actores.

4. CONCLUSIONES

La revisión realizada permite evidenciar las similitudes de la gubernamentalidad con la literatura de gobernanza de redes. Las mismas se producen, sobre todo, a nivel conceptual, no metodológico u operacional. De ahí las limitaciones en la comparación y diálogo entre ambas perspectivas, pero, al mismo tiempo, la enorme oportunidad que este representa. En primer lugar, debido a que ya se ha avanzado en formas de tratamiento metodológico de las hipótesis en el marco del estudio de las redes políticas.

En segundo lugar, porque, a pesar de esta acumulación, existen importantes áreas que requieren atención, particularmente en cuanto a la forma en que circula el poder por las redes, lo cual no es fácilmente modelizable a través de los intercambios o interacciones que se suelen observar efectivamente en la aplicación de instrumentos de relevamiento de datos de redes. Para abordar las relaciones de poder y las formas en que moldean las conductas y los conflictos, es necesario ir más allá de esa información, y considerar los modos en que se constituyen los actores y los mecanismos concretos de establecer regulaciones entre ellos, las identidades de los actores, así como sus disímiles capacidades para la producción de discursos legítimos.

En tercer lugar, porque ha sido poco tratado un tema relevante, como lo es el de la inclusión de los aspectos de racionalidad (el sentido atribuido por los actores), que permite combinar las prácticas con los discursos o interpretaciones.

Y finalmente, en cuarto lugar, porque es necesario comprender los distintos resultados que se producen, como forma de ir más allá de la descripción de la implementación de políticas para dar cuenta de las transformaciones que las mismas operan, los sesgos que introducen o los acuerdos y conflictos que generan.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS (con salto de página incluido)

- Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica*, 26(73), 249–264. Consulta [9/10/2021] <http://www.scielo.org.mx/pdf/soc/v26n73/v26n73a10.pdf>.
- Anthias, P., & Hoffmann, K. (2021). The making of ethnic territories: Governmentality and counter-conducts. *Geoforum*, 119, 218–226. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2020.06.027>
- Bacchi, C. (2012). Why Study Problematizations? Making Politics Visible. *Open Journal of Political Science*, 02(01), 1–8. <https://doi.org/10.4236/ojps.2012.21001>
- Bacchi, C. (2015). The Turn to Problematization: Political Implications of Contrasting Interpretive and Poststructural Adaptations. *Open Journal of Political Science*, 05(01), 1–12. <https://doi.org/10.4236/ojps.2015.51001>
- Basov, N., Breiger, R., Hellsten, L. (2020) Socio-semantic and other dualities, *Poetics*, 78 <https://doi.org/10.1016/j.poetic.2020.101433>
- Bevir, M. (2004). Governance and interpretation: What are the implications of postfoundationalism? *Public Administration*, 82(3), 605–625. <https://doi.org/10.1111/j.0033-3298.2004.00409.x>
- Bevir, M. (2010). Rethinking governmentality: Towards genealogies of governance. *European Journal of Social Theory*, 13(4), 423–441. <https://doi.org/10.1177/1368431010382758>
- Bevir, M., & Rhodes, R. A. W. (2003). *Interpreting British Governance*. London: Routledge.
- Bevir, M., & Rhodes, R. A. W. (2010). *The State as Cultural Practice*. Oxford: Oxford University Press.
- Borgatti, S. P., Everett, M. G., & Johnson, J. C. (2013). *Analyzing Social Networks*. London: Sage Publications.
- Castel, R. (2013). Michel Foucault y la historia del presente. *Con-Ciencia Social: Anuario de Didáctica de La Geografía, La Historia y Las Ciencias Sociales*, 17, 93–99.
- Castro Gómez, S. (2010) *Historia de la Gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo de Hombres editores. Pontificia Universidad Javemariana-Instituto Pensar.
- Dal Molin, M., & Masella, C. (2016). Networks in policy, management and governance: a comparative literature review to stimulate future research avenues. *Journal of Management and Governance*, 20(4), 823–849. <https://doi.org/10.1007/s10997-015-9329-x>
- Death, C. (2010). Counter-conducts: A foucauldian analytics of protest. *Social Movement Studies*, 9(3), 235–251. <https://doi.org/10.1080/14742837.2010.493655>
- Death, C. (2016). Counter-conducts as a mode of resistance: Ways of “Not being like that” in South Africa. *Global Society*, 30(2), 201–217. <https://doi.org/10.1080/13600826.2015.1133566>
- Demetriou, O. (2016). Counter-conduct and the everyday: Anthropological engagements with philosophy. *Global Society*, 30(2), 218–237. <https://doi.org/10.1080/13600826.2015.1133568>

- du Plessis, E.M. (2020). Speaking truth through power: Conceptualizing internal whistleblowing hotlines with Foucault's dispositive. *Organization*. <https://doi.org/10.1177/1350508420984019>
- Foucault, M. (1991). "Governmentality". En G. Burchell, C. Gordon, & P. Miller (Eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. (pp. 87–104). University of Chicago Press.
- Foucault, M. (1994). *Dits et écrits, 1954-1988, Tome III: 1976-1979*. Gallimard.
- Foucault, M. (2006a). *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France: 1977-1978*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2006b). *Historia de la sexualidad III. El cuidado de sí*, Madrid, Siglo XXI.
- García Fanlo, L. (2011) ¿Qué es un dispositivo? Foucault, Deleuze, Agamben, *A Parte Rei*, 74, Consulta [12/7/2022] <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/fanlo74.pdf>
- Goinheix, S. (2009). Actores y consumo: Respuestas a la Política Social. In S. Goinheix (Ed.), *Conflictos y expresiones de la desigualdad y la exclusión en América Latina*. Buenos Aires: Elaleph.com.
- Goinheix, S. (2019). Colaboración en sistemas territoriales de políticas sociales. Estudio de redes inter-organizacionales de nivel barrial en Uruguay. (tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires). pp.326. Consulta [21/12/2021] <http://repositorio.sociales.uba.ar/items/show/2270>
- Gordon, C. (1991). Governmental Rationality: An Introduction. In G. Burchell, C. Gordon, & P. Miller (Eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* (pp. 1–51). Chicago: University of Chicago Press.
- Guerra-Barón, A. (2017) Biopower and International Relations. *Oxford Research Encyclopedia of International Studies*. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190846626.013.80>
- Jessop, B. (2003). "The Governance of Complexity and the Complexity of Governance: Preliminary Remarks on Some Problems and Limits of Economic Guidance." Department of Sociology, Lancaster University, Lancaster. Lancaster. Consulta [12/7/2022] <https://www.lancaster.ac.uk/fass/resources/sociology-online-papers/papers/jessop-governance-of-complexity.pdf> recuperado el 20/7/2022.
- Kapucu, N. & Garayev, V. (2016) Structure and Network Performance: Horizontal and Vertical Networks in Emergency Management. *Administration & Society*, 48(8), 931-961. <https://doi.org/10.1177/0095399714541270>
- Kim, J. (2021). Rethinking public administration and the state: a Foucauldian governmentality perspective, *International Review of Public Administration*, 26(2) 175-191. <https://doi.org/10.1080/12294659.2021.1889102>
- Laumann, E. O., Marsden, P. V., & Prensky, D. (1983). The Boundary Specification Problem in Network Analysis. In R. S. Burt & M. J. Minor (Eds.), *Applied Network Analysis: A Methodological Introduction* (pp. 18–34).
- Lazega, E. & Snijders, T. (eds.) (2016) *Multilevel Network Analysis for the Social Science. Theory, methods and applications*, Springer, <https://doi.org/10.1007/978-3-319-24520-1>

- Lecy, J. D., Mergel, I. A., & Schmitz, H. P. (2014). Networks in Public Administration: Current scholarship in review. *Public Management Review*, 16(5), 643–665. <https://doi.org/10.1080/14719037.2012.743577>
- Lemke, T. (2002). Foucault, Governmentality, and Critique. *Rethinking Marxism*, 14(3), 49–64. <https://doi.org/10.1080/089356902101242288>
- Lemke, T. (2007). An indigestible meal? Foucault, governmentality and state theory. *Distinktion: Journal of Social Theory*, 8(2), 43–64. <https://doi.org/10.1080/1600910X.2007.9672946>
- Nowell, B. L., Velez, A.-L. K., Hano, M. C., Sudweeks, J., Albrecht, K., & Steelman, T. (2018). Studying Networks in Complex Problem Domains: Advancing Methods in Boundary Specification. *Perspectives on Public Management and Governance*, 1(4). <https://doi.org/10.1093/ppmgov/gvx015>
- Odysseos, L., Death, C., & Malmvig, H. (2016). Interrogating michel foucault's counter-conduct: Theorising the subjects and practices of resistance in global politics. *Global Society*, 30(2), 151–156. <https://doi.org/10.1080/13600826.2016.1144568>
- Rabinow, P., & Rose, N. (2003). Foucault Today. In P. Rabinow & N. Rose (Eds.), *The Essential Foucault: selections from the Essential works of Foucault, 1954-1984*. New Press. Consulta [7/4/2017] <http://pop.anthropos-lab.net/wp/publications/2009/04/Rabinow-Rose-Intro-Essential.pdf>.
- Rhodes, R. A. W. (2007). Understanding Governance: Ten Years On. *Organization Studies*, 28(8), 1243–1264. <https://doi.org/10.1177/0170840607076586>
- Ríos Rozo, C. (2016) Vectorizar un concepto: del dispositivo de poder-saber al agenciamiento del deseo. *Revista Diferencia(s)*, 3, 97-117. Consulta [8/7/2022] <http://www.revista.diferencias.com.ar/index.php/diferencias/article/view/87>
- Rittel, H. W. J., & Webber, M. M. (1973). Dilemmas in a general theory of planning. *Policy Sciences*, 4, 155–169. <https://doi.org/10.1007/BF01405730>
- Rose, N., & Miller, P. (2010). Political power beyond the State: Problematics of government. *British Journal of Sociology*, 61(1), 271–303. <https://doi.org/10.1111/j.1468-4446.2009.01247.x>
- Stubbs, P. (2005). Stretching Concepts Too Far? Multi-Level Governance, Policy Transfer and the Politics of Scale. *Southeast European Politics*, VI(2), 66–87.
- Triantafillou, P. (2004). Addressing network governance through the concepts of governmentality and normalization. *Administrative Theory & Praxis*, 26(4), 489–508. Consulta [8/7/2022] <http://mesharpe.metapress.com/index/w741t6r747754210.pdf>
- Vecinday, L. & Mariatti, A. (2018) Aproximación a las condiciones sociohistóricas de la gerencialización de la política asistencial en el Uruguay “progresista”, *Fronteras*, 11, 49-62. Consulta [6/5/2022] <http://revistafronteras.cienciassociales.edu.uy/index.php/front/article/view/81>
- Vega, G. (2017) El concepto de dispositivo en M. Foucault. Su relación con la “microfísica” y el tratamiento de la multiplicidad, *Nuevo Itinerario*, 12: 136-162. <http://dx.doi.org/10.30972/nvt.0122038>

Villadsen, K. (2021) 'The dispositive': Foucault's concept for organizational analysis? *Organization Studies*, 42(3) 473-494.
<https://doi.org/10.1177/0170840619883664>

Wang, J. (2017). Theoretical Rethinking Cultural Policy Studies: Governmentality, Politics and Public Sphere. *Teoretsko Preispitivanje Studija Kulturne Politike: Vladavina, Politika i Javna Sfera.*, 55(2), 209–221. <https://doi.org/10.5673/sip.55.2.2.3>

Zanotti, L. (2013). Governmentality, ontology, methodology: Re-thinking political agency in the global world. *Alternatives*, 38(4), 288–304. <https://doi.org/10.1177/0304375413512098>

Zorrilla de San Martín, S. (2021) El arte de gobernar conductas. Aportes del pensamiento foucaultiano para analizar la intervención social de los programas socio asistenciales, *Fronteras*, 16(1): 31-43. Consulta [10/5/2022]
<http://revistafronteras.cienciassociales.edu.uy/index.php/front/article/view/176/156>

SOBRE EL AUTOR

Sebastián Goinheix

sebastian.goinheix@fcea.edu.uy

Sociólogo y Magister en Sociología (UdelaR), Doctor en Ciencias Sociales (UBA). Profesor e investigador del Instituto de Economía de la Universidad de la República, Uruguay. Docente de grado y posgrado en cursos de desarrollo territorial, metodología y análisis de redes. Trabaja en temas de desarrollo territorial y descentralización, particularmente desde la sociología económica y el enfoque relacional, aplicados a redes inter-organizacionales para la implementación de políticas públicas, movimientos sociales y colaboración en diversos sectores productivos. Ha publicado diversos libros y artículos sobre redes de implementación de políticas y de cooperación entre organizaciones y empresas, el desarrollo territorial y sobre autonomía local.



TEATRO ARGENTINO Y COMUNIDADES ESTÉTICO/POLÍTICAS. FORMAS DE NARRAR EL PASADO RECIENTE EN DOS OBRAS

*ARGENTINE THEATRE AND
AESTHETIC/POLITICAL COMMUNITY.
WAYS OF NARRATING THE RECENT PAST
IN TWO PLAYS*

AUTOR

Maximiliano Ignacio de la Puente
Consejo Nacional de
Investigaciones Científicas y Técnicas
(CONICET), Instituto de Investigaciones Gino
Germani, Facultad de Ciencias Sociales,
Universidad de Buenos Aires

Cómo citar este artículo:

de la Puente, M. I. (2022). Teatro argentino y comunidades estético/políticas. Formas de narrar el pasado reciente en dos obras. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 14, 113-133.

Artículo

Recibido: 20/05/2022

Aprobado: 22/06/2022

RESUMEN

Nos proponemos analizar en este trabajo dos obras que se ubican en las coordenadas del teatro alternativo de la ciudad de Buenos Aires, y que refieren directa o indirectamente al pasado reciente de la Argentina: *Raspando la cruz* (1997) de Rafael Spregelburd y *El pecado que no se puede nombrar* (1998) de Ricardo Bartís. Indagamos específicamente aquí en la noción de comunidad, a partir de las definiciones de la misma que brindan destacados autores como Jean Luc Nancy (2000), Roberto Esposito (2003) y Zygmunt Bauman (2005). Nos interesa pensar especialmente en las comunidades representadas que plantea cada una de las obras. Nuestra hipótesis central es que la obra de Rafael Spregelburd configura una imposible comunidad del libre mercado, atravesada por los presupuestos del neoliberalismo menemista. La pieza de Ricardo Bartís, por su parte, aborda una comunidad de desclasados que proyectan una revolución social y política, cuya referencia intertextual está constituida por las novelas del escritor Roberto Arlt.

PALABRAS CLAVE: COMUNIDAD; TEATRO; ARGENTINA; POLÍTICA; EMANCIPACIÓN.

ABSTRACT

In this paper, we propose to analyse two plays that are located in the coordinates of alternative theatre in the city of Buenos Aires, and that refer directly or indirectly to Argentina's recent past: *Raspando la cruz* (1997) by Rafael Spregelburd and *El pecado que no se puede nombrar* (1998) by Ricardo Bartís. Here we specifically investigate the notion of community, based on the definitions provided by prominent authors such as Jean Luc Nancy (2000), Roberto Esposito (2003), and Zygmunt Bauman (2005). We are particularly interested in thinking about the represented communities that each of the plays proposes. Our central hypothesis is that Rafael Spregelburd's play configures an impossible community of the free market, traversed by the assumptions of Menemist neoliberalism. Ricardo Bartís's play, on the other hand, deals with a community of the unclassed who project a social and political revolution, whose intertextual reference is constituted by the novels of the writer Roberto Arlt.

KEYWORDS: COMMUNITY; THEATRE; ARGENTINA; POLITICS; EMANCIPATION.

INTRODUCCIÓN

Analizaremos en este trabajo dos obras pertenecientes al teatro argentino contemporáneo que abordan de diversas maneras el pasado reciente de la Argentina, específicamente que reenvían tanto a las consecuencias del proceso neoliberal que tuvo lugar en el país durante el gobierno de Carlos Menem (1989-1999), como al terrorismo de Estado y sus políticas de desaparición durante la última dictadura cívico-eclesiástico-militar (1976-1983). Estas piezas teatrales apelan, aún en su diversidad, a estrategias narrativas que remiten a dispositivos propios de las neovanguardias modernistas. Cabe señalar que nos centramos, en términos metodológicos, en sus textos dramáticos, prescindiendo de las puestas en escena originales de ambas obras. Estas obras han sido publicadas, por lo que nos guiamos por las versiones definitivas, posteriores a sus respectivos estrenos.

Las obras producidas en el circuito teatral alternativo de la Ciudad de Buenos Aires se configuran como una respuesta colectiva de la comunidad teatral ante un tiempo traumático que continúa encontrando resonancias en el presente posdictatorial del país. El acontecer escénico propicia la reconstrucción de las comunidades estético/políticas que fueron arrasadas durante los años del terrorismo de Estado, en donde la experiencia común no era sencillamente posible. El teatro es una práctica que aporta experiencias colectivas reparadoras, dotadas de sentido, “que se manifiestan y se tornan colectivas en el acto de compartir. O sea, la experiencia individual construye comunidad en el acto narrativo compartido, en el narrar y el escuchar” (Jelin, 2002). Se trata de un tipo de teatro que construye una comunidad emancipada, esto es, “una comunidad de narradores y de traductores” (Rancière, 2010: 23), en la que tienen lugar operaciones como la traducción y la apropiación de una obra que se ofrece a la percepción de los espectadores. Es la actividad específica de un espectador que jamás se encuentra en un rol pasivo, que construye siempre otras posibilidades, perspectivas y caminos hermenéuticos. En esa clave, sostenemos que las obras que forman parte de nuestro corpus específico para este trabajo, *Raspando la cruz* (1997) de Rafael Spregelburd y *El pecado que no se puede nombrar* (1998) de Ricardo Bartís, participan de un tipo de teatro político deconstructivo, que genera modificaciones perceptivas al observar el pasado reciente y sus consecuencias bajo nuevos prismas.

