



# DIFERENCIA(S)

revista de teoría social contemporánea

## LECTURAS CRUZADAS

Año 5 / Número 9 / Diciembre 2019

ISSN: 2469-1100





# **DIFERENCIA(S)**

revista de teoría social contemporánea

*AÑO 5 / N° 9 / DICIEMBRE 2019 / ARGENTINA*





# DIFERENCIA(S)

revista de teoría social contemporánea

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

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

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

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

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

**GRUPO DE ESTUDIO SOBRE ESTRUCTURALISMO Y POSTESTRUCTURALISMO**

*INSTITUTO DE INVESTIGACIONES GINO GERMANI*

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

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





## DIRECTOR

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

## COMITÉ EDITORIAL

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

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

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

**MARTÍN MONSALVE** Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO.

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

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

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

**VICTORIA YUZOVA** Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO.

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

**SOFIA ROBIOLIO BOSE** Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

**SOFIA CALVETE** Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

**ANTONIO DAVID ROZENBERG** 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.



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](mailto:revistadiferencias@diferencias.com.ar)







# CONTENIDOS

## INTRODUCCIÓN

**Lecturas cruzadas.** | pág. 13  
Una apuesta relacional  
*Sergio Tonkonoff*

## ARTÍCULOS

**La categoría de “tiempo social” en la obra de Durkheim  
y su relación con el “tiempo histórico” koselleckiano** | pág. 19  
*Daniel Bernardo Szabón*

**Hegemonía, dialogismo y retórica** | pág. 33  
Javier Balsa

**La incondicionalidad y la cuestión de la causa:**  
Derrida lector de Kant | pág. 45  
*Ricardo Viscardi*

**Hans-Georg Gadamer y Georges Bataille:**  
reflexiones y derivas en torno a dos experiencias de la alteridad | pág. 53  
*Tomás Ramos Mejía*

**El lenguaje: entre lo intersubjetivo y lo estructural.**  
Una revisión de la crítica de Habermas a Derrida | pág. 65  
*Hernán Peckaitis*

**Contribuciones para una crítica de la economía político-libidinal** | pág. 75  
*Emiliano Exposto y Gabriel Rodríguez Varela*

**El Contragolpe Absoluto de Espinoza y Lo Trágico Intempestivo de Arancibia:**  
dos propuestas ontológicas chilenas. | pág. 89  
*Henry Caro y Christopher Ferreira*

**Dominación y transformación desde la perspectiva freudo-nietzscheana** | pág. 99  
*Diego Tolini*

## CONVERSACIONES

**Sobre formas que se nos cruzan** | pág. 111  
Conversaciones con María Pía López  
Entrevista por J. Laxagueborde

## IMÁGENES

**Carolina Nicora** | pág. 117  
Fotógrafa





# INTRODUCCIÓN





# **LECTURAS CRUZADAS. UNA APUESTA RELACIONAL**

**AUTOR**

**Sergio Tonkonoff**

Universidad de Buenos Aires

IIGG / Conicet

**Cómo citar este artículo:**

Tonkonoff, S. (2019). Lecturas cruzadas. Una apuesta relacional,  
*Revista Diferencias*, N. 9, pp 13-16.

**Artículo**

Recibido 03/11/2019

Aprobado 20/12/2019

Una afirmación de Deleuze puede oficiarse de punto de partida: “basta con saber leer, por difícil que parezca”. La reflexión sobre la lectura se encuentra lejos de ser patrimonio suyo, pero fue el postestructuralismo francés una de las corrientes de pensamiento contemporáneo que más ha hecho para problematizar esta peculiar actividad. Y esto porque asumió a la lectura como un problema fundamental, desgajándola de la naturalización en la que siempre vuelve a replegarse. Otro tanto vale para el psicoanálisis, la fenomenología, el estructuralismo y la filosofía analítica. Ciertamente el marxismo culturalista también se ha mostrado permeable al asunto. En todos estos casos, tan dispares, se ha atacado de frente la cuestión de qué es leer y cómo hacerlo. Sucede que se trata de preguntas ineludibles. Se imponen como necesarias no solo para la práctica intelectual en lo que tiene de específica, sino para toda práctica, puesto que el lenguaje no es algo que pueda obviarse y el sentido nunca se da como un cuerpo transparente.

La actividad de la lectura es entonces universal. Se leen novelas, fórmulas matemáticas, partituras musicales tanto como economías, políticas, morales, artefactos, cielos y ciudades. Pero, al mismo tiempo, en torno al sentido de lo que se lee suceden al menos tres cosas cruciales: siempre se dice más de lo que dice, siempre hay algo que no sabe que se está diciendo, y siempre hay algo que sabe pero no se dice. A esas complejidades nos acostumbraron las corrientes teóricas mencionadas, haciéndonos perder la inocencia de creer en la posibilidad una lectura simple e inmediata de lo que sea.

También en América Latina encontramos desarrollos notables y originales a este respecto. Formas de ejercicio del lenguaje que pueden entenderse como respuestas a las preguntas qué significa leer y cómo hacerlo. Una de ellas es la literatura de Borges, y la otra el albur mexicano. Dos invenciones de estatuto heterogéneo, pero solidarias en el hecho de haberse producido como modelos originales de lectura, sin esperar a que la filosofía europea terminara de perder la fe en que “una cosa es una cosa y otra cosa es otra cosa”.

Las grandes tesis de Borges sobre la lectura son célebres y obran como antecedentes directos algunas de las proposiciones, no menos célebres, de autores como Derrida, Foucault, Barthes y Kristeva. Recuérdense al menos las siguientes entre dichas tesis: 1. El mundo es un texto (literario), lo que quiere decir, entre otras cosas, que no posee ni se apoya en sentidos trascendentales que puedan sostenerlo, y que, como tal, debe ser leído; 2. El discurso literario –y por extensión todo discurso– está hecho de citas, es un compuesto de remisiones, y no un bloque compacto creado *ex nihilo*. Habría acaso un grupo de metáforas originales de las que derivan todos los textos posibles, pero el hecho de que sean precisamente metáforas, y de que sus posibilidades de combinación y variación sean virtualmente infinitas, hace que la producción de sentido resulte tan permanente como

inacabada; 3. Por lo mismo, ninguna lectura puede establecerse como definitiva, última o final. Antes bien, el texto del mundo siempre se encuentra abierto a nuevas y diversas interpretaciones que un lector cualquiera puede otorgarle; 4. De manera que el privilegio del lector sobre el autor y la obra en la producción de sentido es una de las consecuencias fundamentales esta indefinición estructural del texto.

El albur, por su parte, es una práctica del lenguaje de orígenes populares, hoy ampliamente extendida en la sociedad mexicana. Una forma de hablar humorística o irónica, siempre maliciosa, habitualmente dominada por connotaciones sexuales y, acaso en menor medida, escatológicas. Pero su singularidad no radica en la temática “baja” de la que trata, ni en las intenciones lúdicas o agresivas que transporta. Tampoco en la función socialmente catártica y políticamente rebelde que, sin dudas, cumple. Tales son las características más generales del humor plebeyo, de las que el albur también participa. Su nota distintiva, pensamos, y aquello por lo cual viene al caso, son sus reglas. He aquí dos de las principales: no es posible hablar directamente de algo (cualquiera sea el tema), y están prohibidas las palabras soeces (sobre todo en temas soeces). Estamos pues ante un juego del lenguaje y un juego con el lenguaje, cuyo imperativo es el doble sentido. O mejor, la polisemia –porque en este arte sutil del ironizar popular, dos sentidos son pocos. Con todo y su indeterminación, el equívoco picaresco del albur siempre es claro para el interlocutor que no busque literalidad donde no la hay. Sus sentidos, a la vez disfrazados y descarados, fluidos y punzantes, unitarios y múltiples, son capaces de atravesar fronteras sociales y morales, y depositar, del otro lado, su mácula evanescente. El juego de alburear no es otro que el de producir claros mensajes equívocos, y en saber leerlos (por difícil que parezca).

Sirva lo anterior como modo de introducir extrañeza donde había familiaridad (el lenguaje, la lectura), y para añadir, también, que la práctica de leer implica siempre un método. Un cierto modo de abordaje, que puede o no ser conocido por sus ejecutores, pero que comporta unos puntos de vista y procedimientos definidos. No pocas veces posee, además, un valor heurístico. Esto quiere decir que un método o estilo de lectura es una regla de orden, pero también suele ser un medio de descubrimiento. En el caso de la teoría social hay una prescripción de reflexividad sobre los métodos empleados: resulta imprescindible leer, pero también saber cómo se lee. En este tipo de práctica social, el abordaje a un objeto comporta diversos tipos de aproximación necesariamente condicionados por el andamiaje conceptual desde el cual se realiza. Allí tenemos, por ejemplo, las lecturas fenomenológicas, analíticas, psicoanalíticas, esquizoanalíticas y deconstructivas, tanto de la vida social como de los libros que han hablado sobre ella.

Pero todavía hay algo más. Junto con los diversos métodos o estilos generales de lectura, epistemológicamente orientados, pueden distinguirse diversas técnicas de lectura.

Artificios prácticos de los más variados, que no son privativos de un abordaje teórico o de una estrategia epistémica determinada. Antes bien, se trata de técnicas transversales pasibles de utilizarse en el marco de distintos paradigmas. Una de ellas es la que puede llamarse “lectura cruzada”. Podemos esbozar una pequeña tipología a mano alzada de sus posibilidades. Una de sus formas más habituales consiste en comparar textos diversos, buscando similitudes y diferencias (lectura “en paralelo”, por así decirlo). Otra, en leer unos textos desde otros: “desde arriba” si se pretenden interpretaciones o se procuran filiaciones; “desde abajo” si se quiere descubrir fundamentos. También suele provocarse la confrontación entre posiciones, de formas que van desde la polémica hasta la guerra. No faltan tampoco las puestas en comunicación amistosas –o incluso amorosas– entre textos. Todo ello está lejos, por cierto, de agotar las posibilidades de cruce. Los textos pueden también hibridarse, constelarse, atravesarse o destituirse, a través de su lectura. Y en general, las buenas lecturas cruzadas hacen un poco de cada cosa, en distintas medidas y según diversas combinaciones.

Lectura cruzada puede ser la denominación de una práctica cuya característica principal es la de ser constitutivamente relacional. Un hacer que busca y encuentra el sentido (o si se quiere, la verdad) en la relación entre los textos que vincula. Pero entonces, la lectura cruzada no es solo una técnica de lectura, implica una respuesta a la pregunta qué es leer. Respuesta que puede enunciarse así: leer es poner en relación.









**TEXTOS**





# LA CATEGORÍA DE “TIEMPO SOCIAL” EN LA OBRA DE DURKHEIM Y SU RELACIÓN CON EL “TIEMPO HISTÓRICO” KOSELLECKIANO

**AUTOR**

**Daniel Bernardo Szabón**  
(UBA-UNAJ-UNLP)

**Cómo citar este artículo:**

Szabón, D. B. (2019). La categoría de “tiempo social” en la obra de Durkheim y su relación con el “tiempo histórico” koselleckiano. *Revista Diferencias*, N. 9, pp 19-32.

**Artículo**

Recibido 15/11/2019  
Aprobado 29/11/2019

## RESUMEN

La importancia de la categoría “tiempo social” en la sociología durkheimiana (tanto en la obra del autor del Suicidio como en la de sus colaboradores y continuadores) es ampliamente reconocida. Ya sea entendida en su forma estricta (explicitada en *Las formas elementales de la vida religiosa*) o más en general, como un modo de concebir el flujo temporal que se desprende de los conceptos sobre los que descansa su modelo (fundamentalmente, del modo en que opera el par sociedad-individuo), la relevancia de esta temporalidad social en el abordaje de lo social propuesto por Durkheim ha sido indicada por autores como Ramón Ramos Torre o más recientemente Thomas Hirsch.

A partir de ella, nuestra presentación pretende señalar ciertas “afinidades electivas” entre el carácter social del tiempo durkheimiano y lo que, en base al tratamiento propuesto por Reinhart Koselleck, llamaríamos su “historicidad”. Tales afinidades derivan de concebir en ambos casos al tiempo como contenedor y coordinador de una multiplicidad de temporalidades diversas, siendo a la vez “unitario” —en cuanto remite a la singularidad de la sociedad o de la Historia—, y múltiple —a partir de las diferentes capas, niveles o dimensiones que la constituyen—.

**PALABRAS CLAVES: DURKHEIM; TIEMPO; HISTORIA; HISTORICIDAD.**

## ABSTRACT

The importance of the notion of “social time” in Durkheimian sociology is widely recognized. Be it in its more strict formulation (as explicated in *The Elementary Forms of Religious Life*) or, more in general, as a particular way of conceiving the temporal flux that might be derived from the foundations of its model (mainly the conceptual pair society-individual) the relevance of social temporality in the Durkheimian approach of the social has been noted by such scholars as Ramón Ramos Torre or, more recently, Thomas Hirsch.

This paper intends to point at some “elective affinities” between the social character of Durkheimian time and what we may call —following the treatment proposed by Reinhart Koselleck— its “historicity”. Our hypothesis is that such affinities stem of the fact that in both authors time contains and coordinates a multiplicity of different temporalities, being at the same time “unitary” —referring to the singularity of society or History— and “multiple” —due to the fact that it’s constituted by different layers, levels or dimensions.

**KEYWORDS: DURKHEIM; TIME; HISTORY; HISTORICITY.**

La centralidad de la categoría “tiempo social” en la sociología durkheimiana es ampliamente reconocida en los trabajos especializados. Ya sea entendiéndola en su forma estricta (explicitada en *Las formas elementales de la vida religiosa*) o más en general, como un modo de concebir el flujo temporal que se desprende de los conceptos sobre los que descansa su modelo (fundamentalmente, del modo en que opera el par sociedad-individuo), diversos autores han indicado la relevancia de esta temporalidad social en su abordaje de lo social (Hirsch, 2016; Ramos Torre 1989-90; 1992). Formalizada en la versión más madura de sus escritos pero presente en forma tácita ya en sus primeros textos, la noción de “tiempo social” remite a “la forma en la que los individuos viven y se sitúan en el tiempo... variable de acuerdo a sociedades, épocas, y grupos sociales” (Hirsch 2016). En un sentido más amplio, sin embargo, su alcance se extiende al modo de concebir el flujo temporal que se desprende de conceptos básicos sobre los que descansa el modelo establecido por el autor de *El Suicidio* como “hecho social”, “morfología social” o “cambio social”.

Las tesis de este escrito —parte de un trabajo más amplio recientemente finalizado (Szabón 2019)— sostiene que el tiempo “social” durkheimiano puede pensarse como articulación de temporalidades heterogéneas: la de los “hechos sociales” y las de sus manifestaciones, o, en otro plano, la de la “morfología social” y la de las “representaciones colectivas”. Un tiempo “social” es en este sentido un tiempo que contiene y coordina una *multiplicidad* de temporalidades diversas; un tiempo a la vez “unitario” en cuanto remite a la singularidad de la sociedad, y múltiple, a partir de las diferentes capas, niveles o dimensiones que la constituyen.<sup>1</sup> En ese sentido, afirmamos, esta concepción converge con la noción de “tiempo *histórico*” conceptualizada por Reinhart Koselleck (Koselleck 1993; 2001; 2002; 2010; 2013).