Nos detendremos específicamente en las formas en que se representa la comunidad en ambas obras. En primer lugar indagaremos aquí en la noción de comunidad, a partir de las reflexiones que brindan destacados autores como Jean Luc Nancy (2000), Roberto Esposito (2003) y Zygmunt Bauman (2005). Pensar la comunidad es intentar reflexionar a partir de lo común, del estar juntos. Es instaurar un horizonte de reflexión sobre “el espacio de lo común” (Nancy en Esposito, 2003: 9). Nos encontramos ante un desafío complejo y contradictorio, en la medida en que fue la noción de comunidad la que se utilizó para generar, en su nombre, experiencias con un enorme poder destructivo como el Holocausto, que en

la obra de Rafael Spregelburd opera como un inquietante telón de fondo. De ahí el peligro a las apelaciones emocionales e irracionales y a los esencialismos comunitarios de cualquier tipo y condición, tales como las llamadas a la etnia, la sangre, la filiación, etc., en la configuración de una suerte de “comunidad ideal” u “originaria” que constituirían valores positivos en sí mismos. Tal como sostiene Nancy, el desafío de reflexionar sobre la comunidad es de primer orden, en la medida en que es imposible pensar a los sujetos singulares disociadamente, separados de la sociedad, así resulta evidente que “nosotros somos juntos” (Nancy en Esposito, 2003: 13).

El pensamiento sobre la comunidad desde nuestra actualidad nos permite también conjurar y oponerse a la entronización a ultranza del individualismo atomizante en esta fase del capitalismo avanzado, que las obras que analizamos aquí ponen críticamente en escena. Si la experiencia solo puede ser en común, esto es, solo puede estar dada a partir del ser con otros, como bien lo señalan Esposito y Nancy, entonces la comunidad implica siempre una exposición, un estar expuestos ante aquellos. Ella “nos pone los unos frente a los otros, nos entrega los unos a los otros, nos arriesga los unos contra los otros” (Nancy en Esposito, 2003: 16). Es lo otro lo que caracteriza a lo propio de la comunidad. Esta tarea común, este abismarse en conjunto, se materializa en las acciones de resistir al nazismo y de planear la revolución, en las obras de nuestro corpus.

Esposito sostiene que el sentido etimológico antiguo de la *communitas* se encuentra dado por el conjunto de personas a quienes une una carencia, una deuda o una carga (Esposito, 2003: 29-30). Es precisamente la noción de resistencia o de revolución, percibidas de idéntica manera por los personajes, es decir, como un deber o un límite, aquello que los aglutina. En ambos casos estamos ante la presencia de comunidades que se definen por sustracción, en vez de por adición. Es justamente todo lo que ven como falta lo que los reúne. A partir de esta falla constitutiva que organiza lo social, Esposito sostiene que la cosa pública resulta inseparable de la nada (Esposito, 2003: 33), esto es, de su adolecer, de la falta que nos mantiene unidos. “La grieta, el trauma, la laguna de la que provenimos: no el Origen, sino su ausencia, su retirada” (Esposito, 2003: 33-34). La resistencia frente al nazismo y la búsqueda desesperada por alcanzar la revolución carecen de sentido en nuestras obras, son apenas posiciones que los reúnen azarosa y arbitrariamente, en la medida en que son presentadas como imposturas y “mentiras metafísicas”, de las que los personajes son plenamente conscientes.

Lo comunitario opera a partir de la alteridad “que nos sustrae nuestra subjetividad” (Esposito, 2003: 36), es decir, a partir de la diferencia, de la otredad, que en nuestras obras se encuentra marcada por las ideas de resistencia y revolución. Estamos juntos por el peligro del recuerdo común que compartimos: las vidas desdichadas marcados por el nazismo, en *Raspando la cruz*, y el capitalismo salvaje, en *El pecado que no se puede nombrar*. Los individuos modernos establecen límites que los aíslan y los protegen de ese estar juntos. El contacto con los otros deviene temor al contagio, y amenaza sus identidades “exponiéndolos al posible conflicto con su vecino” (Esposito, 2003: 40). En la resistencia checa que tiene lugar contra el nazismo en la obra de Spregelburd esto se ve claramente: no hay amistad posible, la sospecha de la traición recíproca permea toda la obra. Si la *communitas* lleva

dentro suyo “un don de muerte” (Esposito, 2003: 41), ya que “cualquiera puede dar muerte a cualquiera” (Esposito, 2003: 41) dentro de la comunidad, no es casual entonces que ambas obras terminen con un tiroteo generalizado y con la muerte de todos los personajes. Las piezas de Sprengelburd y Bartís están atravesadas por un Estado-Leviatán hobbesiano en el que los miembros de la comunidad renuncian a toda forma de convivencia posible, en donde la única relación deseable es estratégica y efímera, y responde al objetivo de la conservación de la propia vida. Cada uno está por su lado y solo puede contar consigo mismo.

Al desvincularse de todo lazo social en este mundo atomizado, librado a la “mano invisible” del mercado neoliberal, los personajes están tomados por una suerte de conciencia trágica y asumen una perspectiva nihilista, que posibilita finalmente el surgimiento del nazismo y la entronización del capitalismo, los contextos sobre los que se recortan ambas obras. En este sentido podemos pensar que estas piezas ponen en escena esta “impropiedad de lo común” (Esposito, 2003: 45), que caracteriza a la *communitas*, a la vez que da cuenta del deseo largamente anhelado del retorno a la comunidad mítica y originaria. En la ambigüedad axiológica de los personajes de estas obras se percibe esa nada, esa pura diferencia, que constituye a lo común, a la cosa pública.

Zygmunt Bauman (2005), por su parte, contrapone la comunidad mítica originaria con aquella realmente existente. La primera se caracteriza por la ayuda mutua, la seguridad, la confianza recíproca, la calidez, el conocimiento intersubjetivo y la convivencia agradable. Una comunidad que opera, de esta manera, como una suerte de “paraíso perdido” (Bauman, 2005: 9). En la comunidad realmente existente, tiene lugar en cambio la disputa entre ella y la individualidad, entre la seguridad y la libertad. La seguridad que brinda el hecho de estar en comunidad tiene el costo de la pérdida de la libertad, y viceversa. Se trata, en el límite, de dos valores y necesidades irreconciliables. Ambas son complementarias e incompatibles. En las comunidades realmente existentes, vía la intensificación de los temores y las inseguridades propias de un mundo en el que impera el capitalismo global y sus consecuencias en la producción de subjetividades solipsistas, las sospechas de traición son permanentes. Este es el clima que atraviesa a las obras, una atmósfera propia de la “inseguridad existencial” (Bauman, 2005: 171) y de la “incertidumbre ontológica” (Bauman, 2005: 171) que el fin del siglo veinte, cuando las piezas se estrenan, trajo aparejado. No existe un sentido externo dado de antemano, en la medida en que el mito de la comunidad originaria fue aniquilado. Cada uno es entonces responsable de su propio devenir. Las soluciones desesperadas de búsquedas individuales a problemas sistémicos, colectivos y compartidos (Bauman, 2005: 169) es lo que recorre tanto a quienes encarnan la resistencia checa contra el nazismo como a los seres desclasados de la Buenos Aires de fines de la década del veinte del siglo pasado. Tanto unos como otros se caracterizan por perseguir desesperadamente una comunidad soñada, deseada e inalcanzable. Una comunidad prelingüística, bíblica, en el que el entendimiento era tácito y el paraíso estaba a la orden del día. En este deseo expresan precisamente lo contrario: son subjetividades expuestas a las tensiones y los conflictos de los años noventa, en los que Argentina se entregó plenamente

a las reformas neoliberales, acompañadas por la crisis de los grandes relatos dadores de sentido y el fin del mundo bipolar.

RASPANDO LA CRUZ: LA IMPOSIBLE COMUNIDAD DEL LIBRE MERCADO

Abordaremos en primer lugar la obra teatral *Raspando la cruz* (1997a) del reconocido actor, dramaturgo y director teatral Rafael Spregelburd. La pieza fue estrenada en el Centro Cultural Rector Ricardo Rojas de la Ciudad de Buenos Aires. Acorde con la trayectoria transnacional de Spregelburd, en la medida en que sus obras se montan desde hace ya varias décadas en diversas partes del mundo, el texto fue traducido al alemán, al neerlandés y al italiano. Seguimos en este trabajo la versión publicada correspondiente al estreno, que incluye las modificaciones que fueron realizadas durante el proceso de ensayos.

Su trama central está vinculada a las vicisitudes de unos personajes que encarnan a la resistencia checoslovaca frente al avance del nazismo, en los inicios de la Segunda Guerra Mundial. La obra pone en escena una serie de versiones alternativas de la Historia, en las que imperan la fragmentariedad, la descomposición del sentido unívoco, la no linealidad en las relaciones causa-efecto y la simultaneidad de puntos de vista. La metáfora del espejo roto, para dar cuenta de un pasado traumático que no se puede reconstruir, opera como un eje estructurador en *Raspando la cruz*. En ese sentido, la obra apuesta por el azar antes que por la construcción racional de los acontecimientos: no hay una explicación posible para lo que ocurre, todos los personajes tienen más de una cara, lo mismo pueden ser partidarios de la resistencia checa durante el nazismo a la vez que miembros secretos del Tercer Reich, en una narrativa que suma nuevas traiciones, capas y conspiraciones en cada escena. No es posible entender tampoco, tal como ironiza uno de los personajes, por qué hablan en castellano cuando deberían hacerlo en checo, teniendo en cuenta que casi todos tienen esa nacionalidad. Este es solamente un ejemplo del tono paródico, irreverente y expresamente carente de solemnidad que impera en la obra, pese a abordar un tema considerado “serio”. No hay un único destino posible, los acontecimientos devienen ilegibles, múltiples y arbitrarios. Nos encontramos ante una obra abierta, polisémica, en la que las piezas no encajan y la moral no tiene lugar. Al usar procedimientos propios de la posmodernidad teatral, como la fragmentación y un collage de referencias intertextuales, y tal como sostiene Eduardo del Estal, “el autor evidencia que la Historia es irreflexiva, que se enrarece y desaparece leída al revés” (del Estal, 1997: 3).

Los personajes se desarman y se descomponen, víctimas del dominio de un lenguaje que les resulta ajeno. Un lenguaje que busca nombrar una realidad que se ha trastocado, que ha sido ella misma enajenada. No hay homogeneidad, estabilidad ni seguridad de ningún tipo, en las que los personajes puedan refugiarse. Lo que impera es un clima cultural propio de la libertad de mercado neoliberal, que remite al contexto de producción durante el que la obra fue escrita y estrenada, es decir, el período correspondiente a la introducción del neoliberalismo en la Argentina en los años noventa. Cada individuo es arrojado a las fauces de la intemperie inherente a este sistema capitalista en fase posfordista, en el que han caído

las viejas garantías del estado de bienestar. En ese sentido, cualquier construcción comunitaria y colectiva es imposible, o deviene en todo caso como un imperativo efímero, que garantiza solo por unos instantes la mera supervivencia. Por este motivo los personajes establecen vínculos fluidos, cambiantes y líquidos, que están destinados a desvanecerse apenas han comenzado. Los caracteres están contruidos meramente como funciones, sin señales reconocibles de una identidad sostenible y psicológicamente sustentable a lo largo del tiempo. Nos encontramos ante una pieza claramente antimimética, en la medida en que existe una parodia de las convenciones y un derrumbe de los verosímiles (Abraham, 2013: 324), así como una ambigüedad y una inestabilidad de base en torno a la construcción social de la realidad. La obra pone en escena una suerte de viaje del héroe que implica una trayectoria que se hunde en el horror del nazismo y de la guerra. El protagonista de esta pieza parece ser héroe y traidor a la vez. La desconfianza mutua impera, los ayudantes pasan a convertirse de un momento a otro, de una versión del relato a otra, en oponentes. La resistencia y el Tercer Reich se tornan así semejantes, en cuanto a sus procedimientos y recursos que implican una apelación indiscriminada a la violencia. “El Mal no es lo antagónico del Bien, sino su Doble indisociable” (del Estal, 1997: 3), tal como afirma del Estal, en el texto que prologa la publicación de la obra.

Es el propio autor quien se encarga de vincular la experiencia de la resistencia checa durante el nazismo con la Argentina, no solamente porque los nombres de las miles de víctimas del Tercer Reich que se encuentran escritos en las paredes del cementerio judío de Praga, “remiten tozudamente a la guía telefónica de Buenos Aires” (Spregelburd, 1997b: 3), sino también debido a que es la metáfora del espejo roto, preponderante en la obra, la única que puede dar cuenta poéticamente del “holocausto privado” (Spregelburd, 1997b: 3) del país. Spregelburd establece así la lectura especular, astillada y deforme, entre el nazismo y la última dictadura cívico-eclesiástico-militar argentina. La fragmentación y la alusión indirecta y cifrada, así como también una importante cuota de humor irónico, son los dispositivos dramáticos que el autor pone en escena para referirse ambigua y oscuramente a un país quebrado, que vive las resonancias de la destrucción neoliberal impuesta por el gobierno de Carlos Menem (1989-1999) y su política de olvido frente al lacerante pasado reciente argentino. Coincidimos con Abraham (2013: 328) cuando señala que nos encontramos ante una obra que se acerca al mismo tiempo que se distancia de los trabajos de la memoria, por los procedimientos que pone en juego. El movimiento de acercamiento está dado por el juego de referencias que permiten que la pieza se deslice desde la resistencia checa durante el nazismo, al terrorismo de estado y a las consecuencias subjetivas y culturales del neoliberalismo en Argentina, que operan como telón de fondo y como condición de producción de la obra. El distanciamiento se produce a partir de los procedimientos dramáticos puestos en juego en *Raspando la cruz*, dados por la fragmentación, la desconfianza y la imposibilidad de reconstrucción de una Historia unívoca, y por una perspectiva irreverente que cuestiona una aproximación solemne frente a las representaciones del pasado reciente. A partir de diversos mecanismos formalistas experimentales propios de la neovanguardia dramática (Abraham, 2013: 191), por los que la Historia opera como una suerte de espejo fragmentado en muchas partes, *Raspando la*

cruz cuestiona el abordaje de la realidad como “ficción dominante” (Rancière, 2010: 77), unívoca y homogénea, al fracturarla y mostrar múltiples posibilidades de la misma, estableciendo escenas de disenso que expresan conflictos entre diversos regímenes de sensorialidad, en la medida en que nos muestran que toda situación puede ser “reconfigurada bajo otro régimen de percepción y de significación” (Rancière, 2010: 51-52). Las relaciones predeterminadas y prefijadas entre el decir, el ver y el hacer, esa distribución de roles y de jerarquías que forman parte de toda estructura de sujeción y dominación, son cuestionadas en la obra de Spregelburd desde una perspectiva que supone la emancipación social del espectador. Esta última está dada por el borramiento de las fronteras entre quienes actúan y quienes observan, entre los individuos y los miembros de un conjunto social, junto con el establecimiento de disensos que logran poner otra vez en juego “la evidencia de lo que es percibido, pensable y factible, y la división de aquellos que son capaces de percibir, pensar y modificar las coordenadas del mundo común” (Rancière, 2010: 52), con el fin de cuestionar lo dado y de diseñar una nueva topografía de lo posible, la cual supondría la colectivización de las capacidades invertidas en las mencionadas escenas de disenso. Este último significa a su vez “una organización de lo sensible en la que no hay ni realidad oculta bajo las apariencias, ni régimen único de presentación y de interpretación de lo dado que imponga a todos su evidencia” (Rancière, 2010: 51). Cada subjetividad confrontada frente a la obra podría desde esta perspectiva, “componer su propio poema”, sin presuponer a priori determinadas distribuciones de capacidades y de aptitudes que habilitarían a comprender mejor la misma.

Raspando la cruz fue escrita entre 1995 y 1996, y consta de veinticuatro escenas. Nos referiremos ahora al esqueleto específico de la misma, escena por escena, para dar cuenta de la estructura especular rota y desarticulada, compuesta por piezas de un rompecabezas que no terminan de encajar, y que incluyen repeticiones y variaciones que reenvían a la vez a una Historia plagada de arbitrariedades, sin desarrollo causal unívoco.

En la primera escena, que se desarrolla en la oscuridad, se presentan los personajes principales, quienes permanecen invisibles. Habla Weck, el líder de la resistencia checa contra el nazismo, un eterno insomne, un hombre sumamente ambiguo, como lo son todos los personajes de esta obra, a la vez colaboracionista de los nazis, y por ende considerado un traidor por sus propios compañeros. Es él quien sitúa la historia en Praga, en el verano de 1939, en el inicio de la Segunda Guerra Mundial. Desde el comienzo se plantea un eje transversal vinculado a la tensión entre la vigilia y el sueño, entre estar despierto y dormido, encarnada en Weck y su hermana Trauma, quien duerme durante prácticamente toda la obra. El protagonista señala además que la historia que se narrará a continuación tiene lugar en los días en que ha estado sin dormir (Abraham, 2013: 307), por lo que establece desde el comienzo una relación entre un devenir de orden pesadillesco y el holocausto por venir.

En la segunda escena se cometen dos asesinatos. Weck dispara contra sus vecinos, Herr y Frau Vogel, al comprender que sospechan sobre sus actividades en la resistencia. Más adelante se señalará que Herr Vogel es de hecho partidario de la ocupación nazi.

En la tercera escena se planifica un atentado contra las tropas alemanas, que arribarán a la estación de tren de la ciudad. Nuevamente se instala un clima de sospecha y

traición entre los miembros de la resistencia. Todos son potenciales colaboradores de los alemanes. Nadie parece, a la vez, saber con exactitud de qué lado se encuentra ni qué es lo que defiende concretamente.