Como es bien conocido, el esquema elaborado por el historiador alemán parte de una distinción entre el tiempo histórico y el tiempo “natural” a otro basado en la actividad propiamente humana, expresión de una fuerza irresistible que da por tierra con toda capacidad de previsión basada en las experiencias acumuladas que se sintetiza en el desacople entre las dos “categorías metahistóricas” que articulan el conocimiento histórico, el “espacio de experiencia” y el “horizonte de expectativas”. El alejamiento de la cotidianidad del presente y la extrañeza ante un pasado cada vez más distante van conformando una escritura de la historia basada en una multiplicidad de diversas capas de “tiempo histórico” o “temporalidades” (los “estratos de tiempo”, o *Zeitschichten*), pluralidad de la que deriva una de las nociones centrales

del modelo koselleckiano, el de la “contemporaneidad de lo no-contemporáneo”<sup>2</sup>. En esta noción más densa y compleja de la temporalidad, propia de los tiempos “históricos”, la historia no se sume en la mera narración (modalidad de conocimiento basada en la secuencia antes-después que caracteriza a los acontecimientos pasibles de ser experimentados), ni en la pura descripción (propia a su vez de la espacialidad de las estructuras, en las que las “constantes temporales” trascienden la experiencia de los sujetos y se corporizan en “procesos”), sino en el juego siempre vivo entre ambos planos inseparables de la temporalidad.

En lo que sigue intentaremos mostrar, en primer lugar, cómo la temporalidad “social” durkheimiana se despliega desde sus primeros escritos hasta aquellos en los que se termina formalizando. Luego, esbozaremos una caracterización de su forma de entender al tiempo y de las convergencias con el tiempo “histórico” en el sentido anteriormente mencionado. Finalmente, señalaremos la intersección entre dicha caracterización del tiempo por parte del autor de *El Suicidio* y la renovación que tenía lugar en esos mismos años en el seno de la comunidad de los historiadores que supuso también una reformulación de la naturaleza de la dimensión temporal.

## HACIA EL “TIEMPO SOCIAL”: EL TIEMPO EN LOS PRIMEROS ESCRITOS DURKHEIMIANOS

Si bien en cuanto explícito objeto de reflexión en la producción durkheimiana el tópico “tiempo” es parte de su tratamiento del origen social de las “categorías” hasta su coronación en *Las formas elementales de la vida religiosa* (donde será conceptualizado como “tiempo social”), la presencia de una concepción “compleja” de la dimensión temporal —en el sentido de la coexistencia en un mismo corte temporal de diferentes estratos o temporalidades, de diferente ritmo de evolución— ya se puede apreciar desde sus primeros escritos<sup>3</sup>. Esto es notorio en algunas reseñas aparecidas a fines de la década de 1880, así como en el Curso de Ciencia Social de Burdeos, su primera incursión en la enseñanza universitaria.

En este último texto Durkheim exponía los fundamentos de la disciplina sociológica en función de la cientificidad (y especificidad) de su enfoque, trazando su genealogía a partir de los distintos hitos que permitieron conformarla, partiendo de su separación de aquellas formas de reflexión sobre la

<sup>1</sup> El tiempo social “no se trata en realidad de un tiempo o conjunto de tiempos, sino del complejo conglomerado formado por los aspectos temporales de la realidad social”, Ramos Torre 1992, “Introducción”.

<sup>2</sup> “Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen”, categoría que aparece en varios trabajos reunidos en Koselleck 1993; preferimos traducirlo como “contemporaneidad de lo no-contemporáneo” antes que “simultaneidad de lo anacrónico” (como hace la versión de Paidós) o “simultaneity of the nonsimultaneous” (la opción de la edición de Columbia); sobre los antecedentes del término, cf. Olsen 2012.

<sup>3</sup> Razones de espacio nos impiden aquí señalar la importancia en este sentido de algunas de las principales influencias recibidas por Durkheim en su formación, como Charles Renouvier y Fustel de Coulanges; cf. Szabón 2019.

vida social de los hombres que veían en el conjunto el fruto de la voluntad “libre” de sus miembros. Un lugar de consideración se les reconocía a los historiadores, presentados como objetores incrédulos a los fundamentos de la nueva disciplina, convencidos de que la historia “no es más que una serie de accidentes”, que por definición son fenómenos pasajeros y “refractarios a toda generalización... o comparación” (Durkheim, 1888a: 26).<sup>4</sup> Frente a estas objeciones, Durkheim sostenía que si la complejidad de los fenómenos sociales lleva a que adopten “la impronta de las circunstancias que los rodean”, lo que los hace más “flexibles” e impide su reducción al terreno de los hechos biológicos o físico-químicos, esto no puede conducir a rechazar su inscripción en la ciencia basándose en el carácter reactivo de la “libertad humana”. La historicidad de la vida social, lejos de impedir su estudio científico, lo volvía necesario, tanto para explicar su desarrollo como para garantizar su supervivencia misma. En este punto es donde el auxilio de la sociología se volvía fundamental: supone la tarea de “encadenarlos” entre sí, es decir, buscar sus “causas y condiciones”, proporcionando al historiador el criterio, la “idea rectora” con la que acometer el estudio del conjunto humano, ayudándolo a distinguir sus aspectos vitales de aquellos con “interés científico”.

Ese mismo año, antes de comenzar el dictado de su curso en Burdeos, el joven Durkheim había publicado su artículo “La science positive de la morale en Allemagne”, uno de los varios en los que volcó algunas de las observaciones realizadas luego de regresar de su estadía en Alemania, a donde había viajado becado por el gobierno francés. Allí pasa revista a los intentos de los estudiosos de la moral de abordar su objeto alejándose de las “grandes hipótesis metafísicas”, separándose por ese camino de la “antigua filosofía.” En este camino, le otorga un papel relevante a la *historia* y más en general a la dimensión *temporal* de la existencia de los fenómenos morales: la “consagración del tiempo” es el factor que demuestra la utilidad colectiva de una máxima moral y explica que aparezcan ante la conciencia de los miembros del conjunto como obligatorias. La moral y el derecho son así “hábitos colectivos” que han quedado cristalizados por la acción temporal, la cual les otorga un grado de fijeza que impide que sean “caprichosos”. Inaugurando una metáfora de la que hará uso en distintas ocasiones en su producción ulterior, Durkheim opone a la implícita fluidez del río que simboliza la inestabilidad de los fenómenos morales la solidez que les otorga el “lecho” que va cavando por su mera continuidad en el tiempo<sup>5</sup>.

Dos años después, en el centenario de la Revolución Francesa, nuestro autor se ocupó de reseñar una de las muchas obras que intentaron realizar un balance del siglo transcurrido desde el gran evento germinal de la Francia moderna: el libro de Ferneuil, *Les principes de 1789 et la science sociale*, buscaba sumar al examen de las raíces históricas de los “principios” que motorizaron el episodio revolucionario el diseño de las “doctrinas” necesarias para sustituirlos.<sup>6</sup> En su reseña, Durkheim se preocupa por distinguir que tales “principios” pertenecen tanto a la historia, como a la política y a la ciencia; si bien desde este último punto de vista habrían quedado “definitivamente refutados” por el contraste de las “fórmulas” con la “realidad de los hechos”, no por ello pierden su fuerza, que proviene de otro origen: no son “teoremas” que se impongan por la fuerza de la lógica, sino verdaderos “artículos de fe” en los que se cree religiosamente. Esta separación entre “teoría científica” y “acción política” tendrá importantes derivaciones en la obra posterior de nuestro autor, pero aquí nos interesa destacar que la argumentación sobre la “verdad” de los principios revolucionarios reposa en su carácter *histórico*, entendiéndose por tal el hecho de que reflejan “los hechos sociales de los que es solidario todo nuestro desarrollo nacional desde hace un siglo”. Olvidando su inscripción en las “condiciones sociales” que los producen, las consignas de 1789 quedan vaciadas de todo contenido y reducidas a proposiciones “abstractas”; repuestas en su “medio histórico”, cobran otra consistencia y ganan en realidad.<sup>7</sup>

## PRIMER ESBOZO DEL MODELO: LA TEMPORALIDAD DEL HECHO SOCIAL

Nos hemos extendido en el análisis de las intervenciones del primer Durkheim por considerar que iluminan la dirección de sus investigaciones posteriores, que constituyen la expresión más conocida de su producción. En esta sección, nuestra intención será mostrar la importancia que tiene la especificación de la dimensión temporal en la elaboración del modelo sociológico durkheimiano en las obras donde se sientan las bases del mismo: *La división del trabajo social* y *Las reglas del método sociológico*. En cuanto a la tesis doctoral de Durkheim, es probablemente el más “histórico” de sus cuatro libros principales, tanto en su objetivo último como en la argumentación utilizada para alcanzarlo. Fuertemente imbuida por el enfoque historicista absorbido en sus

4 En esta y en otras referencias del francés, la traducción es propia.

5 “Quand nous avons répété un certain nombre de fois une même action, elle tend à se reproduire de la même manière... notre conduite prend une forme qui s'impose ensuite à notre volonté avec une force obligatoire... c'est comme une cristallisation de la conduite humaine... les phénomènes qui s'y écoulent une fois qu'ils se sont creusé leur lit n'en changent pas capricieusement. Avec le temps, la vie économique prend

une forme à laquelle est obligée de se plier la matière qui y circule et devient par cela même un phénomène moral”; Durkheim 1887: 40.

6 Th. Ferneuil era uno de los seudónimos de Pierre Théodore Samazeuilh, también conocido como P. Denker; Fournier 2013: 123.

7 “Oubliez les conditions sociales dans lesquelles ils se sont produits pour les considérer en eux-mêmes, et vous n'y verrez qu'une suite de propositions abstraites, définitions, axiomes, théorèmes... Mais remplacez-les dans leur milieu historique, et le point de vue change...”; Durkheim, 1890: 450.

las lecturas “alemanas” (Alun Jones, 1994)<sup>8</sup>, *La división del trabajo social* avanza en la dirección que ya había presentado su autor en 1887: articular la dimensión económica de las transformaciones económicas vividas en los países europeos de los siglos precedentes con su aspecto “moral”, y proporcionar en consecuencia una explicación histórica de dicha transición. La evolución de la moral no resulta de “descubrimientos filosóficos” ni de un metafísico “progreso espontáneo”, sino que se encuentra determinada por los “cambios en la estructura de las sociedades” que la vuelven *necesaria* (Durkheim 1967: 33-34).

Las pretensiones normativas con las que Durkheim dota a la ciencia sociológica descansan en la naturaleza *histórica* que le otorga tanto a su objeto: la posibilidad —y necesidad— de incidir sobre la esfera volitiva de los seres humanos para intervenir sobre la dirección de sus deseos proviene del hecho de que las transformaciones del conjunto que éstos forman están escindidas en dos dimensiones yuxtapuestas pero distinguibles: la del “medio social” y la de las *representaciones* que se hacen los hombres acerca de su vida en él. Si la sociología tiene una función “práctica” que justifique su existencia, ella se fundamenta en esta cesura entre ambos carriles por los que circula la vida social: la supervivencia de un conjunto de valores y normas correspondientes a etapas pretéritas de la estructura social tiene efectos lesivos sobre la vida de los hombres en sociedad, en la medida en que implican su inevitable frustración por la imposibilidad de satisfacer deseos inadecuados para la nueva “morfología social”. La pregunta que viene a responder la obra (“¿es nuestro deber llegar a constituir un ser acabado y completo... o por el contrario, limitarnos a formar la parte de un todo?”) sólo puede tener lugar a partir de este desacople, que explica la persistencia de la primera de las alternativas, correspondiente a un mundo ya extinguido.<sup>9</sup>

Frente a esta persistencia del pasado en el presente, el enfoque sociológico busca poner en sintonía la temporalidad estructural del “medio social” con la más morosa de nuestros hábitos mentales, verdadero objeto de las preocupaciones durkheimianas. Toda la explicación ensayada en el libro II de *La división del trabajo...* apunta a mostrar que el ritmo de las modificaciones de la estructura social, si bien es resultado de la acción de los hombres que la conforman, no lo es de su voluntad; por el contrario, ésta debe aceptar su inevitable adaptación a las mismas. Los factores que expli-

can estos cambios sonaron peligrosamente “materialistas” a oídos del jurado, con sus metáforas tomadas del mundo de la física (volumen y densidad social, compartimentación de los segmentos) y la biología (alvéolos y órganos sociales, adaptación al entorno), por más que el precavido testista haya puesto recaudos en señalar su distancia con la aplicación mecánica de los principios del biologicismo darwinista, incluyendo pasajes donde rendía tributo al espiritualismo de buena parte de sus interlocutores<sup>10</sup>. La sujeción de las transformaciones del conjunto humano a una lógica histórica que se les imponía a sus propios actores (en línea con su afirmación, pocos años antes, del volumen y la densidad sociales como “factores dominantes de la historia”; Durkheim, 1888b: 259) parecía a buena parte de sus lectores pecar de un determinismo que menoscababa la libertad creadora del ser humano (Didry, 2015).

El artículo “*Las reglas del método sociológico*” constituía una formalización del modelo utilizado en *La división del trabajo...* así como un provocativo manifiesto sobre los fundamentos de la disciplina de la cual su trabajo anterior era ejemplo de aplicación. En su preocupación por señalar los rasgos que debía conservar la sociología para poder aspirar a su cientificidad, Durkheim ponía en evidencia la manera en la que su enfoque suponía una temporalidad específica en la que se fundaba tal aspiración. Efectivamente, el propio concepto “hecho social” remite, en la caracterización de su autor, a una entidad colocada en un plano temporal “por encima” del de la acontecimentalidad de los fenómenos que se ubican en el nivel de las acciones individuales, y de la cual cada una de ellas es, precisamente su puesta en acto. Resulta significativo que Durkheim elija presentarles a sus lectores su objeto comenzando su frase con el adverbio temporal “cuando” que modula la acción del sujeto individual, a la que contrapone la anterioridad de la existencia de aquello que condiciona tales “modos de hacer”:

“Quand je m'acquitte de ma tâche de frère, d'époux ou de citoyen... je remplis des devoirs qui sont définis en dehors de moi et de mes actes, dans le droit et dans les mœurs... les croyances et les pratiques de sa vie religieuse, le fidèle les a trouvées toutes faites en naissant... elles existaient avant lui... en dehors de lui “ (Durkheim, 1919: 6).

Esta precedencia de las normas sociales respecto a los individuos que las actúan habilita la equiparación entre la polaridad Individuo-Sociedad y la que contrapone el Acontecimiento al Hecho Social; aun cuando la formulación tardará casi 20 años en aparecer formalizada, la noción del “tiempo social” ya está implícita en estas primeras líneas de

<sup>8</sup> En la “Introducción” a la edición original de *La división del trabajo...* Durkheim había incorporado extensos pasajes en los que retomaba la argumentación del artículo de 1887, que desaparecieron en la versión de 1900 para abreviar el texto.

<sup>9</sup> “...las condiciones [del estado de salud moral] cambian porque las sociedades se transforman... [debemos] determinarlo nuevamente en función de los cambios que se realizan en el medio... Si sabemos en qué sentido evoluciona el derecho de propiedad... podemos prever [nuevas modificaciones] y... quererlas por anticipado”, Durkheim 1967: 41.

<sup>10</sup> Por ejemplo, en las pp. 355 y 368, cuando habla de la “espiritualización” de la vida colectiva.