En la cuarta escena se comete el atentado, a la vez que Weck se encuentra con el Mendigo que vive en la estación, a quien un ladrón le ha robado su acordeón. Más adelante, cuando el tiempo comience a retroceder y las escenas se repitan especularmente pero con variaciones significativas, se descubrirá que es el propio protagonista quien ha cometido el robo.

En la quinta escena el protagonista se refugia en un hotel, en las afueras de la ciudad. Conoce allí a Hilda y a Dorita, madre e hija respectivamente, quienes se encargan del establecimiento. Ellas desconfían de su presencia en el campo, y se refieren al atentado en la estación de tren, que dejó varios muertos y heridos. Weck es nuevamente considerado un sospechoso.

En la sexta escena tiene lugar una traición: Weck delata a sus amigos de la resistencia ante Mansilla, un general alemán. Esta escena no hace más que confirmar las sospechas sobre su falta de convicciones y su ambigüedad axiológica. Es significativo además que el único personaje alemán de la obra se llame Mansilla, lo que remite a la obra del escritor, periodista, político y militar argentino, Lucio Victorio Mansilla, puntualmente a *Una excursión a los indios ranqueles*, publicada en 1870, en la que narra un dudoso acuerdo de paz entre esos pueblos originarios y el gobierno argentino. Una referencia que, en *Raspando la cruz*, puede leerse de manera paródica en relación al proyecto de civilización que se configuró en la Argentina. Tal como sostiene Abraham, a través del personaje de Mansilla, se establece una analogía entre la coyuntura nacional de fines del siglo XIX y el anclaje en la anexión de Checoslovaquia por parte del Tercer Reich, a partir de “la supuesta misión que, según puede inferirse, le ha encomendado el Führer: obtener la entrega pacífica del territorio y desmantelar la resistencia checa” (Abraham, 2013: 307).

En la séptima escena, el protagonista y su amante, Rubí, la hija de la dueña del hotel, se escapan juntos. Es ella quien realiza una afirmación central en la obra, cuando dice: “El mundo andaría mucho mejor si a nadie le importara nada de nadie” (Sprengelburd, 1997a: 15). Esta frase marca el clima de la obra, al poner en escena personajes que se encuentran a la deriva, abandonados a su suerte, en la que cualquier construcción colectiva y comunitaria es imposible, impensable, e incluso peligrosa.

En la octava escena, Weck vuelve a encontrarse con el Mendigo, en la estación de tren. Aquí se insiste, como ocurre en otros momentos de la obra, sobre la ocupación “democrática” de los alemanes. Fueron los checos quienes votaron por ellos a través de un referéndum. En el contexto de producción de la obra es inevitable pensar esta referencia análogamente a la reelección del menemismo en 1995, que implicó la subordinación del país a los postulados del Consenso de Washington, lo que trajo aparejado una serie de reformas neoliberales estructurales en Argentina, así como la introducción del un clima de época propio del realismo capitalista (Fisher, 2016), esto es, “la idea muy difundida de que el capitalismo no solo es el único sistema económico viable, sino que es imposible incluso *imaginarle* una alternativa” (Fisher, 2016: 22).

En la novena escena, se narran las consecuencias del atentado frustrado a la estación de trenes: la muerte de la hermana del protagonista y la huida del resto de los integrantes de la resistencia. Weck se encuentra con Adolf, otro de los opositores al régimen alemán. El protagonista expresa el contexto de fragmentación, desarticulación y descomposición social que domina a la obra, al señalar: “¿Se puede ser invisible cuando nadie ve a nadie, cuando todos están ciegos?” (Sprengelburd, 1997a: 16). Señala así el imperio a ultranza del individualismo y la imposibilidad de construir lazos comunitarios.

En la décima escena, en un cuartel nazi, el protagonista se encuentra con Mansilla, el general alemán, quien le confiesa sus planes futuros: la inminente invasión a Polonia, así como la ineficacia y la invisibilidad de la resistencia checa, y la aceptación de la población para que Checoslovaquia sea parte del Tercer Reich. Permea un clima de sospecha y desconfianza mutuas.

En la onceava escena, una de las amantes del protagonista, Dorita, es asesinada, “sin haber entendido nada”, tal como afirma uno de los personajes. Esa frase muestra una vez más el clima de desconcierto que impera en la obra: nadie parece tener convicciones ni saber si está ubicado del lado “correcto” de la ocupación y la guerra (ni cuál es, por supuesto, ese lado, si es que existe). Todos son traidores, agentes dobles, delatores en potencia. Lo que predomina es el “sálvese quien pueda”, una atomización social que conlleva la anulación de todo vínculo comunitario.

En la doceava escena, Hilda y Rubí abandonan su hotel en el campo y se dirigen a Praga en tren. La segunda tiene una profecía repleta de presagios oscuros para Europa. Es el inicio de la guerra, tal como señala el general Mansilla, en su discurso en la estación de trenes.

En la treceava escena, se narra el asesinato por parte del protagonista de todos los personajes de la obra, reunidos en la estación de tren para escuchar al general alemán, quien habla de morir, “vacío de convicciones” (Sprengelburd, 1997a: 20), “en la vieja Europa” (Sprengelburd, 1997a: 20).

A partir de este punto el tiempo comienza a retroceder, para que todo, una vez más, vuelva a ocurrir, solo que narrado de otra forma, de manera tal que las escenas siguientes se reconfigurarán como espejos deformes de las anteriores. Es significativo que este retroceso temporal tenga lugar precisamente cuando las tropas alemanas cruzan la frontera de Polonia (Abraham, 2013: 306), y la guerra da inicio así formalmente. Los dispositivos dramáticos que imperan son los de la repetición y la fragmentación, que se suceden como ecos del pasado, con variaciones claves, que resignifican el sentido del relato. Surgen líneas narrativas que se encuentran en el mismo nivel, una simultaneidad que vacía las significaciones y que anula cualquier posibilidad de legibilidad unívoca de la ocupación alemana, de la guerra y la Historia.

La catorceava escena se construye especularmente en relación a la escena diez. Mansilla y Weck miden fuerzas. El jefe de la resistencia checa es a la vez un traidor al servicio del nazismo, que no duda en delatar a sus compañeros.

La quinceava escena encuentra a los personajes en la misma posición de la onceava. Pero mientras en esta última la que moría era una de las amantes del protagonista, Dorita,

en esta nueva versión los hechos se modifican: es uno de los miembros de la resistencia, Bruno, quien es asesinado, el único que creía en algo, tal como lo define uno de los personajes.

La escena dieciséis se configura como una excepción a este sistema especular corrido de eje. No tiene correlato con las anteriores, no ha sucedido antes. Weck y Dorita, disfrazados de sus vecinos, logran engañar al general alemán, quien ha venido a capturarlos debido a un informante que los ha delatado, luego del atentado cometido en la estación.

La escena diecisiete se construye simétricamente en relación a la nueve. Tal como se afirma en las didascalias esta simetría no ocurre solo a nivel del relato, sino que sucede en lo vinculado a los objetos y a la fisicalidad de los actores. Así, “si hubiera elementos escenográficos, éstos podrían haberse girado 180 grados” (Sprengelburd, 1997a: 24), a la vez que los personajes “están sentados al revés, como si toda la escena se viera en espejo” (Sprengelburd, 1997a: 24). Los diálogos son así prácticamente los mismos en ambas escenas.

En la escena dieciocho, construida en relación con las escenas cuatro y ocho, Weck y el Mendigo se encuentran nuevamente frente a la estación de tren. El protagonista le devuelve el acordeón que él mismo le había robado con anterioridad. Pero el Mendigo lo rechaza, no lo quiere de nuevo, si eso implica perdonarlo por su acción. No hay perdón, redención ni transformación posibles en esta obra. Solo hay lugar para la desconfianza y el recelo permanente.

La escena diecinueve vuelve sobre el asesinato del padrastro de Rubí, una de las amantes de Weck, y su complicidad al ayudarla a matarlo. Como ocurre en otras escenas, aquí también queda evidenciado que nadie es lo que parece ser, y que toda promesa está hecha para ser incumplida.

La escena veinte vuelve a presentar el primer encuentro entre Weck y Mansilla, en un hotel en las afueras de Praga, como en la escena seis. Allí el protagonista traiciona una vez más, en una suerte de repetición infinita, a los miembros de la resistencia, delatándolos.

La escena veintiuno vuelve a narrar la llegada de Weck al hotel en el campo, tal como ocurriera en la escena cinco. La actitud de Hilda es aquí mucho más hostil, apenas lo ve desconfía de él. No se construyen vínculos sólidos, nadie es capaz de tener convicciones, creencias o ideales. Poco importa si el país queda o no en manos de los alemanes. Nadie, por lo tanto, puede sentirse jamás seguro. Los personajes, al volver a pasar otra vez por los mismos acontecimientos, asoman debilitados. Se constituyen como pálidos reflejos de sí mismos. Nos encontramos ante una historia que ya sucedió y que sólo puede volver a repetir sus errores y horrores, simultáneamente.

La escena veintidós tiene lugar otra vez en la estación de tren. Allí se revela que es la hermana del protagonista, Trauma, quien es en verdad la cabeza pensante de la resistencia. El atentado ocurre una vez más. Y es que, tal como ella misma afirma, la obra se desarrolla en una suerte de eterno retorno, en el que “Toda la historia ya sucedió. Nadie puede negarse a cumplir su parte. Cada cosa es única, y ocurre siempre del mismo modo” (Sprengelburd, 1997a: 28). Una repetición que, como ya hemos señalado, se revela con variaciones que conducen a puntos muertos, callejones sin salida que terminan cada vez en la antesala de

la guerra. Trauma pone en escena una tensión que atraviesa la pieza, la que se verifica entre la libertad y el destino, entre lo singular y lo ya dado.

La escena veintitrés tiene lugar en el living de la casa de Frau y Herr Vogel, los vecinos de Weck, a quien caratulan como “terrorista”, y de donde se deduce que nunca hay tiempo para el arrepentimiento, en este caso, por haber votado a favor de los alemanes en el referéndum, de haber permitido, entonces, la anexión de Checoslovaquia al Tercer Reich. Una ocupación que, como la obra se encarga de señalar en repetidas oportunidades, fue realizada por la vía democrática, con una resistencia invisible.

En la última escena Weck por fin logra dormir. Despierta y cuenta su sueño. Ha soñado con su propia muerte y resurrección, que implica a la vez la salvación de los hombres, como una suerte de mesías contemporáneo. Las resonancias bíblicas son aquí evidentes. La obra asume una estructura circular: termina donde comenzó, en el verano de Praga de 1939, cuando la República Checa se ha unido al Tercer Reich, y estalla la Segunda Guerra Mundial. Se trató, como ya señalamos, de una anexión democrática que, con sus enormes diferencias, encuentra ecos en el contexto de producción, escritura y montaje de la obra, cuando la Argentina decide aceptar, democrática y libremente, el realismo capitalista y sus consecuencias, al reelegir al gobierno de Carlos Menem en 1995.

Tal como sostiene el propio autor de la obra, estamos ante una pieza que presenta diversas versiones de un mismo acontecimiento:

(...) de hecho cada escena parece traicionar a la anterior, y puede irritar un poco ver de qué manera Weck se empeña en hacer sistemáticamente lo contrario a lo que podemos esperar de él. (...) Luego ocurre un hecho inexplicable, y el tiempo retrocede. Volvemos a ver las mismas escenas que ya hemos visto, pero en orden inverso. Y con algunos detalles cambiados. Ahora Weck no parece ser el feroz victimario de sus compañeros, sino más bien su mansa víctima. Hasta que llegamos incluso a una primera versión de los hechos, una escena cero, previa a la primera escena que habíamos podido ver. Con lo cual, podemos colegir que todo el relato que se va a representar a continuación (que ya se ha representado, en realidad) debe ser leído ideológicamente y narrativamente a la luz de esta información nueva. Weck tiene un sueño (o ha soñado toda la pieza, nunca lo sabremos) en el que todo parece encajar y en el que él tiene una misión muy simple, en la que está destinado a fracasar (Sprengelburd en Dubatti, 2005: 27).

La tensión entre estas líneas narrativas se mantendrá irresuelta, de la misma manera en que el pasado es susceptible de ser reinterpretado una y otra vez, sin llegar a una legibilidad unívoca que clausure los acontecimientos. A este fin contribuyen dos procedimientos centrales de escritura: las profundas elipsis existentes entre las escenas y los eventos aludidos por los personajes, pero no visibles para los espectadores, repletos de datos contradictorios (Abraham, 2013: 311).

En la obra de Sprengelburd no hay comunidad posible, cada personaje se encuentra librado al arbitrio de su suerte. La propia resistencia checa a la ocupación nazi se presenta como un movimiento desarticulado, en el que cada uno es capaz de traicionar y de asesinar

al otro. Acorde con el clima social y las políticas públicas llevadas adelante durante el gobierno de Carlos Menem, que implicaron el ingreso del neoliberalismo salvaje en la Argentina, la obra se encuentra recorrida por una intensa atmósfera nihilista e individualista, en la que nada es lo que parece y la construcción social de lo real se revela como un mero simulacro. La obra de Rafael Spregelburd pone en escena una imposible comunidad neoliberal, en donde cada quien es víctima del poder totalitario que se expresa en el imperativo del libre mercado.

EL PECADO QUE NO SE PUEDE NOMBRAR: COMUNIDAD DE DESCLASADOS

Siete hombres desclasados, quienes se encuentran en los márgenes de la estructura social, están encerrados en el sótano de un club social y deportivo con un único fin: tomar el poder por asalto, a través de la instauración de una revolución en la que el asesinato colectivo y el terror ocuparán un lugar destacado. El plan consiste en el establecimiento de un prostíbulo como negocio rentable que les posibilite conseguir el dinero suficiente para fabricar toneladas de gas tóxico que, “arrojado en la ciudad en un día tibio, les permita concretar una matanza masiva de militares, políticos y empresarios” (Dubatti en Bartís, 2003: 187). Dinero, religión, imaginario científico-técnico, poder, exceso y revolución se encuentran indisolublemente unidos en la obra de Ricardo Bartís, de la misma manera que en las novelas de Roberto Arlt, *Los siete locos* (1929) y *Los Lanzallamas* (1931), que el director teatral toma como fuentes primarias para elaborar la dramaturgia escénica de la obra.

El pecado que no se puede nombrar (1998) construye una comunidad revolucionaria y literalmente subterránea, que tiene lugar en los sótanos, entre los desclasados de la sociedad, sobre quienes cae, en definitiva, el peso abrumador del orden social capitalista en fase neoliberal, en un país subdesarrollado. Es una comunidad constituida por marginales, desdichados, sufrientes y humillados: son los desechos sociales los que toman la palabra. Como ya hemos señalado, pensar una comunidad implica reflexionar sobre lo común, lo que une a un conjunto de personas aún en las diferencias y en las diversidades, en los disensos, conflictos y tensiones. En *El pecado que no se puede nombrar*, de la misma manera que en *Raspando la cruz*, es la conspiración lo que unifica y aglutina. Se trata, en ambos casos, de microcomunidades reunidas alrededor del complot, la toma del poder y la posibilidad siempre latente de la traición. Este vínculo comunitario también se verifica entre los creadores y los espectadores, quienes se encuentran reunidos juntos para planificar la revolución. Además de poner en juego su capacidad afectiva, cognitiva e intelectual, el espectador deviene partícipe activo de la obra, en la medida en que se involucra él también corporalmente en la situación del complot revolucionario: su mirada “es siempre un poco haptogénica: toca con los ojos; su cuerpo sólo está aparentemente inmóvil y pasivo, pero imita interiormente la tactilidad y la gestualidad. Sólo hay comprensión cuando ésta vuelve a ejecutar imaginariamente los movimientos y activa los esquemas corporales” (Pavis en Pinta, 2013: 193). Por eso no es de extrañar que Ricardo Bartís haya decidido trabajar, primero en su sala, el Sportivo Teatral, y luego en la sala Martín Coronado del Teatro Municipal General

San Martín, una relación de extrema cercanía entre la escena y el público en la puesta en escena: el sótano del club social y deportivo en el que se desarrolla la acción incluía también a los espectadores. Tal como afirma el director: “Para sustentar la idea de complot (...) es imprescindible que el público no supere los cien espectadores” (Bartís, 2003: 186).

Jorge Dubatti hace referencia a una operación de “tranhistorización” como dispositivo dramático central, que opera en la obra en relación a la narrativa de Roberto Arlt. Se genera así “una comunidad de sentido transhistórica en la cultura argentina” (Dubatti en Bartís, 2003: 187). Es este procedimiento, que se ancla en “núcleos básicos del comportamiento nacional” (Dubatti en Bartís, 2003: 183), el que produce esa sensación de cercanía mimética entre el imaginario de la Buenos Aires de 1929, en el que tiene lugar tanto la acción de la obra como también de las novelas del escritor, y aquel ligado a las condiciones de reconocimiento de los espectadores, a fines de los años noventa del siglo pasado, en pleno auge del neoliberalismo. Ambos escenarios comparten “la misma angustia, fracaso y desesperación frente a un orden social opresor e incierto” (Dubatti, en Bartís, 2003: 187). El realismo capitalista, unido al supuesto “fin de las ideologías” y al quiebre de los grandes relatos dadores de sentido, trae aparejado momentos abismales, de profunda atomización social y de descomposición de lo público y lo común, por lo que la seguridad que brinda la construcción comunitaria se ve como algo imposible e inalcanzable, y a la vez como altamente deseable (Bauman, 2005).