*Las reglas...* Más todavía cuando en los últimos párrafos del mismo capítulo se presenta un esbozo de tipología de los “hechos sociales” escalonados de acuerdo a su grado de “cristalización”, es decir, su mayor o menor espesor temporal: en un extremo, las “corrientes libres de la vida social” (ejemplificadas por los movimientos de apasionamiento colectivo a los que se puede ver arrastrado un legislador en una asamblea, pasajeros por definición, pero no menos “sociales”); más adelante las “creencias y prácticas constituidas” que han logrado un mayor grado de estabilización al codificarse como reglas o códigos establecidos; finalmente, las “formas de ser” colectivas, ubicadas en el tope de la escala por la menor plasticidad que admiten (tipos de vivienda, redes de comunicación) (Durkheim, 1919: 29). Si aquí Durkheim parece retomar la metáfora fluvial de la reseña de 1887, señalando que las vías de comunicación son “el cauce que se ha abierto a sí misma... la corriente regular de los intercambios”, en el capítulo siguiente esta impresión se reafirma al presentarse como criterio para poder observar al hecho social su separación de sus “manifestaciones individuales”, formulación que remite al mismo principio temporal de la mayor *consolidación* de lo social, garantía para lograr “establecer los primeros cimientos de la ciencia sobre un terreno firme” en lugar de la “arena movediza” de la siempre móvil dimensión acontecimental.<sup>11</sup>

Esta localización de los fenómenos colectivos en un nivel de cristalización del flujo temporal que los hace trascender a sus proyecciones es correlativa a la ubicación que Durkheim le asigna a la sociología en relación a las disciplinas a las que viene a reclamar reconocimiento: equidistante del “realismo extremo” de los filósofos, para quienes la única realidad es la de la eternidad de la “naturaleza humana”, como del exacerbado “nominalismo” de los historiadores, quienes sólo conciben al flujo temporal como sucesión de “acontecimientos encadenados” e irrepetibles, la sociología encuentra la autonomía de su objeto en la especificidad de su temporalidad. Ni la inmovilidad atemporal del “Hombre” filosófico, ni la fugacidad intermitente de los hechos históricos: sólo los fenómenos sociales tienen el espesor temporal adecuado para garantizar la cientificidad de su estudio. Finalmente, la última sección de la obra en evidenciar la imbricación entre sociología e historia que propone el método durkheimiano es la formalización del principio ya aplicado en *La división del trabajo social*: el criterio de demarcación entre la normalidad y la “patología” del hecho social. Si contra la equiparación de “normalidad” a “utilidad” Durkheim remite a la mera generalidad de los fenómenos en relación a su “tipo medio”, se preocupa enseguida por señalar que existen situaciones en las que

tal criterio no puede adoptarse: se trata de los “períodos de transición”, en los que una nueva especie social “está evolucionando sin haberse fijado todavía en una forma nueva”. Aquí el único método válido para determinar la normalidad de un hecho social es detectar si sigue estando en sintonía con las “condiciones de existencia” que le dieron origen.

El tema tendrá una derivación que le traerá no pocas polémicas a Durkheim, la tesis de la “normalidad” (y hasta utilidad) del crimen, corolario de una noción que ya había destacado en sus reseñas a los autores alemanes: la del carácter histórico (y por lo tanto, relativo) de la moral. El ejemplo de Sócrates con el que elige ilustrar esta idea es gráfico acerca de esta historicidad del crimen y su relación con las transformaciones “estructurales” del conjunto: aun cuando de acuerdo al derecho ateniense Sócrates “era un criminal”, su falta (“la independencia de su pensamiento”) correspondía en rigor a una “necesidad” del conjunto, expresando la desactualización de “las tradiciones de las que habían vivido hasta entonces” en relación con “sus condiciones de existencia” (Durkheim, 1919:65).

## EL MODELO CRISTALIZADO: LA CONCEPTUALIZACIÓN DEL “TIEMPO SOCIAL”

El lugar creciente de los aspectos de la vida colectiva comprendidos en el prisma de la religión, así como la correlativa dilatación de la dimensión “representacional” en el tratamiento de los fenómenos sociales describe una curva significativa en la temática de la producción durkheimiana posterior al cambio de siglo. Entre las preocupaciones centrales de este tramo de su producción, un lugar relevante le corresponde al análisis de las formas colectivas de conocimiento, tema que abordará desde la perspectiva genética propuesta en *Las reglas...* buscando captar sus formas “primitivas” en un enfoque tributario de los trabajos etnográficos y antropológicos sobre las culturas extra-europeas que ocuparon un lugar creciente entre sus lecturas, como lo prueban las recensiones publicadas tanto por él como por su equipo en *l'Année sociologique* (Durkheim, 1980)<sup>12</sup>. Esta deriva conducirá a Durkheim a una discusión abierta con la filosofía kantiana (en su vertiente renouvieriana) centrada en el problema de las categorías del conocimiento; por esta vía llega a la formalización del concepto “tiempo social”, punto de cierre del recorrido propuesto en este trabajo.

Sin embargo, tal evolución de sus preocupaciones no supuso un abandono de sus inquietudes anteriores; prueba de ello lo constituye el hecho de que hacia los mismos años en los que anticipaba la problemática que una década después

<sup>11</sup> En la versión original del texto se leía: “...par un côté où ils présentent un degré suffisant de consolidation”, lo que fue modificado en el libro como “...par un côté où ils se présentent isolés de leurs manifestations individuelles”; Durkheim 1894: 497.

<sup>12</sup> Además del propio Durkheim, los colaboradores de *l'Année* más afines a la temática mágico-religiosa fueron Marcel Mauss y Henri Hubert. Sobre las tensiones entre la manera de tematizar el objeto “religión” en los tres autores, cf. Belier 1995.



anudaría la interrogación acerca de las religiones “primitivas” con la cuestión del origen de las categorías del entendimiento (su artículo conjunto con Mauss sobre las “formas de clasificación”; Durkheim y Mauss, 1903), Durkheim dictaba su curso sobre “La evolución de las ideas pedagógicas en Francia”. Allí, el autor de *del Suicidio* afirmaba que el funcionamiento de las instituciones pedagógicas sólo puede ser aprehendido cuando se las ve “actuando en el tiempo”, y su presente sólo es asimilado cuando se lo logra conectar “a la serie histórica de la que es parte”, partiendo de su “germen inicial”, siguiendo el método genético propuesto en *Las reglas...* Así, a la hora de comprender las transformaciones históricas acudiría nuevamente al factor temporal: las universidades, por ejemplo, no pueden pensarse como “resultado imprevisto de accidentes históricos o particularidades contingentes”, sino por el hecho de que respondían a las “aspiraciones” de la época. Del mismo modo, la “complejidad” temporal se expresa aquí en el principio de la presencia viva de elementos del pasado como factores activos en la vida de los hombres, adquiriendo la forma de una verdadera *duplicitad* de la existencia humana.<sup>13</sup>

Llegamos así a *Las formas elementales de la vida religiosa*, el texto más ambicioso de Durkheim, notorio por los diversos frentes en los que elige batirse: la filosofía kantiana del conocimiento, la antropología de la religión y el totemismo de James Frazer, la noción de mentalidad “primitiva” de Lucien Lévy-Bruhl. En este artículo pondremos el acento sólo en los dos ejes que ordenan nuestra lectura: la naturaleza del tiempo y la función de la historia en su epistemología. En cuanto al primero de ellos, será en este libro donde adquiera su forma más reconocible, siendo objeto de una formalización que finalmente otorga categoría conceptual a la noción de *tiempo social*, es decir, la temporalidad propia del conjunto social, cuyos ritmos, velocidades, aceleraciones y escansiones son determinadas por el funcionamiento del conjunto, y que por la misma razón se les impone y trasciende a los miembros individuales o colectivos del mismo. La heterogeneidad entre la noción de tiempo como categoría y la del tiempo como experiencia individual y cotidiana del sujeto —crítica no tan velada a los aportes de Henri Bergson— requiere del pasaje por la distinción sobre la que se asienta su argumento principal: la que se establece entre las nociones “incomparables” de lo Profano y lo Sagrado. Si “el tiempo que transcurre sin término está hecho de momentos idénticos a los vividos” por el sujeto individual, si la duración (y la extensión) se repiten “indefinidamente”, en ella no tiene cabida la impresión de

sobrecogimiento y empequeñecimiento ante algo superior y extra-ordinario que Durkheim ha encontrado como elemento “primitivo” de toda la vida religiosa; por el contrario, es sólo en contacto con una realidad ajena tanto al mundo humano individual como al físico que el hombre puede encontrarse con algo que lo supera y trasciende radicalmente. La religión (el totemismo, en su forma más primigenia) está así en la base de la idea del tiempo como algo “social”; sus fiestas y ceremonias rituales son el modo en que el individuo puede asimilarlo e incorporarlo, internalizándolo:

“[El tiempo] es un marco abstracto e impersonal que envuelve no sólo nuestra existencia individual, sino la de la humanidad... un marco ilimitado donde toda la duración se extiende... y donde todos los acontecimientos posibles pueden situarse en relación con puntos de referencia fijos... Las divisiones en días, semanas, meses, años... corresponden a la periodicidad de los ritos, fiestas y ceremonias públicas. Un calendario expresa el ritmo de la actividad colectiva al mismo tiempo que tiene por función asegurar su regularidad. [n. Aquí se ve toda la diferencia que hay entre el complejo de imágenes y sensaciones que sirve para orientarnos en el transcurso de algo, y la categoría de tiempo. Las primeras son el resumen de experiencias individuales, tan solo válidas para el individuo que las ha elaborado. Por el contrario, la categoría de tiempo expresa algo común al grupo, el tiempo social, por decirlo de alguna manera. Es por sí misma una institución social...].” (Durkheim, 1968: 15-16, 23).