Los revolucionarios de *El pecado que no se puede nombrar* son personajes que no tienen “una posición política ortodoxa” (Dubatti, en Bartís, 2003: 188) y “cuya visión es irreductible a un esquema binario” (p. 188). Lo que se observa entonces es la misma ambigüedad ideológica y axiológica que tenía lugar en los miembros de la resistencia checa de la obra de Spregelburd. No importa de qué tipo ni con qué orientación política, lo que los personajes anhelan es una revolución total y completa, que implique un cambio radical de vida, aunque para lograrlo “haya que quemarlos vivos a todos” (Bartís, 2003: 219). Por tal motivo, no es de extrañar que uno de ellos afirme: “Seremos bolcheviques, católicos, fascistas, ateos, militaristas, en diversos grados de iniciación. La cuestión es apoderarse del alma de una generación, el resto se hace solo” (Bartís, 2003: 195). Lo que cuenta es tomar el poder a lo que dé lugar, a través de la mentira, la impostura y el engaño. Esto puede leerse como una referencia explícita al contexto de producción de la obra, el mismo que en *Raspando la cruz*, en la medida en que la década menemista prometió en sus inicios, a principios de los años noventa, una “revolución productiva” y un “salariazó” y terminó hundiendo al país, una década después, en niveles inéditos de pobreza.

La “feminización del poder” que propone la obra de Bartís y que reduce a la impotencia a sus personajes, se encuentra expresada en el “hermafroditismo psíquico”, una de las invenciones centrales de la pieza. Se trata de llevar al extremo las características y la impronta de la literatura de Roberto Arlt, en especial su imaginería técnica, teniendo en cuenta que la invención es una constante en su narrativa. Es el capitalismo neoliberal el que feminiza a los hombres, el mismo sistema que los expone y los reduce a su mínima expresión, a la mera supervivencia. La célula revolucionaria que integran los personajes se configura como una estrategia que instaura el disenso en el marco de los grandes núcleos de poder.

Haremos un repaso, en lo que sigue, por la estructura de la obra, compuesta por cinco escenas. Este recorrido nos permitirá dar a conocer sus tensiones y líneas narrativas, y contribuirá además a fortalecer nuestra argumentación. Cabe aclarar que los personajes llevan las iniciales de los nombres, apellidos o sobrenombres de los actores del elenco original.

Desde la primera escena se establece un vínculo indisolublemente unido entre los planes revolucionarios, el dinero, la prostitución y la fe. Para hacer la revolución se necesita obtener recursos económicos, que serán aportados por la implementación de una serie de prostíbulos, cuya recaudación se destinará íntegramente a estos fines. El acto revolucionario se presenta en la obra como una cuestión de fe. Un misticismo y un fervor cristiano recorre a varios de los personajes de la obra. Por eso no es casual que algunos de ellos citen o se refieran en distintos momentos a fragmentos de la biblia. Esta es otra de las coincidencias que encontramos con *Raspando la cruz*, puesto que el derrotero de su protagonista puede comprenderse como una trayectoria mesiánica.

Otra resonancia que vincula a ambas obras es la noción de “catástrofe”. En el comienzo de *El pecado que no se puede nombrar*, L comienza leyendo del periódico una serie de acontecimientos a los que califica de esa forma, y luego B señala su devoción por las mismas. La lógica catastrófica es la que impera también en la obra de Spregelburd, en un mundo a punto de embarcarse en una nueva guerra mundial. Quienes lleven adelante la revolución serán precisamente “los desdichados, los asesinos, los fraudulentos” (Bartís, 2003: 191), tal como sostiene uno de los conspiradores. Desde el comienzo se deja entonces en claro que asistimos al encuentro de una microcomunidad compuesta por los sectores subalternos, marginales y desplazados de la sociedad. Por su parte, la referencia que P hace del ajedrecista Tartakover, al que califica como “un gran jugador bolchevique” (Bartís, 2003: 193), quien se caracteriza por no tener “un solo final de juego sino varios” (Bartís, 2003: 193), y por desarrollar jugadas confusas, elásticas y elaboradas, remite metateatralmente a la polisemia y a la ambigüedad de sentidos de la obra. Una perspectiva similar a la que encontramos en la obra de Spregelburd, en relación a la imposibilidad de fijar los acontecimientos bajo un único punto de vista. Como Trauma, la hermana del protagonista de *Raspando la cruz*, M es también un personaje que duerme durante largos momentos. Al despertarse narra una pesadilla que lo ha sobresaltado: un hombre asesina a su mujer, porque no quiere vivir más con él. M está obsesionado con la visión de su esposa, Elsa, a la que vuelve una y otra vez, quien lo ha abandonado por otro hombre.

Si la primera escena tiene como objetivo presentar la imperiosa necesidad del proyecto revolucionario, la segunda se encuentra orientada a dar cuenta de la estrategia que pondrán en práctica para realizarla: “el hermafroditismo psíquico”. Son los propios personajes, todos de sexo masculino, quienes se convertirán en las pupilas del prostíbulo, gracias a este proceso que les permitirá “Ser hombre y mujer al mismo tiempo” (Bartís, 2003: 199). Se trata de alcanzar un estado que tiene como resultante la producción de “un hombre o una mujer sin las necesidades sexuales ni de uno o del otro” (Bartís, 2003: 200). Haciendo gala de una concepción profundamente misógina, que trae aparejada una gran desconfianza hacia las mujeres, a quienes no pueden confiarles ningún secreto, serán los hombres

quienes trabajarán durante los prostíbulos por las noches y se infiltrarán en los hogares durante el día, predicando las bondades de la revolución. En diversos momentos los personajes exponen situaciones que remiten a amores desesperados y humillantes. Casi todos ellos se definen por amar a mujeres que los desprecian, que se entregan a otros. La obra pone en escena así una disparatada comunidad de misóginos angustiados, humillados frente a las mujeres y a la lógica del poder, a la que se encuentran sometidos.

La tercera escena inicia con un monólogo de G que explica con un lenguaje científicista el proceso del hermafroditismo psíquico, que se encuentra a mitad de camino entre la ciencia y la religión. La revolución es descrita por otro de los personajes, P, como una suerte de reino del terror, en la medida en que se funda a partir del caos y del crimen, pues supone “una silla eléctrica en cada esquina” (Bartís, 2003: 207), así como “fusilamientos, violaciones de mujeres en las calles por las turbas enfurecidas, saqueos, hambre” (Bartís, 2003: 207). Pero además de propagar el terror, la revolución se construye a partir de un riguroso método científico, dado por “la cartografía del alma” (Bartís, 2003: 208). Para poner en práctica su plan, los personajes apuestan en una carrera en la que utilizan pequeños caballitos de plástico. Quienes pierden se someten al proceso de hermafroditismo psíquico y se convierten en las pupilas del prostíbulo. Nuevamente vemos aquí combinados el azar, la fe, el dinero, la locura, la ciencia y la revolución.

En la escena cuatro se discute sobre la inexistencia y/o la muerte de Dios. Estos hombres desesperados y angustiados viven en un mundo sin utopías, sin sueños ni objeto alguno. Se percibe aquí el puente que se establece entre el contexto epocal propio de la literatura de Roberto Arlt y el fin de siglo pasado, atravesado por la irrupción del neoliberalismo y las consecuencias en las subjetividades que trajo aparejado, como ya mencionamos. La ciencia, la religión, el dinero, incluso el amor, configuran relatos dadores de sentido, “mentiras metafísicas” cuyo fin es sostener la civilización, en el marco de un mundo caracterizado por el supuesto fin de las ideologías, esto es, en el momento del estreno de la obra. En esta escena ya ha tenido lugar el proceso de hermafroditismo. Los hombres devenidos mujeres narran sus vidas repletas de humillaciones. La idea de revolución se devela como una mentira más, uno de los tantos mecanismos necesarios para reproducir la existencia.

En la última escena tiene lugar el desenlace, precipitándose los acontecimientos. M confunde a G con Elsa, su esposa. Forcejea con A, antiguo novio de Elsa, y, en la confusión, le disparan accidentalmente a G, quien muere. Luego de esto, tiene lugar un tiroteo generalizado. La comunidad de complotados se disuelve en medio del caos y la imposibilidad de organización. *El pecado que no se puede nombrar* pone en escena una comunidad de hombres desclasados, sufrientes, ordinarios, quienes viven bajo la esperanza de que una situación fuera de lo común los salve, arrancándolos de la miserabilidad de sus vidas cotidianas. La revolución deviene, en este sentido, como una instancia mesiánica, imposible e inalcanzable, destinada necesariamente al fracaso.

A MODO DE CIERRE: COMUNIDADES AFECTIVAS TRANSITORIAS

Imposibles comunidades del libre mercado y de desclasados, de seres sufrientes y humillados, sojuzgados por los poderes totalitarios del nazismo, la dictadura y el neoliberalismo. A partir de estas dos obras buscamos pensar una condición del teatro argentino contemporáneo, que deviene político si consideramos como tal el efecto intersubjetivo que se produce en la relación entre los actores y los espectadores, entre quienes se conforman “comunidades (afectivas) transitorias” (Carreira, 2017). La condición política del teatro tiene lugar en los afectos/efectos que se generan en el hecho escénico. La politicidad de las obras viene dada por las interpretaciones posibles en una comunidad de actores y espectadores. Este encuentro de subjetividades emancipadas genera aperturas hacia nuevas significaciones que ponen en cuestión las representaciones socialmente aceptadas en relación al pasado reciente, permitiendo de esta manera ampliaciones de los modos de ver y de hacer en común.

En tiempos en donde toda experiencia comunitaria parece haberse disuelto bajo el imperio de las individualidades solipsistas fogueadas por el capitalismo neoliberal, esta “inclinación del uno hacia el otro, del uno por el otro o del uno al otro” (Nancy, 2000: 15) que supone el acontecer escénico deviene entonces un espacio de suma importancia para construir lugares en donde el estar juntos vuelva a resignificarse. Un estar en común que implique a la vez convivir conflictivamente en disenso con las diferencias y las distancias, además de los acercamientos, y en el que los fantasmas míticos de las comunidades originarias perdidas, tan peligrosos en su poder autodestructivo al permitir configuraciones totalitarias que suponen la eliminación del otro, permanezcan desactivados.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abraham, L. (2013). La dramaturgia de Rafael Spregelburd en el marco del campo teatral argentino (1960-2009). Mímesis, ficción y modelos de mundo. Tesis doctoral perteneciente al Doctorado en Letras, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.

Arlt, R. (1929). *Los siete locos*. Editorial Latina.

Arlt, R. (1931). *Los lanzallamas*. Colección Claridad.

Bauman, Z. (2005). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Siglo XXI de Argentina Editores.

Bartís, R. (2003). *Cancha con niebla. Teatro perdido: fragmentos*. Atuel.

Carreira, A. (2017). *Teatro de invasión. La ciudad como dramaturgia*. Ediciones DocumentA/Escénicas.

del Estal, E. (1997). Apuntes sobre Raspando la cruz publicados en el programa de mano. *Dramática Latinoamericana de Teatro/CELCIT*. N° 9. <https://www.celcit.org.ar/bajar/dla/9/>

Dubatti, J. (2003). Roberto Arlt/Ricardo Bartís: *El pecado que no se puede nombrar*. En Bartís, R., *Cancha con niebla. Teatro perdido: fragmentos* (pp. 186-18). Atuel.

Dubatti, J. (2005). Estudio preliminar: 'Variaciones Meyerhold' y el teatro micropolítico de la resistencia. Prólogo a: *Eduardo Pavlovsky, Teatro Completo V*. (pp. 5-66). Atuel-

Esposito, R. (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu.

Fisher, M. (2016). *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Caja Negra.

Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Editorial Siglo XXI.

Mansilla, L. (1870). *Una excursión a los indios ranqueles*. https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/una-excursion-a-los-indios-ranqueles-tomo-primero--0/html/fefdd388-82b1-11df-acc7-002185ce6064_5.html

Nancy, J. (2003). Conloquium. En Esposito, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu.

Nancy, J. (2000). *La comunidad inoperante*. LOM Ediciones.

Pinta, M. (2013). *Teatro expandido en el Di Tella. La escena experimental argentina en los años 60*.

Biblos.

Rancière, J. (2010). *El espectador emancipado*. Manantial.

Spregelburd, R. (1997a). *Raspando la cruz, Dramática Latinoamericana de Teatro/CELCIT*, N° 9. <https://www.celcit.org.ar/bajar/dla/9/>

Spregelburd, R. (1997b). Apuntes sobre Raspando la cruz publicados en el programa de mano. *Dramática Latinoamericana de Teatro/CELCIT*, N° 9. <https://www.celcit.org.ar/bajar/dla/9/>

SOBRE EL AUTOR

Maximiliano Ignacio de la Puente

maxidelapuerta@gmail.com

Maximiliano Ignacio de la Puente es Licenciado en Ciencias de la Comunicación, Magíster en Comunicación y Cultura, y Doctor en Ciencias Sociales por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Es Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires). Integra los Grupos de Estudios sobre “Arte, Cultura y Política en la Argentina reciente”, y “Teatro Contemporáneo, Política y Sociedad en América Latina” dirigidos por Ana Longoni y Lorena Verzero respectivamente. Ambos grupos tienen sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani. Actualmente está realizando el Programa de Posdoctorado de la Facultad de Ciencias Sociales, de la Universidad de Buenos Aires.



UTOPIA Y RELIGIÓN: LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LO-TRASCENDENTE

*UTOPIA AND RELIGION: THE SOCIAL
CONSTRUCTION OF THE-
TRANSCENDENT*

AUTOR

Guillem Compte Nunes
Universidad Nacional
Autónoma de México (UNAM)

Cómo citar este artículo:

Compte Nunes, G. (2022). Utopía y religión. La construcción social de lo-transcendente. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 14, 135-159.

Artículo

Recibido: 18/05/2022
Aprobado: 23/06/2022

RESUMEN

En esta indagación teórica abordo la relación conceptual entre utopía y religión, esto en el marco de una inquietud por actualizar conceptos clave para comprender el cambio social y de esta manera facilitarlos. La hipótesis es que ambos conceptos responden a una misma definición, la construcción social de lo-trascendente, y que, en ese sentido, remiten al mismo fenómeno. Para verificar este supuesto selecciono cinco pensadores decisivos en el desarrollo de la trayectoria conceptual de la utopía —Moro, Rousseau, Comte, Bloch y Mannheim— y examino cómo caracterizan la relación entre utopía y religión, y cómo sus utopías totalizan la espaciotemporalidad. Encuentro que efectivamente el concepto de utopía ha convergido en la definición de religión. Por último, relaciono la trayectoria conceptual de religión y dos debates contemporáneos en la sociología de la religión con la definición planteada y su asimilación a la utopía, y cierro abogando por un enfoque procesual que supere las inercias conceptuales asociadas con utopía y religión.

PALABRAS CLAVE: UTOPIA; RELIGIÓN; CONSTRUCTIVISMO; TRASCENDENCIA.

ABSTRACT

In this theoretical inquiry I address the conceptual relationship between utopia and religion from the framework of a concern with updating key concepts to understand social change, thereby facilitating it. The hypothesis is that both concepts respond to the same definition, the social construction of the-transcendent, and that, in this sense, they refer to the same phenomenon. To verify this assumption, I select five decisive thinkers in the development of the conceptual trajectory of utopia —More, Rousseau, Comte, Bloch, and Mannheim— and examine how they characterize the relationship between utopia and religion, and how their utopias totalize spacetime. I find that the concept of utopia has converged with the definition of religion. Finally, I relate the conceptual trajectory of religion and two contemporary debates in the sociology of religion with the proposed definition and its assimilation to utopia, and I close by advocating a processual approach to overcome the conceptual inertia associated with utopia and religion.

KEYWORDS: UTOPIA; RELIGION; CONSTRUCTIVISM; TRANSCENDENCE.

INTRODUCCIÓN

Fenómenos como la pandemia Covid-19 ilustran la complejidad de los problemas sociales contemporáneos, cuya gestión requiere una perspectiva global, multiactor e interdisciplinaria. Asimismo, las crisis del s. XXI señalan la necesidad de facilitar el cambio social emancipador; de lo contrario, no resulta descabellado pensar en la extinción de la humanidad. Ante estas amenazas le incumbe a la ciencia evolucionar su conceptualización de la realidad para continuar incidiendo positivamente en ella (Mills, 2010), dado que el conocimiento científico no solamente refleja el mundo, sino que, sobre todo, lo construye (Berger y Luckmann, 2012). En este sentido, importa reexaminar periódicamente los conceptos arquetípicos del cambio social y su interrelación semántica con el fin de discernir si requieren alguna actualización. En este trabajo trato la relación conceptual entre utopía y religión, nociones centrales para apreciar el cambio social. Ambas fueron desacreditadas por motivos ideológicos, pero han sido rehabilitadas últimamente. Cada una ha motivado millares de investigaciones; sin embargo, su relación ha suscitado escasa atención, y los pocos estudios que la abordan no aportan suficiente claridad (Alicino, 2017; Aranda, 2003; Boer, 2008; Couceiro-Bueno, 1999; Ferrara, 2007; Huici, 2007; Krech, 2009; Szymanski, 2016). Una mejor comprensión de este vínculo debería promover la colaboración entre utópicos y religiosos, además de propiciar el intercambio disciplinario. Así, la pregunta de investigación es ¿cuál es la relación conceptual entre utopía y religión? Con base en una lectura preliminar de la literatura y algunas investigaciones empíricas, planteo la hipótesis de que estos vocablos pueden definirse de la misma forma, la construcción social de lo-trascendente, y que, en consecuencia, remiten al mismo fenómeno. Se trata de una definición antirrealista, que no niega que pueda haber otras definiciones de religión y utopía (Stausberg y Gardiner, 2016: 15).

El objetivo de este escrito es mostrar la plausibilidad de esta hipótesis; con ese fin, realizo una revisión de la trayectoria conceptual de la utopía en torno a su conexión con la religión a partir del pensamiento de cinco autores clave cuyas obras muestran giros significativos en la concepción de dicha relación, hacia la convergencia definicional indicada. Finalmente, verifico esta definición considerando la trayectoria conceptual de la religión y dos de sus debates contemporáneos.