Esta noción de “tiempo social” es central en la discusión durkheimiana sobre las categorías del entendimiento: afirmar el origen social del tiempo —como el del espacio, la causalidad— le permite a Durkheim postular su enfoque sociogenético como superador del apriorismo kantiano así como del empirismo individualista. Al hacerlo, buscaba responder desde la ciencia (es decir, empíricamente) un problema eminentemente filosófico, mostrando en un mismo movimiento tanto la legitimidad como la superioridad de la sociología respecto al tronco del que se debía desprender. Al mismo tiempo, otorgarles un fundamento *social* a las categorías elementales de la razón permitía descentrar al individuo como único sujeto racional y derrumbar así la noción de una irracionalidad ingénita al colectivo humano; por el contrario, lejos de ser un ente “ilógico, incoherente y fantástico”, la conciencia colectiva es la sede de “la forma más alta de vida psíquica”, siendo una “conciencia de conciencias”.

Ahora bien: adscribir el tiempo al terreno de las categorías kantianas, como hace Durkheim, supone ya de por sí una particular lectura de la filosofía crítica, ya que en la obra del propio Kant el Tiempo (y el Espacio) no era considerado una “categoría”, sino una “forma pura de la intuición sensible...”, “representación necesaria en la base de todas las intuiciones”, y por lo tanto, *a priori* por excelencia

**13** “...en chacun de nous... il y a de l'homme d'hier [qui] est prédominant en nous, puisque le présent n'est que bien peu de chose comparé à ce long passé au cours duquel nous nous sommes formés et d'où nous résultons... cet homme du passé, nous ne le sentons pas... il forme la partie inconsciente de nous-mêmes...”; Durkheim 1938:15-16.

de todo lo representable por la razón.<sup>14</sup> Su rebajamiento al plano categorial evidencia que la recepción de Kant por parte de Durkheim está filtrada por la lectura que de él se hiciera en la tradición ecléctica francesa, renuente a aceptar la distinción kantiana entre “categorías” y “formas de intuición” (Schmaus 2003; 2004). La “sociologización” durkheimiana de las categorías kantianas necesitó previamente de su “psicologización” por parte de una cadena de nombres como Victor Cousin, Paul Janet, Maine de Biran, y el propio Renouvier (Schmaus, 2003; Brooks III, 1998); la operación de Durkheim reconoce en estos eslabones tanto antecedentes como contrincantes contra los cuales edifica su tesis de la sociedad y sus representaciones como reemplazo de lo que en dichos autores era la conciencia individual. El tema no es menor, ya que ilumina acerca del sentido que tiene el término “categoría” en la crítica que propone en *Las formas...*: hacia el final del artículo de 1909, Durkheim distinguía su concepto de categoría del uso que le daban “los más recientes discípulos de Kant” (en los que se adivinan a Charles Renouvier y su discípulo y sistematizador, Octave Hamelin),<sup>15</sup> para quienes las categorías “preformaban lo real”, siendo “la ley natural del pensamiento”, mientras que para Durkheim las categorías “resumen” la realidad<sup>16</sup>.

Tocamos aquí un punto crucial tanto del argumento de la obra como de nuestro trabajo: considerar a las categorías (y fundamentalmente al tiempo) como “productos del arte humano” es señalar, con otras palabras, su carácter *histórico*.<sup>17</sup> La crítica de Durkheim al innatismo de la filosofía crítica se encadena con la ya referida negativa a la idea de una razón “inherente a la naturaleza de la inteligencia humana”: las categorías son *construidas* por el conjunto *a lo largo del tiempo*, resultan de una acción colectiva, son “instrumentos de pensamiento” forjados por los grupos humanos, sedimentados “a lo largo de los siglos”; expresan una “evolución lógica” y equivalen a la “condensación de la civilización”, son la “expresión sintética del espíritu humano”<sup>18</sup>. Aunque Durkheim no le reconoce

primacía alguna a la categoría “tiempo” en relación al resto —ese lugar le corresponde a la de “totalidad”, “forma abstracta del concepto de sociedad” que ocupa así el lugar formal del Universal del que depende toda operación cognoscitiva—, equiparándola en este sentido al Espacio, nos parece clara su radical diferencia con éste: en tanto las categorías resultan de la práctica acumulada, son el producto de la acumulación de experiencias a lo largo del tiempo.

## APORÍAS: UNIVERSALIDAD E HISTORICIDAD

Signo de cierta circularidad argumentativa que tantos críticos objetaron en *Las formas...* (Schmaus 1998; Pickering, 1993), la temporalidad parece ser en Durkheim tanto principio explicativo de lo social como resultado de su mismo funcionamiento. En cierto sentido, esto coincide con su afirmación acerca del doble carácter “social” de las categorías: por su origen y por su contenido. Historicidad y temporalidad van así de la mano como principios explicativos fundamentales de la existencia colectiva. Sin embargo, la historicidad de esos “marcos que delimitan el pensamiento” encuentra un límite en el anti-historicismo con el que se enfatiza su carácter “universal”: mientras otras nociones, “contingentes y móviles”, pueden eventualmente “faltarle a un hombre o a una sociedad”, las categorías son “inseparables del funcionamiento normal del espíritu” (Durkheim, 1968: 15).

Este énfasis en la universalidad del “esqueleto de la inteligencia” es solidario de la propuesta con la que se cierra *Las formas...* de fundar en la sociología una nueva “ciencia del hombre”, y a su vez inseparable de la polémica que atraviesa la obra con las tesis de Lévy-Bruhl acerca del carácter “pre-lógico” de pensamiento de los pueblos “inferiores” (Merllié, 2012). El acento puesto en la continuidad profunda entre el pensamiento primitivo y el de las sociedades modernas apunta contra la insistencia con la que su amigo y colaborador defiende la ruptura entre ambos modos de funcionamiento de las facultades intelectivas. La yuxtaposición entre la universalidad y la historicidad del aparato categorial, que lo hacía tanto producto de condiciones de vida específicas del colectivo social como rasgo común al género humano, reproduce en este terreno la apuesta durkheimiana por la sociología como espacio de resolución de las contradicciones entre el “nominalismo de los historiadores” y el “realismo de los filósofos” (Durkheim, 1969:69-70) reactualizada con el mismo ánimo sincrético en torno a la oposición empirismo-apriorismo.

Tal resolución no pareció convencer a muchos de los tempranos lectores de la obra, en particular a los filósofos, cuya recepción de *Las formas...* fue por lo menos problemática (pero tampoco a muchos antropólogos y etnógrafos;

---

**14** “El tiempo no es un concepto empírico... es pues dado a priori. En él tan sólo es posible toda la realidad humana”; Kant 1928, “Segunda sección de la estética trascendental. Del tiempo”.

**15** En la nota al pie aclaratoria acerca de la inclusión de tiempo y espacio en el conjunto de categorías Durkheim remite explícitamente al *Essai sur les éléments principaux de la représentation* de Hamelin; Durkheim 1968: 8.

**16** “Pour ces philosophes... les catégories préforment le réel, alors que, pour nous, elles le résument. Suivant eux, elles sont la loi naturelle de la pensée; pour nous, elles sont un produit de l’art humain. Mais, d’un point de vue comme de l’autre, elles expriment synthétiquement la pensée et la réalité”. Durkheim 1909: 757.

**17** “Para comprender de qué están hechas estas concepciones... no alcanza con interrogar a nuestra conciencia, hay que mirar afuera de nosotros, hay que observar la historia”. Durkheim 1968: 22. Cf. Stedman Jones (2001, 2012), que adscribe esta historización del aparato categorial a la influencia de Renouvier.

**18** “...les catégories... dominent la pensée parce-que elles la résument; toute la civilisation y est condensée. Si l’esprit humaine est une expression

synthétique du monde, le système des catégories est une expression synthétique de l’esprit humain”, Durkheim 1909: 757.

Lukes, 1984); más allá de otro tipo de críticas, muchas lecturas tendieron a marcar que el planteo del autor caía, o bien en una “dualidad” irresoluble, o bien en la presencia meramente retórica de uno de los dos polos en tensión.<sup>19</sup> En lo que hace a la historia, una reseña hacía notar que aparecía reducida a “continua derivación”, mero desarrollo sin “viraje” alguno.<sup>20</sup> El diagnóstico tenía asidero: la idea de “evolución lógica” no parece admitir las marchas y contramarchas de todo proceso real de cambios históricos, así como el referido énfasis en la continuidad entre distintas “mentalidades” implicaba su deshistorización. Sin embargo, más allá de que el análisis del sistema simbólico de las tribus australianas remite a una perspectiva claramente antropológico-etnográfica, hacia el final de la obra Durkheim ofrece una deriva de relevante aplicación al terreno histórico:

“...en la actualidad nos resulta... difícil imaginar en qué podrán consistir esas fiestas y ceremonias del porvenir... porque atravesamos una fase de transición y mediocridad moral. Las grandes cosas del pasado... no levantan en nosotros el mismo ardor [que en nuestros padres], ya porque son de uso común... ya porque han dejado de responder a nuestras aspiraciones actuales... Llegará un día en que nuestras sociedades volverán a conocer horas de efervescencia creadora en cuyo curso surgirán nuevos ideales... que servirán... de guía a la humanidad...” (Durkheim, 1968:421).

Aunque ya marginalmente presente en trabajos anteriores (Nocera 2009), este sentido del concepto de “efervescencia colectiva” entendido como momento de “estrechamiento de los lazos sociales” —y por lo tanto de transformación de la vida del conjunto— es característico de los trabajos de corte antropológico y etnográfico que ocupaban cada vez más la atención de Durkheim (Morphy, 1998)<sup>21</sup>. Lo significativo para nosotros es su traslado al terreno *histórico*, donde proporciona un criterio de explicación de los cambios estructurales que parece completar la curva que lo alejó del modelo “morfológico” de *La división del trabajo social*. Ahora es en la creación de “ideales” donde radica la clave de la transformación de la vida colectiva, más que en las modificaciones en las “condiciones de vida” debidas a la evolución del “medio social interno”. Un temprano ejemplo en este sentido apareció en una reseña publicada en 1905 a un trabajo de corte histórico (significativamente sobre la Revolución Francesa),

donde defendía a Rousseau de la acusación de haber inspirado un retroceso en el avance de la “secularización”:

“[les aspirations religieuses] sont nées de la Révolution elle-même, et non des théories du Vicaire savoyard. L'effervescence, l'enthousiasme collectif qui caractérisent cette époque créatrice devaient nécessairement, en raison de leur intensité même, prendre un caractère religieux. Il y a eu la... [une] conséquence naturelle d'un état social donné, et dont Rousseau est innocent” (Durkheim, 1905: 382).<sup>22</sup>

Este sentido de “efervescencia” figura asimismo en el curso dictado hacia esos mismos años (1904-05) sobre *La evolución de las doctrinas pedagógicas...*, en el que se la identifica con los momentos de “renacimiento” de ideales y valores.<sup>23</sup> Pero será en una ponencia presentada poco antes de la publicación de *Las formas...* en el Congreso Internacional de Filosofía de Bolonia de 1911 cuando esta idea aparezca con más nitidez: los períodos de innovación —entre los que contaba, además de los momentos de renovación religiosa como la Reforma, a la época revolucionaria y a “las grandes agitaciones socialistas del siglo XIX”— se daban cuando “los hombres son movidos a acercarse más íntimamente”, cuando la vida “más alta” de la esfera de los “ideales” era vivida entonces con mayor “intensidad”, produciendo en los hombres la impresión de que eran inminentes los tiempos en los que “el reino de Dios se realizaría en la tierra” (Durkheim, 1911: 448). El antimaterialismo que subyace a esta remisión de los grandes momentos de cambios de la historia al terreno de la modificación de los valores que mueven a los hombres es solidario de la declarada intención de “hacer de la religión, y no ya de la economía, la matriz de los hechos sociales” como forma de enfrentar al materialismo histórico “grosero y vulgar”, del que busca distinguirse en varios pasajes de *Las formas...*<sup>24</sup>

## SÍNTESIS: RASGOS CENTRALES DEL TIEMPO DURKHEIMIANO

Como vemos, la interpretación durkheimiana del tiempo lo entiende como ente complejo, internamente múltiple, compuesto por distintos niveles que se mueven a un ritmo relativamente autónomo. Dicha complejidad se expresa en varios sentidos: coexistencia del presente con elementos legados del pasado que, dotados de una mayor consistencia

<sup>19</sup> Véase el debate en la Société de Philosophie en 1913, incluido en Durkheim: “Le problème religieux et la dualité de la nature humaine” (1913, reeditado en Durkheim 1975). Cf. Soulié 2012; Paoletti 2012.

<sup>20</sup> “... il ne voit dans l'histoire humaine qu'une continuelle dérivation, un déroulement sans aucun revirement véritable”, Belot 1913.

<sup>21</sup> Por otro lado, Allen (1998) apunta al uso dado por Mauss de “efervescencia” en su trabajo “Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. Essai de morphologie sociale” (*l'Année sociologique* 9, 1906: 38-132).

<sup>22</sup> Durkheim 1905. Cf. Watts Miller 2006.

<sup>23</sup> “C'est au Xle siècle que se produisirent ces grands changements. A ce moment, tous les historiens signalent une véritable effervescence mentale dans tous les peuples européens. C'est une seconde Renaissance qui se produit...”, Durkheim 1938: 84.

<sup>24</sup> Cf. la carta de Durkheim a Marcel Mauss, junio de 1897, en Durkheim 1998: 71.

y espesor, continúan operando sobre él; gradación de distintos estratos de acuerdo con la mayor o menor densidad temporal de los mismos (sustratos morfológicos, “corrientes de opinión”, etc.); distintas velocidades de transformación de estas múltiples “capas” temporales, producto de tales diferencias de cristalización, que permiten la subsistencia inercial de algunas y su eventual desacople con las otras; grado de coerción del que están dotadas ciertas instancias de la vida colectiva (normas, costumbres, hábitos) por su misma anterioridad respecto de los individuos que las actúan; distancia entre la temporalidad observable (pero fugaz e inestable) a nivel acontecimental y la más sólida y duradera (aunque fuera del alcance de la observación directa) de sus “condiciones de existencia”.

Tal heterogeneidad reproduce a nivel temporal la distinción básica que estructura toda la sociología de Durkheim entre los polos “sociedad” e “individuo”: la exterioridad y coercitividad de los “hechos sociales” respecto de los individuos sobre los que se ejercen supone la anterioridad de su existencia (es decir, su mayor densidad). La reducción de los acontecimientos históricos a meros efectos de superficie de “causas profundas” que remiten a movimientos evolutivos de ritmo largo es en este sentido homóloga a la subordinación que ejercen los hechos sociales sobre sus “manifestaciones individuales”. El tiempo durkheimiano está así dotado de multiplicidad interna, es un conjunto de relaciones antes que una identidad invariante en sí misma. Un tiempo *estructural* antes que “sustantivo” (Pomian, 1976: 212).