1. CONSIDERACIONES CONCEPTUALES

Parto de la distinción entre palabra, concepto y fenómeno. En sí mismas, las palabras son ambiguas; en cambio, “un concepto unifica en sí la totalidad del significado” (Koselleck, 1993: 117). Ahora bien, esta condensación se articula mediante una cadena de duplas palabra-concepto y, por tanto, retiene plasticidad semántica. Un concepto es un constructo simbólico poroso, que evoluciona en función de la red de significación y los usos

sociolingüísticos; analíticamente, este desarrollo se recorta como trayectoria conceptual (Torres, 2008).

El cotejo de trayectorias conceptuales puede realizarse de distintas maneras; aquí me ceñiré a verificar si desde su invención el término utopía ha convergido conceptualmente hacia la religión. El punto de partida conceptual es una definición a partir de la utopía moreana; y el punto de comparación y llegada, una definición de religión que recapitula su trayectoria conceptual y que, asimismo, permite apreciar si la utopía adopta una forma religiosa.

Como se sabe, con el neologismo utopía Tomás Moro juega con la ambivalencia de la abreviación u- de los prefijos ou- y eu-, para significar un no-lugar (*outopia*) que es a la vez un buen-lugar (*eutopia*). Moro establece un marcado contraste entre la Inglaterra decadente de su tiempo y este buen-lugar, Utopía, donde parecen solventarse o evitarse los problemas ingleses. Aunque ficticia, el autor describe una comunidad plausible, de origen humano y producto del esfuerzo conjunto de las generaciones. Con estos elementos se puede definir utopía como *la construcción social del buen-lugar*. Construcción social porque implica una acción colectiva coordinada mediante cierto método o forma de vida; y del buen-lugar, porque es un sitio deseado, en contraposición al mal-lugar, que es criticado. Con esta definición de forma, no de contenido ni de función, la manera en que se construye y la concepción del buen-lugar dependen de la idiosincrasia de cada grupo utópico.

Por otro lado, con el surgimiento de la reflexión filosófica y, luego, científica sobre los fenómenos sociales, la religión deviene objeto de estudio, abordándose desde su dimensión social, que es la propiamente asequible al análisis científico (Carretero, 2009: 3). Ludwig Feuerbach es pionero en examinar el fenómeno religioso desde una matriz filosófico-científica; en *La esencia del cristianismo* (2009) desarrolla una teoría de la religión que recupera la mirada naturalista de algunos pensadores griegos, como Eurípides, que ya habían cuestionado la condición divina. Concluye que la religión es la proyección social inadvertida de una infinita naturaleza humana. Siguiendo sus pasos, Émile Durkheim entiende el fenómeno religioso como la representación colectiva de la sociedad ideal (Durkheim, 2012). A partir de estas aportaciones seminales el estudio de la religión ha insistido en esta línea definicional de forma (Geertz, 2006, cap. 4; Luckmann, 2023, cap. 3; Simmel, 2001: 214-221), que puede sintetizarse como *la construcción social de lo-trascendente* (Besecke, 2005; Carretero, 2009; Luckmann, 1991: 172; Rock, 2015).

Antropológicamente, lo-trascendente es el espacio simbólico que desborda el límite biológico y, por tanto, configura la condición humana (Simmel, 2000). Para nuestros propósitos, se trata del núcleo central de ese universo simbólico, el cual establece un Absoluto o Totalidad que se impone sobre las personas creyentes (Luckmann, 2023: 36): su ubicación en un más-allá de la cotidianeidad enmarca la comprensión de la experiencia mundana, proporcionando sentido global, seguridad existencial y propósito vital, y regulando el comportamiento. A nivel empírico, lo-trascendente se construye por la iconización — asociación simbólica selectiva que acumula significación normativamente positiva (Irvine y Gal, 2000)— de mitos cuya constelación vertebró el espacio trascendental (Berger y Luckmann, 2012: 139-142); se instituye así una apreciación bipolar del mundo, entre

‘sagrado’ y ‘profano’ (Caillois, 2006; Cassirer, 1998; Eliade, 1987), mediante discontinuidades que totalizan la espaciotemporalidad (García-Pelayo, 2009: 2744-2748). En consecuencia, lo-trascendente entraña manifestaciones observables de apego simbólico-afectivo (cuasi)incondicional por parte de sus constructores, permitiendo distinguir científicamente el proceso religioso de otras empresas humanas con escaso carácter totalizador (p. ej. Sarrazin, 2021).

Tomando estas dos definiciones base, la pregunta de investigación puede reformularse: ¿cuál es la relación conceptual entre el buen-lugar y lo-trascendente? Aunque, de entrada, parezca obvio que el buen-lugar remite al Bien, y que este valor configura lo-trascendente, esta comprensión totalizadora de la utopía se ha construido históricamente y debe demostrarse, no asumirse; además, de momento no hay acuerdo teórico sobre la totalización como rasgo sine qua non de la utopía.

2. ESTADO DE LA CUESTIÓN

La relación entre utopía y religión ha sido abordada desde dos ángulos, sin que haya emergido un consenso al respecto. Un enfoque consiste en señalar puntos en común entre estos conceptos; las convergencias comprenden, en primer lugar, el atractivo de utopía y religión para quien está insatisfecho con el *statu quo* (Alicino, 2017: 28), sentimiento que coadyuva a su potencial revolucionario (Boer, 2008: 306). Segundo, ambos conceptos suponen estrategias epistémico-existenciales, “metáforas absolutas” (Couceiro-Bueno, 1999), que permiten simplificar la comprensión de la realidad social, de esta manera idealizándola, para poder enfrentar su complejidad; asimismo, posibilitan la adquisición de sentido y certidumbre globales, ausentes en una lectura empírica desapasionada. Estas hermenéuticas de lo ideal-cierto dirigen las vidas de sus adeptos, siendo universos simbólicos envolventes, totalizadores, que configuran identidades personales y colectivas. Tercero, utopía y religión responden a “la necesidad de trascendencia [que] parece inscrita en la propia naturaleza del hombre” (Huici, 2007: 67), y, en este sentido, remiten a creencias metafísicas científicamente indemostrables (Alicino, 2017: 28); así, se ha interpretado que la utopía ha desplazado a la religión en la empresa social de lo-trascendente (Szymanski, 2016: 42).

Estas tres aristas de la intersección utopía-religión evidencian su cercanía conceptual, porque vinculan rasgos ‘esenciales’, no ‘accidentales’; y las fuentes citadas se centran en las similitudes y omiten comentar diferencias. Con todo, no ha habido una clara afirmación de que utopía y religión constituyan un mismo fenómeno o puedan definirse de igual forma.

El segundo ángulo de análisis de esta relación asume una diferenciación conceptual, sin explicitar exactamente por qué, y procura establecer tipologías. Destacan tres clasificaciones: direccional, ideológica e histórica. En la tipología direccional se ha dicho que la relación es a-, uni- o bidireccional. Siguiendo a Mannheim, Krech (2009: 122-123) sostiene que la religión puede ser ideológica o utópica en sus manifestaciones empíricas, por lo que no puede establecerse a priori ninguna direccionalidad. En cambio, otros afirman

que toda religión es utópica; por implicación, no toda utopía sería religiosa (Tamayo, 2016: 1). Por último, se plantea la interpenetración de las dos (Huici, 2007: 67).

La segunda tipología determina afinidad según criterios ideológicos; de nuevo, Krech argumenta una afinidad entre utopía y religión utópica, dado que ambas cuestionan lo existente y se orientan al cambio. Por su parte, Boer (2008) critica a Fredric Jameson por no considerar la relación entre utopía y religión, de acuerdo con su prejuicio marxista de que ésta ya ha sido superada. Tanto esta clasificación como la anterior no han sido sistematizadas como tales, por lo que surgen de apreciaciones puntuales y carecen de suficiente justificación.

En contraste, la tipología histórica, focalizada en el periodo moderno, categoriza el desarrollo de la relación entre utopía y religión a lo largo de los últimos cinco siglos (Alicino, 2017; Aranda, 2003; Ferrara, 2007; Szymanski, 2016). *Grosso modo*, indica dos fases principales de esa relación, correspondientes al Renacimiento (ss. XVI y XVII) y la Ilustración (ss. XVIII y XIX). En la primera etapa, iniciada por Moro con *Utopía*, los autores utópicos entienden que la religión es connatural a la utopía y, en oposición al cristianismo medieval decadente, optan por la religión natural y/o una reformulación del cristianismo, ambas en apoyo al buen-lugar deseado. Aquí la religión respalda la construcción del paraíso en la Tierra, y garantiza la existencia y consecución del paraíso ultramundano. Sin embargo, el pensamiento ilustrado criticará el dogmatismo religioso, lo cual resulta en el declive de la religión organizada como elemento utópico diferenciado. En esta fase la religión se sublima como dimensión espiritual de una utopía antropocéntrica, como ejemplifica el Cuerpo Político de Rousseau (Alicino, 2017; Aranda, 2003). Estas dos etapas muestran una secularización de la utopía, sin que esto signifique suprimir la religión.

A diferencia de las otras dos taxonomías construidas *ad hoc*, la tipología histórica integra una lógica que la fundamenta teóricamente, a saber, la interrelación entre contexto y texto utópicos. Adicionalmente, complementa el primer enfoque de estudio de la relación entre utopía y religión, porque la secularización de la utopía, transitando de la religión de Dios a la de la Persona, es congruente con las aristas segunda y tercera de ese enfoque. En suma, tomados en conjunto, estos hallazgos apuntan que utopía y religión son actividades volcadas en la construcción de lo-trascendente, aunque la literatura no las equipare.

3. MOMENTOS DE LA RELACIÓN UTOPIA-RELIGIÓN

A continuación, realizo una revisión de la relación entre utopía y religión mediante un análisis del pensamiento utópico de cinco autores, de Moro a Mannheim pasando por Rousseau, Comte y Bloch. Abordo la presencia de la religión en las utopías de estos pensadores desde dos perspectivas. Por un lado, verifico si y de qué manera la religión se ha integrado al concepto de utopía, como sugiere la tipología histórica. Por el otro, examino si y cómo la utopía totaliza la espaciotemporalidad, sobre todo el espacio moral, lo cual indica que el buen-lugar asume el lugar de lo-trascendente. He seleccionado a estos pioneros de la utopía porque la comparación entre sus propuestas utópicas evidencia virajes significativos en esa trayectoria conceptual.

3.1. MORO

Utopía (Ut, 1941) es una obra de ficción articulada en dos partes, ambas dialogadas. En el libro I Moro, en boca del protagonista, Rafael Hitlodeo, critica la Inglaterra de su época, censurando el absolutismo monárquico, la propiedad privada y la decadencia moral. En el libro II Hitlodeo describe la vida en Utopía, isla imaginaria que contrasta con la realidad inglesa, aunque el autor no las compara directamente. De este modo, Moro formula un buen lugar que se postula como alternativa, aunque artificiosa, a la condenable sociedad inglesa.

¿Qué papel tiene la religión en *Utopía*? En el primer libro apenas se critica el cristianismo existente; en cambio, al final del segundo libro Moro dedica una larga sección a las religiones de los Utópicos, por lo que el reparo del autor al *statu quo* religioso inglés se da implícitamente. Las religiones en Utopía comparten una misma perspectiva trascendental de tipo estoico a la que Moro añade dos elementos; de una parte, unos “principios tomados de la religión”, ya que “la razón es insuficiente y débil para averiguar la verdadera dicha (...) [que] son los siguientes: que el alma es inmortal y nacida por bondad divina para ser feliz; que después de esta vida hay premios destinados a nuestras buenas obras y castigos para nuestros pecados” (Ut: 126). Como explica el autor, estos preceptos aseguran la estabilidad del orden social, porque el temor a Dios condiciona el comportamiento terrenal. De otra parte, Moro agrega la tolerancia religiosa, en el marco de estos principios, para prevenir altercados y por la creencia de que la razón encontrará la verdad religiosa. En efecto, con el paso del tiempo, dice, la mayoría de Utópicos se han adherido a una religión que coincide con el cristianismo del s. XVI en diversos puntos, pero que muestra un talante modélico y progresista carente en éste: aparte de la libertad religiosa, se afirma el proselitismo no violento, la pureza y ejemplaridad de la religión y sus sacerdotes, la elección democrática de sacerdotes y la igualdad de género en el ministerio sacerdotal.

Ante esta mirada religiosa de *Utopía* ha habido tres interpretaciones. Una considera que la religión utópica está al servicio del poder político; la tolerancia serviría para fragmentar el poder religioso y los principios mínimos, para asegurar la estabilidad política (Nendza, 1984). Ahora bien, esta caracterización, afín a la lógica maquiaveliana, es incongruente con el humanismo cristiano del autor. En el otro polo, los Utópicos serían una especie de precristianos, listos para recibir el evangelio (Silva, 1992), como las gentes del Nuevo Mundo recién descubierto. En este caso, se ignora la crítica moreana al cristianismo, por ejemplo, a su intolerancia religiosa (Nendza, 1984: 206-208). Entre estos extremos, Hermida (2017: 272) argumenta que en el pensamiento de Moro “la política se fusiona con la religión a través de la justicia, entendida ésta como justicia natural desvinculada de la ley positiva o social”. Esta interpretación reconoce la integración de política y religión del autor en su trayectoria vital, que a la postre le conduce a su martirio (Hermida, 2017: 257-268). En consecuencia, Utopía condenaría el habitual divorcio entre discurso religioso y práctica política mediante el contraste entre Inglaterra, que profesa conocer a Cristo, pero lo rechaza con sus actos, y Utopía, que sigue a Cristo sin conocerlo (Cañas-Quirós, 2008: 134-135).

La centralidad de lo-trascendente en esta obra también se evidencia en la apropiación del autor de dos planteamientos del cristianismo primitivo, la vida en común y la visión profética de la Nueva Jerusalén (Caos, 2017). Ambos suponen totalizaciones que

estructuran el buen-lugar proyectado por Moro. Por un lado, *Utopía* totaliza la discontinuidad moral entre propiedad privada, inglesa, y propiedad común, Utópica, marcándolas como bases irreconciliables de sendas realidades. El precedente más cercano no se encuentra en *La República* de Platón, promotora de un comunismo elitista, sino en los Hechos de los Apóstoles (2: 44-45 y 4: 32), donde se esboza la vida comunal de los primeros cristianos. Esta solidaridad, que tendrá continuidad en el monaquismo medieval, refleja y enseña la subordinación de la materialidad a la realidad trascendental.

Por otro lado, la incertidumbre en el tránsito de sociedad feudal a capitalista de principios del s. XVI propicia el surgimiento de una mentalidad profética, reflejada en Moro, que combina la crítica social con la presentación de una imagen alternativa, la Nueva Jerusalén en términos bíblicos, que encarna ideales trascendentales. Utopía totaliza la temporalidad, porque esta Nueva Jerusalén no solo recupera el pasado glorioso de la comunidad cristiana primitiva, sino que también se expresa en el presente monacal y se proyecta escatológicamente (*Apocalipsis*, 21: 9-27). El no-lugar y la aparente perpetuidad de *Utopía* prefiguran la eternidad del cielo cristiano, complementando la totalización del espacio físico, como paraíso a-isla-do.

Para Moro el buen-lugar se erige sobre y se rige bajo principios trascendentales (razón, virtud, divinidad...) y la religión coexiste en armonía con el Estado. Novedosamente, permite que lo-trascendente desborde la cristiandad medieval en el sentido antropocéntrico de Pico della Mirandola, de que la Persona se construye a sí misma, es decir, construye su propia trascendencia (Hermida, 2017: 273-274).

3.2. ROUSSEAU

Aunque Jean-Jacques Rousseau no escribió ninguna utopía literaria, su pensamiento ha sido caracterizado como utópico, específicamente en relación con sus obras *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (2013) y *El contrato social* (CS, 1997) (Hierro, 1988). En ellas el ginebrino presenta los momentos que articulan la utopía, crítica de la realidad en el *Discurso* y propuesta de transformación en *El contrato*.

Para entender la solución política de Rousseau a los males sociales debe apreciarse su punto de partida, que es la naturaleza humana original. Según el ginebrino, la persona es buena, moral, libre e igual a sus semejantes. En particular, la moral humana es esencialmente religiosa, porque la religión primera, que llama “del hombre” (CS: 128), consiste en escoger el bien y rechazar el mal, capacidad que considera innata. No obstante, como explica en el *Discurso*, el abuso de la propiedad privada ha distorsionado la naturaleza original; la sociedad educa a las personas a la inmoralidad y la opresión del prójimo. Rousseau sabe que no es posible regresar al estado de naturaleza, así que propone un nuevo pacto social para refundar la sociedad política.

No se trata de reformar instituciones corrompidas, sino de transformar la naturaleza humana para establecer una vida en común incorrupta. Con este propósito, el ginebrino efectúa dos operaciones: transfiere la moral individual a la comunidad política y, además, le

traspasa la sacralidad de la religión del hombre. El resultado es un Estado moral (Negro, 2006) que asume en su seno la religión para recrear la política.

Rousseau aprovecha la estela contractualista de Locke para fundamentar la nueva sociedad mediante un pacto social consistente en “la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad entera” (CS: 19). De este pacto surge una nueva realidad social, el “Cuerpo Político”, que está animado por una “voluntad general”; crucialmente, esta voluntad colectiva no agrega voluntades individuales, sino que surge de la concordancia de voluntades completamente entregadas a la vida en común. En otras palabras, las personas emergen del pacto con otra naturaleza; han sufrido una conversión religiosa en sentido rousseauiano: lo que antes eran consciencias morales individuales ahora están fusionadas en una voluntad colectiva. De esta manera, se regresa a la *polis* y a la naturaleza política que postula Aristóteles (Ollero, 1975: 231-232).

El ginebrino establece un triángulo entre voluntad general, ley, que expresa esa voluntad, y obediencia a la ley, que es cómo se ejerce la libertad entre iguales. Estamos ante una libertad positiva, como en la religión natural, que implica escoger voluntariamente el bien común. Y, para terminar de entronizar la voluntad general, Rousseau le atribuye los rasgos tradicionales de la divinidad: es inalienable, porque no se puede delegar; indivisible, porque no se puede fragmentar; infalible, porque no puede errar; todopoderosa, porque solo obedece a sí misma; e indestructible, porque no puede extinguirse. Por tanto, la voluntad general se asimila al Espíritu Santo cristiano y el Estado, a una Iglesia política.

Aunque Thomas Hobbes anticipa la transferencia de atributos divinos al Soberano en *Leviatán* de 1651, obra que interpreta la razón de Estado maquiaveliana, la propuesta rousseauiana transmuta el contractualismo en una utopía democrática (Ollero, 1975) que congenia con las aspiraciones populares en la época del despotismo decadente. A diferencia de Maquiavelo y Hobbes, quienes no vislumbran las consecuencias trascendentales de sus planteamientos aparentemente amorales, el ginebrino afirma la centralidad de lo trascendente en la política, como siglo y medio después apunta Carl Schmitt en su *Teología política* (2009). La Revolución francesa incorporará parcialmente la utopía rousseauiana; el nuevo Estado revolucionario asume sin complejos su propia totalización, desplazando a la religión tradicional como objeto trascendental (Mathiez, 2012).

Ahora bien, a Rousseau le parece que su trascendentalización del Estado requiere un último soporte y al final del Contrato añade un capítulo sobre la “religión civil”, neologismo suyo. Entiende que el cuerpo político necesita un mecanismo moral adicional, una religión colectiva que asegure la fijación en la voluntad general. Tras analizar y descartar tres tipos de religión anteriores al Contrato, propone una religión civil que refuerce la nueva naturaleza colectiva, cuyos artículos retoman los parámetros básicos de la religión de los Utópicos (CS: 131). Aunque la coherencia de la religión civil con el desarrollo previo de la obra es debatible, ésta confirma la trascendentalización de la comunidad política.

Se pueden establecer algunos paralelismos entre *Utopía* y *El contrato social*, sugiriendo cierta continuidad en la concepción utópica. Ambas utopías erigen el nuevo orden sobre la condena moral de la propiedad privada; introducen la tolerancia religiosa y la religión mínima, principios que aseguran la estabilidad social y permiten la coexistencia de política y

religión; y pivotan sobre la creencia en la “perfectibilidad” del género humano (Hermida, 2017: 274; López, 1992: 115), o sea, en su capacidad de autotrascendencia, en contraste con el inmovilismo político-religioso que sufrieron sus autores. Paradójicamente, esta perfectibilidad solo sirve para construir el buen-lugar; una vez en funcionamiento, debe mantenerse tal cual indefinidamente, con lo cual el tiempo se totaliza estáticamente, como eternidad.

Por otro lado, el concepto de utopía del *Contrato* toma tres giros significativos respecto a *Utopía*. Expande su dominio, de la ficción a la propuesta política con vocación práctica. Se universaliza la totalización espacial, desaislando la utopía, que deja de ser algo singular, limitado por el espacio físico o imaginativo, y se convierte en espacio moral, asequible a toda sociedad. Por último, se inicia la secularización del concepto, al transitar de la armonía político-religiosa en *Utopía* a la subordinación de toda religión organizada a un Estado de carácter religioso en el que la ciudadanía desplaza a la divinidad. Esto es extremadamente significativo, porque abre la puerta a relativizar por completo el objeto trascendental, es decir, a que se pueda en el futuro desalojar a la ciudadanía en favor de cualquier otro objeto.

3.3. COMTE

Al igual que Rousseau, Auguste Comte no asume el término utopía, pero su proyecto, el positivismo, puede interpretarse como una utopía de corte científico, en la que el buen-lugar surge y se conduce por medio de la ciencia (Silva, 2017). Comte propone una reforma de alcance total con el fin de armonizar la vida social con el conocimiento científico, el único válido a su entender. Así, por un lado, responde a los excesos de la Revolución francesa, que el francés achaca al libertinaje; por otro, lleva a sus últimas consecuencias la exaltación ilustrada de razón, ciencia y progreso (Recasens, 1957). Comte es el arquitecto de este ambicioso programa, el cual implica, en primer lugar, corregir el modo de pensar de las personas y, con base en este cambio ideológico, reestructurar la sociedad. Con su priorización de la dimensión mental para el cambio social, el francés plantea una revolución moral, en contraste con el jacobinismo (Silva, 2017: 447-448).

En el *Discurso sobre el espíritu positivo* (DEP, 1980) Comte explica qué es el positivismo y cómo implementarlo. Construye esta utopía sobre la discontinuidad entre el “estado positivo” y otros dos estadios anteriores. Con la “ley de los tres estados” describe la evolución “inevitable” de las formas de pensamiento y las estructuras sociales que les corresponden. Este desarrollo inicia con el estado “teológico o ficticio”, fijado en entidades sobrenaturales, en realidad imaginarias, para comprender el mundo; pasa entonces al estado “metafísico o abstracto”, que reemplaza lo sobrenatural por una ontología abstracta, alejada de lo experiencial y, por tanto, también imaginaria; y termina con el “positivo o real”, en el que finalmente se subordina la imaginación a la observación de los fenómenos empíricos, y cuyo objetivo es “la mera investigación de las leyes, es decir, de las relaciones constantes que existen entre los fenómenos observados”, legalidad que no solo aplica a la naturaleza física, sino también al mundo social, de “fenómenos más complicados” (DEP: 17-34).

Según Comte, el “orden” y el “progreso” marcan el estado positivo y caracterizan las formas correctas de pensamiento y acción. Esto significa, por un lado, que la sociedad debe orientarse al estudio del orden del mundo; por el otro, que ese conocimiento se aprovechará para la mejora social. En este sentido, la moral está en el centro del proyecto positivista; sistematizarla “constituirá siempre la principal aplicación de toda verdadera teoría de la Humanidad” (DEP: 81). Es importante asegurar la emancipación de la moral respecto a la teología y la metafísica porque, desplazando las supersticiones, el positivismo descubrirá “las reglas de conducta (...) más conformes con el orden universal y que, por tanto, habrán de ser ordinariamente las más favorables para la felicidad individual” (DEP: 89). Comte estima que la política y el derecho serán reemplazados por la certeza de las leyes científicas (Cantero, 2006: 305-306); en consecuencia, su utopía constituye una expresión sofisticada del racionalismo científico de la utopía literaria de Francis Bacon, *Nueva Atlántida* (NA, 1941), que esboza una sociedad dirigida por la ciencia, mediante una institución cuya misión es “el conocimiento de las causas y secretas nociones de las cosas y el engrandecimiento de los límites de la mente humana para la realización de todas las cosas posibles” (NA: 336). Este doble propósito anticipa los ejes comteanos de orden y progreso.

Madurando su pensamiento, el francés concluye que el progreso moral de la humanidad implica reconocerla como sujeto trascendental absoluto, merecedora de culto; de este modo, funda la “religión de la Humanidad” (Conde, 2004: 12). En esta religión, que Comte sistematiza en *El catecismo de la religión positiva* (CRP, 2009), la humanidad es el “poder superior” (CRP: 37) que substituye al Dios cristiano como ente que unifica, dirige y da sentido final a la existencia humana y al universo. Este positivismo religioso, cuyo “dogma fundamental” es “la existencia probada de un orden inmutable que sujeta todo tipo de eventos” (CRP: 42), entiende que el sujeto cognoscente, la humanidad, tiene primacía sobre el objeto de conocimiento, el orden universal, ya que éste alcanza su perfección en aquella. La religión consiste en “formar una concepción de todo el orden bajo el cual vive el hombre, para determinar nuestra relación general a él” (CRP: 41)

Comte admira la cristiandad medieval por su capacidad de homogeneización de las creencias y, por tanto, del modo de vida; por ello, copia sus formas organizacionales y ritos, secularizándolos conforme al nuevo objeto de culto.

De esta manera, el francés completa el proyecto rousseauiano de moralizar el Estado, universalizando en el tiempo y el espacio la reificación del cuerpo social: del Cuerpo Político localizado a la Humanidad transgeneracional, y del dominio político a todo el espacio social. Con ello, termina de secularizar la utopía, desechando la divinidad “metafísica” en favor de la humanidad “científica”. Ahora bien, como Rousseau, entiende que lo trascendente no puede suprimirse y que, por tanto, la humanidad debe ocupar el espacio trascendental. Lo que estaba implícito en Moro y Rousseau se transparenta en la concepción utópica positivista: utopía y religión se funden en un mismo Todo. La religión de la Humanidad articula el positivismo tanto como éste estructura aquella; la distinción resulta superflua. Esta fusión se evidencia en el tratamiento de la diversidad religiosa. Mientras el inglés y el ginebrino la permiten, la religión de la Humanidad, siguiendo el modelo medieval, debe uniformar el pensamiento social de acuerdo con el cientificismo. Irónicamente, los fieles

deben creerse las verdades científicas, alcanzadas mediante la razón, como dogmas revelados por la clase científica (Conde, 2004: 16). Aunque este planteamiento reitera una temporalidad estática, Comte complejiza el tiempo moreano-rousseauiano mediante la integración del progreso como principio director del orden físico-social; mantiene una concepción estática de la mentalidad positiva, que siempre debe imperar, pero ésta se abre al futuro conforme al intrínseco desarrollo de las leyes científicas.

3.4. BLOCH

Ernst Bloch ha sido llamado el filósofo de la utopía por hacer de esta noción el eje de su pensamiento, particularmente en *El principio esperanza* (PE, 1995), su obra cumbre. Frente a utopías anteriores de índole ficticia, política, localizada, estática y cerrada, Bloch plantea un concepto ontológico, antropológico, universal, procesual y relativamente abierto. Retoma la idea de potencia de Aristóteles (Thompson, 2016) para establecer una ontología del devenir del ser y del mundo que pone en juego la facultad humana de discernir el futuro en el presente (Mendes-Flohr, 1983: 636), en el marco de una tendencia general hacia la emancipación, aunque sin garantizar ese resultado (Löwy, 2011: 42). Se trata de una ontología del “todavía-no”, un análisis de cómo, mediante la “función utópica”, las personas pueden cooperar con el desarrollo de la plenitud del flujo material-histórico, desde lo todavía-no-consciente, que irrumpe en la imaginación, a lo conscientemente conocido y realizado. Subjetivamente, esta “consciencia anticipatoria” se manifiesta como “esperanza” y moviliza a la acción emancipadora siempre y cuando esté informada por la razón (Serra, 1998); objetivamente, el devenir utópico supone un incremento en la plenitud del ser (PE: 177).

Con este amplio concepto Bloch interpreta una miríada de fenómenos en clave utópica: “La misma profusión de la imaginación humana, junto a su correlato en el mundo (una vez la imaginación se vuelve informada y concreta), no puede ser explorada e inventariada sino mediante la función utópica” (PE: 15). Sin embargo, considera que anteriormente al marxismo es en la religión, especialmente el cristianismo, donde la función utópica se ha expresado con mayor claridad. Sin duda, dice, la religión ha estado al servicio de la dominación, generando una falsa consciencia (Marx) que obstaculiza la utopía; pero, por otro lado, también ha incrementado su capacidad de vehicular la función utópica. Esta utopización de la religión alcanza su apogeo con el cristianismo, que revela “el Todo de una esperanza que pone el mundo entero en relación con la perfección total” (PE: 1192); así, la religión cristiana apunta la posibilidad de que el ser humano logre su perfección.

En concreto, Jesús ha desvelado el Reino de Dios, espacio que posibilita entrever la plenitud del ser; ahora bien, para ello es necesario abandonar la figura de Dios, cuyo protagonismo existencial confunde el verdadero propósito del Reino (Gimbernat, 1976). Siguiendo a Feuerbach, Bloch entiende que Dios constituye una proyección de la naturaleza humana y que el destino emancipador requiere reapropiar esa externalización antropomórfica y, de este modo, asumir el protagonismo histórico-existencial que le corresponde a la humanidad, o sea, la construcción de su propio Reino (PE: 1196-1200). Mas, a diferencia de su antecesor, Bloch realiza una secularización parcial, porque, en modo dialéctico, rechaza el teísmo, pero retiene la fe, ahora fe en la humanidad (Raulet, 1976: 77-

80). El legado cristiano lo hereda el marxismo, cuya “esperanza educada” dirigirá la consecución de la utopía final, la completa humanización de la humanidad (PE: 1358). En consecuencia, el talante antiteísta de Bloch no entraña un abandono o una supresión de lo trascendente, como manifiesta Gimbernat (1976: 295), lectura que erróneamente identifica trascendencia y sobrenaturalidad, sin apreciar suficientemente la importancia antropológica de la esfera simbólica; más bien, el marxismo asume la dimensión trascendente antes otorgada al Reino de Dios, con Marx como el nuevo mesías (p. ej. PE: 1357).

El abordaje blocheano a la utopía comprende coincidencias significativas con el proyecto positivista. Tanto Bloch como Comte plantean sistemas totalizadores, con ejes reificados: la ciencia, el orden y el progreso de leyes físico-sociales, el estado positivo y la religión de la Humanidad estructuran la utopía positivista, mientras que la función utópica, la ontología del todavía-no, la fe en la humanidad y su Reino, y el marxismo articulan la utopía blocheana. Notablemente, los dos sistemas conducen a cierta religión de la humanidad, en sustitución del culto al Dios cristiano, una vía el conocimiento científico y la otra por obra del marxismo. Al igual que el francés, Bloch fusiona utopía y religión, en este caso, el marxismo y la fe en el Reino de la Persona. Ambos adjudican un rol sacerdotal al intelectual científico o marxista, que debe interpretar la verdadera realidad y guiar al pueblo en la mejora social. Por supuesto, esta teleología histórica es indemostrable y solo refleja una creencia utópico-religiosa, tanto de su parte como de los fieles positivistas o marxistas. Bloch, pues, consolida la concepción utópica de Comte, dándole profundidad ontológica, antropológica e histórica; la utopía ha universalizado su dominio, en un nuevo giro de totalización espacial.

A partir de un análisis de la utopía blocheana, Thompson (2016: 451) deriva una “metafísica de la contingencia”, consistente en “la construcción constante, consciente o de otra manera, de las condiciones contingentes en pos de un infinito que nunca puede ser alcanzado”, lo cual puede parafrasearse como la construcción social de lo-trascendente. Rousseau inicia esta relativización del espacio trascendental de la utopía, con la deificación de la voluntad general, y Comte y Bloch apuntan en la misma dirección; relativización que finalmente explicita Mannheim.

3.5. MANNHEIM

Con Mannheim la utopía deviene objeto de estudio autónomo, como fenómeno social que merece teorización y análisis empírico; en *Ideología y utopía* (IU, 2004) el alemán fundamenta su propuesta de sociología del conocimiento (IU: 33) en dos estrategias de aprehensión de la realidad, ideología y utopía. Estos modos epistémicos son configuraciones de “los motivos ‘situacionales’ inconscientes del pensamiento de un grupo” (IU: 73) y, por tanto, distorsionan su percepción. Tal pensamiento “resulta incongruente con el estado real dentro del cual ocurre” y por ello, dice, “trasciende” la realidad en el sentido de que “se aparta de la realidad” (IU: 229); de ahí la distorsión. La diferencia entre ideología y utopía es que ésta, “al pasar al plano de la práctica... [tiende] a destruir, ya sea parcial o completamente, el orden de cosas existente en determinada época” (IU: 229), mientras que la ideología reafirma el *statu quo*; en consecuencia, el alemán asocia ideología a grupos “dominantes” y utopía a los “oprimidos”. Cada época está marcada por el conflicto entre la

facción ideológica y la utópica, y a partir de esta relación “dialéctica” se produce el cambio social (IU: 236); al respecto, presenta una tipología de utopías modernas, “formas de la mentalidad utópica”, que se han sucedido en el tiempo.

En síntesis, Mannheim comprende la utopía como un proyecto colectivo, situado en la práctica histórica, que logra recrear el orden social. El énfasis en la realidad tangible se refleja en su forma de conceptuar la trascendencia utópica como algo “irreal”, porque “nunca se puede realizar” (IU: 231), y secundario, ya que la utopía solo emerge en la práctica. A pesar de este desprecio del plano simbólico-trascendental (Shils, 1974: 87), se pueden rastrear ciertos rasgos de la noción mannheimiana de lo-trascendente. De entrada, la utopía se origina en la trascendencia y, en su calidad de pensamiento movilizador y mientras no se materialice completamente, mantiene un pie en lo-trascendente, en esa “incongruencia” respecto a lo “real”. Luego, la utopía es capaz de “destruir” el orden existente; constituye, pues, la fuerza social más formidable, un poder total alimentado por esa “incongruencia” trascendental. Efectivamente, Mannheim plantea hermenéuticas totalizadoras, designándolas “concepto total de ideología” y “mentalidad utópica”, que abarcan toda la realidad y exigen un compromiso existencial. Esta totalización se evidencia, primero, en su mención del “anhelo” que impulsa la actuación de los utopistas (IU: 230), si entendemos que el deseo es un fenómeno autorreferencial y expansivo, orientado a instrumentalizar la realidad para satisfacerse; y, segundo, en su caracterización inicial de utopía e ideología como formas de pensamiento tan absorbentes y envolventes que sus seguidores son “incapaces” de relativizar su perspectiva de la realidad (IU: 73). Según García-Pelayo (2009: 2739-2741), esta fusión de percepción y participación forma parte de una “actitud mítica”, o comprensión religiosa, que contrasta con la actitud crítica propia de una intelección racional.

Mannheim es consecuente y alude al carácter totalizador de las cuatro mentalidades utópicas modernas, de dos maneras. Por un lado, la utopía totaliza el espacio moral; por ejemplo, el quiliastro orgiástico de los anabaptistas absolutiza la experiencia inmediata, sensible y revolucionaria (IU: 252-256). En cambio, “la estructura económica y social de la realidad se vuelve una absoluta realidad para el socialista” (IU: 279), al dirigir y dar sentido a la historia. Por otro lado, Mannheim considera la dimensión diacrónica de la totalización utópica: “una mentalidad bien definida ordena no solo los acontecimientos del futuro, sino los del pasado (...) y por medio de esta totalidad comprendemos verdaderamente (...) el curso total de los acontecimientos y su lugar dentro de él” (IU: 246-247). Esto significa que la utopía reconstruye la historia según sus propios intereses, es decir, proyecta hacia el pasado las discontinuidades totalizadas. Solo le falta agregar que esa proyección también sea realizada a futuro, anticipando y así forjando el devenir.

En suma, aunque Mannheim no aborda lo-trascendente como tal, esboza una dimensión que origina y sostiene la actividad utópica, consistente en un Absoluto simbólico elaborado por los utopistas al que se subordina la realidad tangible. De este modo, se puede interpretar que, en lugar de “real” versus “irreal”, la distinción clave atañe a lo-trascendente, que totaliza, y lo cotidiano, que ejecuta bajo el mandato totalizador.

Entre los reparos que ha suscitado la noción mannheimiana de utopía, destaca la indefinición de qué constituye conservación y qué, destrucción. Contrario al dualismo del alemán, aparte de conservar, la clase dominante también busca destruir aquella parte de la realidad que todavía no se ajusta a su visión del mundo (Levitas, 2010: 215); y, al revés, los utopistas asumen aquella parte de la realidad existente que facilita la transformación que proponen (Hierro, 1988: 93-94). En fin, el buen-lugar se puede construir desde el conservatismo o el radicalismo.

Esta crítica es relevante para analizar la relación entre utopía y religión. Mannheim asevera que la religión tiende a ser ideológica, o sea, en general perpetúa el orden social; pero que, en determinadas circunstancias, como las que propiciaron el milenarismo del s. XVI, puede volverse utópica. Ahora bien, si se diluye la dicotomía utopía-ideología, la religión les resulta afín, ya que ésta igualmente se orienta “hacia objetos ajenos a la realidad, que trascienden la existencia real” (IU: 229). Esta cercanía conceptual se confirma con la constatación de que la utopía-ideología construye lo-trascendente. Pese a su practicismo, Mannheim teoriza una utopía que no difiere sustancialmente de la religión.

De Bloch a Mannheim se advierten cambios significativos en el concepto de utopía, producto de su apreciación como objeto de estudio desligado de sistemas particulares, por ejemplo, el marxismo. Mannheim aporta esta relativización explícita respecto al contenido empírico al considerar la utopía como forma epistémica-conductual que, junto a la ideología, explica la construcción del conocimiento y la producción del cambio social a través de la historia. Igualmente, al entretener la posibilidad de una eventual desaparición de la utopía, el alemán relativiza el esquema teleológico de inspiración doctrinal en el que Comte y Bloch ubican el concepto. De esta manera, la utopía se humaniza; deja de estar dictada por razones trascendentales —por las creencias de Comte y Bloch— y, al contrario, puede aprehenderse como una construcción social, sujeta a las peculiaridades de cada grupo utópico.

Mannheim no proporciona mayor orientación sobre lo-trascendente que Bloch, ya que acepta que la religión configure utopías e, implícitamente, que la utopía construya lo-trascendente. Concuerda con su paisano en que lo-trascendente constituye al ser humano: “la total eliminación de los elementos trascendentes a la realidad de nuestro mundo nos conduciría a un ‘realismo’ (*Sachlichktt*), que en definitiva significaría la decadencia de la voluntad humana” (IU: 299).

CONCLUSIONES

A través de estos cinco momentos intelectuales en la trayectoria conceptual de la utopía se observa una determinada evolución de su significado y, en particular, de su relación con la religión. De entrada, se verifica el hallazgo de la tipología histórica, que distingue entre una fase renacentista y otra ilustrada, con una apreciación y desprecio por la religión tradicional (cristiana o natural), respectivamente. Moro ejemplifica la primera etapa, con un dualismo utopía-religión armónico y relativamente equilibrado; la introducción por Rousseau de la religión civil, con base en su crítica a la religión del hombre (natural) y la

del sacerdote (cristianismo), muestra el cambio secularizador, en que la religión tradicional pasa a subordinarse a un poder político de corte religioso. Con Comte y Bloch el dominio utópico se expande de la política a toda la sociedad y se completa la secularización de la religión sobrenatural, reemplazándose a Dios por la humanidad como objeto trascendental. El francés mantiene las formas del culto católico en su religión de la Humanidad, mientras que el alemán prescinde de ellas, quedándose con la fe en el Reino de la humanidad. Por último, Mannheim desvincula la religión de la utopía en el marco de la dicotomía destrucción (utopía) versus conservación (ideología) del orden existente. Ahora bien, las cuatro mentalidades utópicas que presenta el alemán ilustran la construcción social de lo-trascendente mediante totalización, por lo cual puede interpretarse que su concepto de utopía relativiza el objeto trascendental; la divinidad y la humanidad pasan a ser dos opciones entre infinidad de maneras de configurar lo-trascendente. Se completa, así, una secularización del concepto utopía que, paradójicamente, implica su fusión con una religión relativizada.

Este proceso de secularización-fusión de la relación utopía-religión está acompañado del desarrollo de las formas en que la utopía totaliza la espaciotemporalidad, o sea, los modos de construir lo-trascendente. En cuanto al dominio utópico, se advierte una materialización y luego antropización. De Moro a Rousseau la utopía deja la ficción y deviene propuesta social, carácter mantenido por Comte; el segundo cambio se produce con Bloch, cuando la utopía se revela como rasgo central de la naturaleza humana, posición que reitera Mannheim. Esta introyección supone historizar el fenómeno utópico, ya que la axialidad de la disposición utópica comporta su continua proyección al ámbito empírico. En el plano moral la evolución más significativa ocurre con la teorización del concepto, que relativiza las doctrinas de los pensadores anteriores y establece claramente que el contenido utópico depende del grupo mediador y, por tanto, no puede ser considerado un rasgo conceptual. Igualmente, se puede interpretar a Mannheim en el sentido de que la modalidad de totalización de la temporalidad, ya sea eterno-retorno (Moro, Rousseau) o teleología histórica (Comte, Bloch), tampoco debe integrarse a la concepción utópica, al tratarse de otra característica empírica. Dicho esto, podría pensarse que la utopía incorpora ambas maneras de entender la temporalidad, según interese enfatizar la estabilidad, apelando al tiempo circular, o el cambio, con la concepción lineal.

En suma, a través del pensamiento de estos pioneros de la utopía el concepto se ensancha y progresivamente converge con la religión en la definición hipotetizada. La secularización del concepto hacia un lo-trascendente genérico se complementa con la correspondiente totalización espaciotemporal que construye trascendencia. Utopía y religión construyen socialmente lo-trascendente y, al menos en ese sentido, remiten al mismo fenómeno.

DISCUSIÓN

Anteriormente se ha evidenciado la convergencia histórica de la concepción de utopía a la noción de religión. Ahora razonaré de la religión a la utopía, con base en el desarrollo conceptual de la religión y dos de sus debates teóricos contemporáneos.

La religión, como la utopía, es una etiqueta de origen moderno occidental (Nongbri, 2013), pero ello no impide que pueda conceptualizarse de manera que integre experiencias históricamente situadas pre-/posmodernas o no occidentales (Stausberg y Gardiner, 2016: 23). Precisamente, la opción por una definición de forma busca desvincular la religión de su molde conceptual original, el cristianismo; este enfoque rechaza que elementos de contenido puedan prejuzgar el fenómeno religioso. Así, Beyer (2016) caracteriza la trayectoria conceptual de religión en dos periodos, “westfaliano” y “poswestfaliano”. En el primero la religión se identifica con el teísmo, la sistematicidad litúrgica y doctrinal, la institucionalidad y la exclusividad de la relación creyente-religión; la religión se define a partir de estructuras de poder, particularmente las iglesias, que reprimen religiosidades no oficiales. En contraste, la fase conceptual contemporánea, desde hace medio siglo, diluye estos cuatro rasgos, con una definición de forma capaz de acomodar la pluralidad y contingencia de los procesos religiosos. Igualmente, Frigerio (2018) critica el “paradigma dominante” de la sociología de la religión latinoamericana por su sobreestimación del dominio conceptual y político católico, y su infravaloración de socializaciones religiosas aparte de la Iglesia. Siguiendo a Beyer, simpatiza con la noción “religión vivida” (Hall, 1997), una comprensión de forma que insiste en la ubicuidad y cotidianeidad de las prácticas religiosas; asimismo, apuesta por diluir la distinción religioso-secular por ser una construcción histórica interesada.

Estas consideraciones no establecen la definición de religión aquí propuesta (sección 1) como solución conceptual única ni privilegiada (Sarrazin, 2018), pero sí encajan con su plausibilidad. Por otra parte, dos debates contemporáneos acerca de la extensión de la religión a espacios seculares permiten advertir la pertinencia de esta definición y su asimilación a la utopía: el desdoblamiento de religión en espiritualidad y en religión secular.

La espiritualidad remite a una experiencia subjetiva de relación directa con lo-trascendente, sin sujeción a una autoridad o intermediación religiosa externa (Frigerio, 2016; Knoblauch, 2008). Este despliegue conceptual presenta dificultades: se justifica por criterios sustantivos y nativos, lo cual contraría la evolución conceptual de religión. Reducir lo religioso a institucionalidad o teísmo solo refuerza el estereotipo de la religión como cristianismo; por otro lado, construir una nueva categoría con base en el rechazo nativo de la religión supone supeditar la teoría a las preferencias de los creyentes. En realidad, la autopercepción de estas personas está distorsionada por el discurso público sobre la espiritualidad; infravaloran su socialización a manos de autoridades externas (Wood, 2009).

Dicho lo anterior, parece innecesario desdoblar la religión en espiritualidad si se la desvincula de la institucionalidad y el teísmo. Esta ampliación conceptual, que puede expresarse como construcción trascendental, acomoda otros rasgos atribuidos a la espiritualidad, en concreto su identificación con causas sociales y políticas (Frigerio, 2016: 221-223; Guerrero, 2011). Al respecto, el empleo de los términos espiritualidad y mística para significar la dimensión religiosa de los movimientos sociales señala la equivalencia entre religión y utopía (Ortiz, 2018). Los grupos a los que se atribuye una religiosidad (p. ej. Martins y Rial, 2014) no exhiben rasgos cualitativamente diferentes en comparación con otros colectivos organizados de los que no se ha estudiado esta faceta, por lo que su abordaje

revela más los intereses de las y los investigadores que presuntas diferencias en la naturaleza de los movimientos.

El segundo debate concierne la llamada religión secular, denominación no contradictoria si se contempla una definición de forma (p. ej. Rock, 2015: 448). Tal concepción está relacionada con la teoría de la transformación religiosa en la modernidad, que entraña su migración a diversos ámbitos sociales con motivo de la diferenciación social y la consiguiente erosión de la autoridad religiosa tradicional (Moreno, 2003). La valoración de este fenómeno se divide entre quienes consideran que las manifestaciones religiosas seculares no constituyen religiones propiamente dichas, sino degeneraciones (Eliade, 1987: 201-213; García, 2007), y los que mantienen que se trata de religiosidades genuinas (Carretero, 2003; Vliegthart, 2020). A mi entender, el prejuicio normativo contra la religión secular, como evidencia Kelsen (2012), muestra un apego al modelo religioso cristiano que resulta analíticamente insostenible. Con todo, autores de ambos bandos reconocen la equivalencia funcional entre religión tradicional y secular; asimismo, indican que la segunda puede ser conceptualizada como utopía (Gallego, 2016; Martins, 2017; Vliegthart, 2020: 270).

Como la espiritualidad, la religión secular representa un refinamiento conceptual redundante, producto de sesgos en favor de una concepción religiosa de corte cristiano. En este sentido, ambos debates reflejan una inadecuación teórica fruto de inercias conceptuales marcadas por la religión institucional-teísta y la utopía secular-atea, correspondientes a distintas organizaciones —iglesia y partido— y trascendencias —sobrenatural y natural—. Apremiar la identidad fenoménica de utopía y religión supone revertir esta perspectiva esencialista; significa adoptar una óptica procesual: estudiar el desarrollo de lo-trascendente. Qué objeto trascendental centra ese proceso o su forma organizacional son detalles empíricos que no deben ocultar la forma del fenómeno utópico-religioso.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alicino, F. (2017). Heaven on Earth. Utopia and religion: interaction and reciprocal influences. *Polis. Journal of Political Science*, 5 (2), 27-45. <https://revistapolis.ro/heaven-on-earth-utopia-and-religion-interaction-and-reciprocal-influences/>
- Aranda, F. (2003). Signos del secularismo postmoderno: el declinar de la trascendencia divina. *Invenio: Revista de investigación académica*, 11, 21-32. <https://www.ucel.edu.ar/universidad/revista-academica-invenio.html>
- Bacon, F. (1941 [1627]). Nueva Atlántida. En *Utopías del Renacimiento* (pp. 297-348). FCE.
- Berger, P. L. y Luckmann, T. (2012). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu.
- Besecke, K. (2005). Seeing invisible religion: religion as a societal conversation about transcendent meaning. *Sociological Theory*, 23 (2), 179-196. <https://doi.org/10.1111/j.0735-2751.2005.00249.x>
- Beyer, P. (2016). Sensing religion, observing religion, reconstructing religion: contingency and pluralization in post-Westphalian context. *Social Compass*, 63 (2), 234-250. <https://doi.org/10.1177/0037768616628794>
- Bloch, E. (1995 [1959]). *The principle of hope*. MIT Press.
- Boer, R. (2008). Religion and Utopia in Fredric Jameson. *Utopian Studies*, 19 (2), 285-312.
- Caillouis, R. (2006). *El hombre y lo sagrado*. FCE.
- Cañas-Quirós, R. (2008). El humanismo cristiano en el pensamiento utópico de Tomás Moro. *Acta Académica*, 42, 123-146. <http://revista.uaca.ac.cr/index.php/actas/article/view/483>
- Cantero, A. E. (2006). Literatura, religión y política en la Francia del siglo XIX: Augusto Comte. *Verbo: Revista de formación cívica y de acción cultural, según el derecho natural y cristiano*, 443-444, 293-316. <https://fundacionspeiro.org/revista-verbo/2006/443-444>
- Caos, J. (2017). El trasfondo cristiano en la Utopía de Tomás Moro. *Epos: Revista de filología*, 33, 245-261. <https://doi.org/10.5944/epos.33.2017.19386>
- Carretero, A. E. (2003). Religiosidades intersticiales. La metamorfosis de lo sagrado en las sociedades actuales. *Gazeta de Antropología*, 19, art. 24. <http://hdl.handle.net/10481/7339>
- Carretero, A. E. (2009). La trascendencia inmanente: un concepto para comprender la relación entre “lo político” y “lo religioso” en las sociedades contemporáneas. *Papeles del CEIC*, 48, 1-27. <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/48.pdf>
- Cassirer, E. (1998). *Filosofía de las formas simbólicas II: el pensamiento mítico*. FCE.
- Comte, A. (1980 [1844]). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Alianza.
- Comte, A. (2009 [1891]). *The catechism of positive religion*. Cambridge University Press.
- Conde, A. C. (2004). La religión de la humanidad: ¿culminación del sistema positivo? Estudio sobre el sentido de la religión positivista en el sistema de Comte. *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, 36, 1-17. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/conde36.pdf>
- Couceiro-Bueno, J. C. (1999). Ideology, utopia and religion. En Tymieniecka, A.-T. (Ed.), *Life. The outburst of life in the human sphere. Book II* (pp. 379-389). Kluwer Academic Publishers.

- Durkheim, E. (2012 [1912]). *Las formas elementales de la vida religiosa*. FCE.
- Eliade, M. (1987). *The sacred and the profane: the nature of religion*. Harvest.
- Feuerbach, L. (2009 [1841]). *La esencia del cristianismo*. Trotta.
- Ferrara, M. (2007). A religion of solidarity: looking backward as a rational utopia. *Renascence*, 59 (2), 83-91. <https://doi.org/10.5840/renascence200759212>
- Frigerio, A. (2016). Epílogo. La ¿"nueva"? espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido. *Ciencias Sociales y Religión*, 24, 209-231. <https://doi.org/10.22456/1982-2650.67123>
- Frigerio, A. (2018). ¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, 24. <https://doi.org/10.28965/2018-024-03>
- Gallego, F. de B. (2016). Religión secular y utopía política: la búsqueda de una definición. *Derecho Público Iberoamericano*, 9, 121-148. <https://revistas.udd.cl/index.php/RDPI/article/view/75>
- García, J. L. (2007). Declinaciones de la religión en la modernidad. *Revista Internacional de Sociología*, 65 (47), 203-211. <https://doi.org/10.3989/ris.2007.i47.58>
- García-Pelayo, M. (2009). *Obras completas*. Centro de Estudios Constitucionales.
- Geertz, C. (2006). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Gimbernat, J. A. (1976). La crítica de la religión en Ernst Bloch. *Proyección: Teología y mundo actual*, 103, 288-296.
- Guerrero, P. (2011). Corazonar la dimensión política de la espiritualidad y la dimensión espiritual de la política. *Alteridad*, 10, 21-39. <https://doi.org/10.17163/alt.v6n1.2011.02>
- Hall, D. D. (Ed.) (1997). *Lived religion in America: toward a history of practice*. Princeton.
- Hermida, C. (2017). Exigencias de la justicia natural en Tomás Moro. *Persona y Derecho*, 75 (1), 257-284. <https://doi.org/10.15581/011.76.257-284>
- Hierro, J. L. (1988). Rousseau, ¿un pensador utópico? *Cuadernos de la Facultad de Derecho*, 16, 81-110.
- Huici, A. (2007). En busca del sentido perdido. De la religión y la utopía al paraíso del consumo. *Questiones publicitarias*, 12, 63-76. <https://doi.org/10.5565/rev/qp.282>
- Irvine, J. T. y Gal, S. (2000). Language ideology and linguistic differentiation. En Kroskrity, P. V. (Ed.), *Regimes of language: ideologies, politics, and identities* (pp. 35-83). School of American Research.
- Kelsen, H. (2012). *Secular religion. A polemic against the misinterpretation of modern social philosophy, science and politics as "new religions"*. Springer.
- Knoblauch, H. (2008). Spirituality and popular religion in Europe. *Social Compass*, 55 (2), 140-153. <https://doi.org/10.1177/0037768607089735>
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós.
- Krech, V. (2009). Ideology und utopia: some brief remarks on the relation between religion and humanism. En Rösen, J. y Laass, H. (Eds.), *Humanism in intercultural perspective. Experiences and expectations* (pp. 121-126). Transcript Verlag.

- Levitas, R. (2010). *The concept of utopia*. Peter Lang.
- López, E. (1992). Libertad inalienable y democracia utópica en Rousseau. *Fragmentos de Filosofía*, 1, 107-132.
- Löwy, M. (2011). Marxismo y religión en Ernst Bloch. *Viento Sur*, 114, 38-42. <https://vientosur.info/marxismo-y-religion-en-ernst-bloch/>
- Luckmann, T. (1991). The new and the old in religion. En Bourdieu, P. y Coleman, J. S. (Eds.), *Social theory for a changing society* (pp. 167-182). Westview.
- Luckmann, T. (2023). *The invisible religion: the problem of religion in modern society*. Routledge.
- Mannheim, K. (2004 [1936]). *Ideología y utopía*. FCE.
- Martins, Y. (2017). Utopia como religião: uma proposta de avanço da crítica austríaca aos anseios da escatología socialista. *MISES: Interdisciplinary Journal of Philosophy Law and Economics*, 5 (1), 147-165. <https://doi.org/10.30800/mises.2017.v5.51>
- Martins, F. J. y Rial, I. B. (2014). Religiosidade, mística e movimentos sociais. Um olhar sobre Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) e o Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST). *Diálogos Latinoamericanos*, 23, 99-114. <https://tidsskrift.dk/dialogos/article/view/113123>
- Mathiez, A. (2012). *Los orígenes de los cultos revolucionarios (1789-1792)*. Universidad de Zaragoza.
- Mendes-Flohr, P. R. (1983). "To brush history against the grain": the eschatology of the Frankfurt School and Ernst Bloch. *Journal of the American Academy of Religion*, 51 (4), 631-650.
- Mills, C. W. (2010). *La imaginación sociológica*. FCE.
- Moreno, I. (2003). La Trinidad sagrada de nuestro tiempo: mercado, estado y religión. *Revista Española de Antropología Americana*, 13, 13-26. <https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA0303220013A>
- Moro, T. (1941 [1516]). Utopía. En *Utopías del Renacimiento* (pp. 47-182). FCE.
- Negro, D. (2006). El estado moral de Rousseau. *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 83, 231-258.
- Nendza, J. (1984). Religion and republicanism in More's Utopia. *The Western Political Quarterly*, 37 (2), 195-211.
- Nongbri, B. (2013). *Before religion: a history of a modern concept*. Yale.
- Ollero, A. (1975). Rousseau: democracia y utopía. *Revista de Estudios Políticos*, 203, 225-236. <https://www.cepc.gob.es/publicaciones/revistas/revista-de-estudios-politicos/numero-203-septiembreoctubre-1975/rousseau-democracia-y-utopia-1>
- Ortiz, J. D. (2018). Espiritualidad y pensamiento utópico en tiempos de crisis. En Corbí, M. (Coord.), *El problema de introducir a las nuevas generaciones en lo que nuestros mayores llamaron espiritualidad* (pp. 167-185). CETR.
- Raulet, G. (1976). Critique of religion and religion as critique: the secularized hope of Ernst Bloch. *New German Critique*, 9, 71-85.

- Recasens, L. (1957). Algunas notas sobre la idea del progreso en la obra de Augusto Comte. *Revista Mexicana de Sociología*, 19 (3), 663-683. <http://revistamexicanadesociologia.unam.mx/index.php/rms/article/view/59057>
- Rock, H. (2015). Secularisation is an ecclesiastical regime of truth not a sociological event: a practical definition of religion re-visited. *International Review of Sociology*, 25 (3), 434-455. <https://doi.org/10.1080/03906701.2015.1065565>
- Rousseau, J.-J. (1997 [1762]). *El contrato social*. Coyoacán.
- Rousseau, J.-J. (2013 [1755]). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Delta.
- Sarrazin, J.P. (2018). Religión: ¿sabemos de lo que estamos hablando? Examen sobre la viabilidad de una categoría analítica para las ciencias sociales. *Criterio Libre*, 16 (29), 67-84. <https://doi.org/10.18041/1900-0642/criteriolibre.2018v16n29.5008>
- Sarrazin, J.P. (2021). Trascendencia y sacralidad implícitas en el lenguaje secular. *Folios*, 54, 61-74. <https://doi.org/10.17227/folios.54-12594>
- Schmitt, C. (2009 [1922]). *Teología política*. Trotta.
- Serra, F. (1998). Utopía e ideología en el pensamiento de Ernst Bloch. *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, 2. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/utopia.html>
- Shils, E. (1974). "Ideology and Utopia" by Karl Mannheim. *Daedalus*, 103 (1), 83-89.
- Silva, A. de (1992). La 'Utopía' de Moro y la crisis postmoderna. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 1, 203-235. <https://revistas.unav.edu/index.php/anuario-de-historia-iglesia/article/view/25155>
- Silva, R. (2017). Comte: el científico y el reformador social. *Análisis*, 49 (91), 439-459. <https://doi.org/10.15332/s0120-8454.2017.0091.08>
- Simmel, G. (2000). La trascendencia de la vida. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 89, 297-313. https://reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_089_15.pdf
- Simmel, G. (2001). *El individuo y la libertad*. Península.
- Stausberg, M. y Gardiner, M. Q. (2016). Definition. En Stausberg, M. y Engler, S. (Eds.), *The Oxford handbook of the study of religion* (pp. 9-32). Oxford.
- Szymanski, T. (2016). The Facets of "Universal Religion". En Olkusz, K., Klosinski, M. y Maj, K. M. (Eds.), *More after More. Essays commemorating the five hundredth anniversary of Thomas More's Utopia* (pp. 44-55). Facta Ficta Research Centre.
- Tamayo, J. J. (2016). Utopía para tiempos de crisis: lugar de encuentro de las éticas y las religiones. *Encuentros Multidisciplinares*, 53, 1-5. http://encuentros-multidisciplinares.org/revista-53/juan_jose_tamayo.pdf
- Thompson, P. (2016). Ernst Bloch and the spirituality of utopia. *Rethinking Marxism*, 28 (3-4), 438-452. <https://doi.org/10.1080/08935696.2016.1243417>
- Torres, E. (2008). Ciencias sociales, historia de los conceptos y la idea de trayectoria conceptual. *Revista de Investigación Social*, 7, 81-101. <http://ru.iis.sociales.unam.mx/jspui/handle/IIS/5348>

Vliegthart, D. (2020). (Re)Introducing “secular religion”: on the study of entangled quests for meaning in modern Western cultures. *Numen*, 67 (2-3), 256-279. <https://doi.org/10.1163/15685276-12341575>

Wood, M. (2009). The nonformative elements of religious life: questioning the “sociology of spirituality” paradigm. *Social Compass*, 56, (2), 237-248. <https://doi.org/10.1177/0037768609103359>

SOBRE EL AUTOR

Guillem Compte Nunes

guillemcn@gmail.com

Doctor en Ciencia Social con especialidad en Sociología por El Colegio de México, Ciudad de México. Investigador de tiempo completo, adscrito a la Coordinación de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Coordina la Cátedra Extraordinaria “Francisco de Vitoria-Bartolomé de las Casas”. Sus líneas de investigación incluyen utopía, ideología, religiosidades contemporáneas, Estado, democracia, ciudadanía y derechos humanos. Recientemente ha publicado el libro “Laicidad y religión civil” por la UNAM y los artículos: “Apuntes para una refundamentación de la democracia” en la Revista Internacional de Pensamiento Político; “La ideología del Estado español ante el referéndum soberanista catalán” en la revista *Discurso & Sociedad*; y “El ajuste ideológico al lopezobradorismo de la prensa de opinión mexicana” en la revista *Observatorio (OBS)*.



DOSSIER GRÁFICO



Artemio Rodríguez

Grabador
Tacámbaro, Michoacán, México

Web www.lamanograficamx.com
Instagram: [@artemiorod](https://www.instagram.com/artemiorod) | [@lamanografica](https://www.instagram.com/lamanografica)

Artemio Rodríguez nació en Tacámbaro, Michoacán (México) en 1972. Se formó como aprendiz de impresor con el maestro Juan Pascoe en el Taller Martín Pescador. Su obra se encuentra en las colecciones del Phoenix Art Museum, Los Angeles County Museum of Art (LACMA), en la Biblioteca Nacional de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y en la Casa de Libro de Puerto Rico, entre otros. Es autor de *Dos Siglos de Imprenta en Michoacán (1821-2021)* (La Mano Press) y de *American Dream/Sueño Americano* (La Mano Press - Editorial RM).



"El triunfo de la muerte", 2006, grabado en madera, 86x122cm



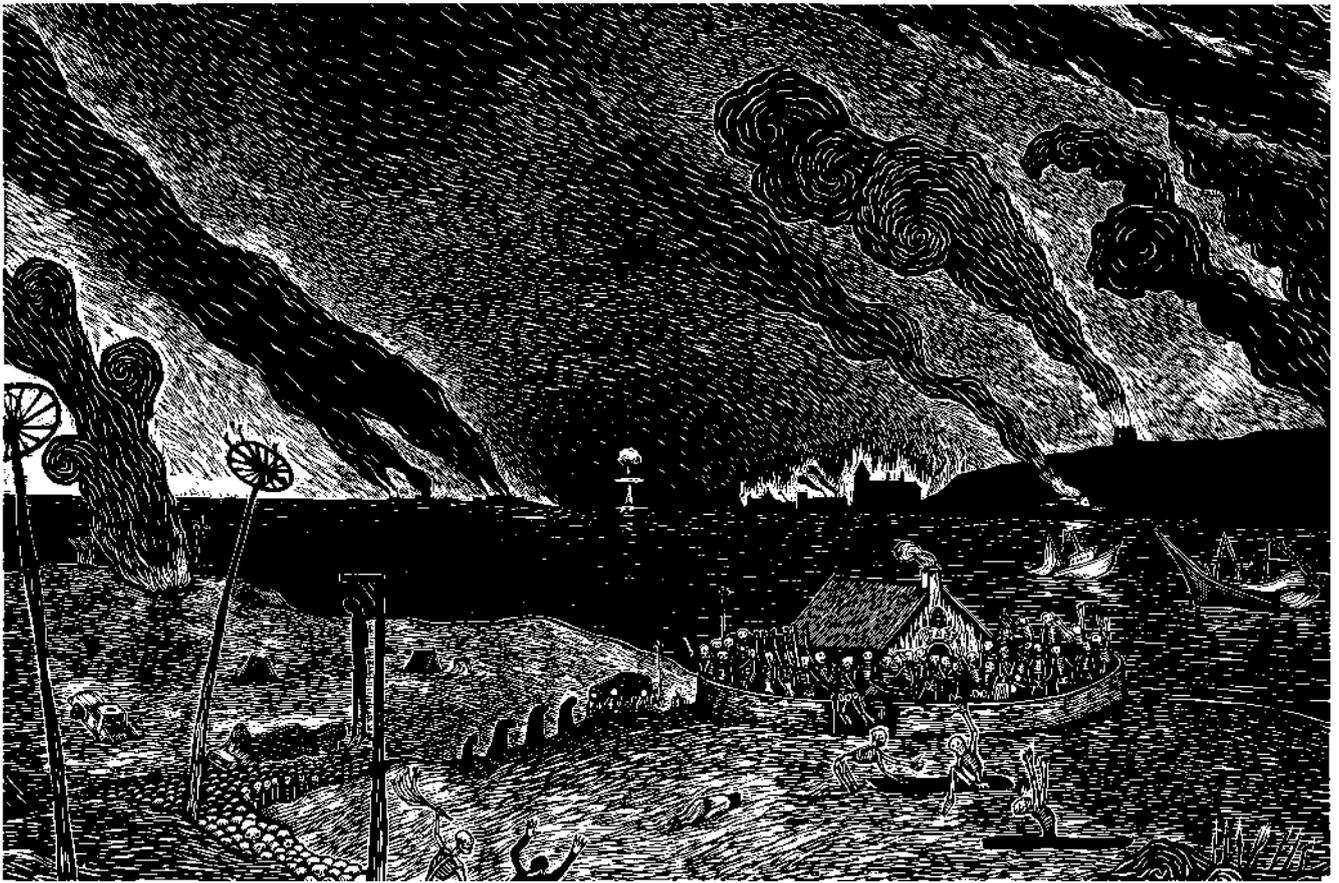
“La Dolorosa”, 2011, grabado en linóleo, 36x22cm



“El triunfo de la muerte”, 2006, grabado en madera, 86x122cm



“La lotería VII” grabado en linóleo, 1996, 30x30cm.



"El triunfo de la muerte", 2006, grabado en madera, 86x122cm

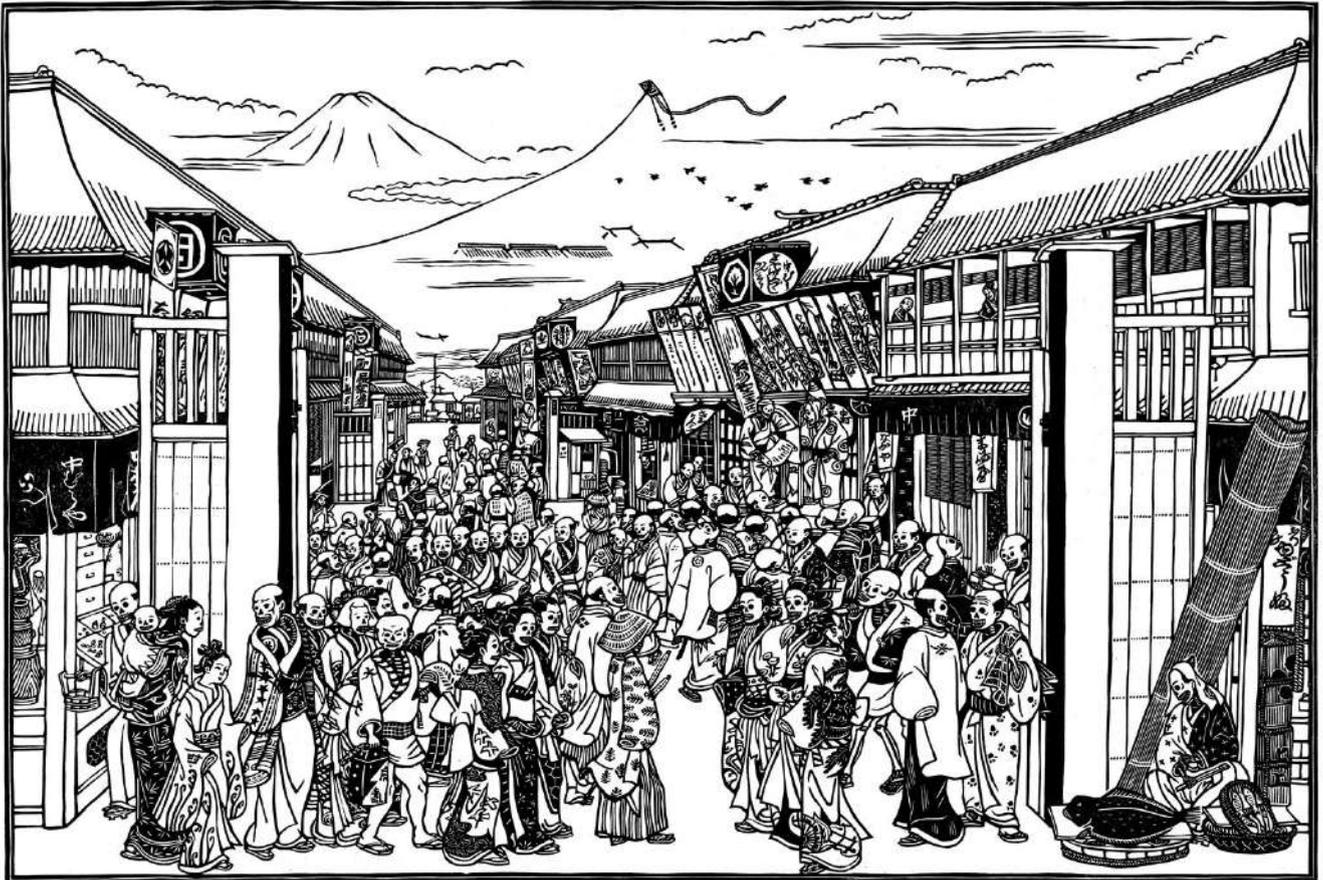


“La lectura”, 1995, grabado en linóleo, 15x13cm.



"El triunfo de la muerte", 2006, grabado en madera, 86x122cm

“Día de muertos en Eda”, 2012, grabado en linóleo, 33x49cm.



“Evil forest”, 2008, grabado en madera, 56x122cm



"Uncle Sam is having a bad day", 2006, grabado en linóleo, 32x32cm



“Tecuari”, 2003, grabado en linóleo, 25x9cm



DIFERENCIA(S)
revista de teoría social contemporánea



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>