Esta separación del tiempo en estratos internos de diverso grado de cristalización y ritmo de evolución supone su continuidad y su carácter acumulativo. Durkheim le concede un lugar de relevancia a la “cristalización” de los fenómenos en función de la reiteración de sus instancias: la mera repetición continua de una serie de actos lleva a su estabilización, consolidación y reproducción automática. Para que la acumulación del tiempo pueda generar estos efectos de sedimentación es fundamental su continuidad. Rasgo inherente a la propia definición del conjunto, condición de desarrollo del principio organizador de sus formas más desarrolladas, la división del trabajo, atributo necesario para su funcionamiento “normal”, requisito de la evolución histórica de los distintos “tipos sociales”, la continuidad ocupa un lugar central en la conceptualización que propone Durkheim de la sociedad. Implica una idea de temporalidad conexa, articulada, carente de saltos, de cambios lentos antes que abruptos, que soporte una secuencia propiamente histórica, en la cual “la vida social” pueda ser vista como “sucesión ininterrumpida de transformaciones paralelas a otras transformaciones en las condiciones de la existencia colectiva”. Como le objetara su más célebre contradictor, su mirada es más “neptuniana” que “vulcánica”, más atenta a los efectos de largo plazo que produce la erosión duradera del agua que a las abruptas e imprevistas erupciones ígneas (Tarde, 1893: 625-626).

Continuidad en el tiempo, articulación de distintas modificaciones en el funcionamiento del conjunto y acumulación progresiva de sus resultados, definen así los rasgos de una temporalidad que pueda servir como soporte del análisis científico de lo social. En este sentido el “tiempo social” es convergente con el tiempo “histórico”, Los rasgos de los que está dotada la temporalidad en Durkheim le permiten sostener tal convergencia: su continuidad, su carácter acumulativo; su evolución lenta, gradualista; su distancia con toda forma “natural” o “cósmica”, resaltando por el contrario su carácter construido por el conjunto humano; su diversidad interna en términos de capas o estratos con una cierta autonomía relativa. Todo ello coincidía con la pretensión de la historia de dotarse de los atributos que le permitían considerar al conocimiento adquirido como “científico”, antes que como meramente narrativo. El tiempo “social” en Durkheim es entonces al mismo tiempo una pluralidad de temporalidades cuya diversidad (y el carácter siempre inacabado de tal coordinación) se expresa en la posibilidad de desacoples entre sus diferentes ritmos de modificación, clave de situaciones “patológicas” correspondientes a sociedades situadas en “períodos de transición”, en los que la evolución de la “especie” no es aún “integral”.

El tiempo de las sociedades está entonces sometido tanto a una proyección evolutiva que lo empuja hacia adelante siguiendo un esquema que va de lo simple a lo complejo como a la acción organizadora e integradora de la diversidad de planos que contiene en su interior. Sea ubicando tales condiciones en la dimensión estrictamente “morfológica” del “sustrato social” o reconociéndole un papel más activo a la esfera de las “representaciones” —como ocurre con los estados de “efervescencia colectiva”—, la acción transformadora del tiempo está regida por una serie de determinaciones que lo distinguen del “tiempo natural”. En Durkheim el tiempo, por el hecho de ser *social*, es entonces un tiempo *histórico* (Koselleck, 1993: 130).

## DURKHEIM, EL TIEMPO Y LOS HISTORIADORES

Una vez sintetizadas sus características y señaladas las afinidades con el tiempo histórico, resulta interesante considerar las convergencias entre el tiempo durkheimiano y las transformaciones que simultáneamente tenían lugar en el seno de la propia disciplina histórica.<sup>25</sup> Efectivamente, entre fines del XIX y comienzos del XX se hallaban en pugna dos lecturas opuestas acerca de qué quería decir el término “ciencia” al aplicarse al conocimiento histórico: una de ellas, bajo la referencia a las “leyes generales”, explicaría los hechos por su remisión al universal, mientras que la otra, enfo-

---

<sup>25</sup> Sobre la reformulación que atravesaba para ese período la disciplina histórica, cf. Carbonell 1976; Leroux 1998; Den Boer 2015; Noronha-Di-Vanna 2010.



cada en la singularidad de cada encadenamiento en relación con sus precedentes, lo haría por el ángulo de su individualidad (Bouglé, 1901). Cada uno de estos enfoques remitía a una temporalidad distinta, sintetizada por la oposición entre “instituciones” y “acontecimientos” (Lacombe, 1894:9) o por la distinción entre el modo “sucesivo” o “coexistente” de aprehender los hechos (Xénopol, 1899:12). Como es conocido, será la primera de estas opciones la que tendrá una deriva más fructífera en el mundo intelectual y (sobre todo académico) francés.

De este modo, la perspectiva durkheimiana suponía un modo de entender la temporalidad afín a la renovación que experimentaban los estudios históricos franceses, lo cual explica en buena medida la relevancia de su sociología en dichos debates (Rhodes, 1974). La necesidad de superar el tiempo “simple” de los acontecimientos por una temporalidad compleja que combine planos de diferente ritmo de transformación informará tanto el “tiempo social” durkheimiano como a la redefinición de la historia reclamada por varios autores. Resulta significativo que cuando Gabriel Tarde esboce una respuesta (finalmente abortada) al *Suicidio* —la obra donde más críticas recibiera de su rival— se refiriera ácidamente a la “mala acogida dispensada por los historiadores” a una sociología que reducía los logros de “los más grandes actores del mundo” a meros “accidentes sin importancia” (Tarde, 2000: 247). Al hacerlo, Tarde se colocaba en el campo historiográfico más cerca de quienes entendían la historia como estudio de aquello que “no existe más que una sola vez”.<sup>26</sup> La temporalidad tardeana (sobre la que aquí no podemos extendernos), más afín a la “sucesión” que a la “coexistencia”, resultaba así menos apta que la durkheimiana para sostener el modelo de disciplina que terminará estableciéndose en la comunidad de historiadores luego del cambio de siglo. Podríamos preguntarnos si estas diferencias jugaron su papel en la fortuna relativa de ambos polemistas, pero eso sería tema para otro trabajo.<sup>27</sup>



---

<sup>26</sup> “L’histoire... n’est pas la connaissance abstraite des rapports généraux entre les faits... [mais] une étude explicative de la réalité; or la réalité n’a existé qu’une seule fois”; Langlois y Seignobos 1899: 212 (cursivas del autor).

<sup>27</sup> Remitimos a Szabón 2019.

## BIBLIOGRAFÍA

- Allen, N.J. (1998). "Effervescence and the origins of human society". *En Allen, Pickering y Watts Miller* (1998), pp. 149-161.
- Allen, N.J., W.S.F. Pickering y W. Watts Miller (1998). *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*. Nueva York: Routledge.
- Alun Jones, Robert (1994). "The Positive Science of Ethics in France: German Influences on De la division du travail social", *Sociological Forum* 9:1, pp. 37-57.
- Belier, Wouter W. (1995). "Religion and magic: Durkheim and the Année sociologique group", *Method & Theory in the Study of Religion* 7:2, pp. 163-184.
- Belot, Gustave (1913). "Une théorie nouvelle de la religion", *La revue philosophique* 75, pp. 329-379.
- Bouglé, Céléstin (1901). "Récension à Revue de synthèse historique, 1900-1901", *Année Sociologique* 5, pp. 138-140.
- Brooks III, John (1998). *The Eclectic Legacy: Academic Philosophy and the Human Sciences in Nineteenth-Century France*. Newark: University of Delaware Press.
- Carbonell, Charles-Olivier (1976). *Histoire et historiens: une mutation idéologique des historiens français, 1865-1885*. Tolosa : Privat.
- Den Boer, Pim (2015). *Une histoire des historiens français*. Paris: Vendémiaire.
- Didry, Claude (2015). "Durkheim et le collectivisme. Retour sur la réception politico-juridique de la sociologie durkheimienne". *En Frédéric Audren y Mélanie Plouviez, Droit et Sociologie (1860-1939). Moment juridique de la sociologie ou moment sociologique du droit?* Recuperado de <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01207182>.
- Durkheim, Émile (1887). "La science positive de la morale en Allemagne", *Revue philosophique* 24, pp. 33-58, 113-142 y 275-284.
- \_\_\_\_\_ (1888a). "Cours de science sociale: leçon d'ouverture", *Revue internationale de l'enseignement* 15, pp. 23-48.
- \_\_\_\_\_ (1888b). "Introduction à la sociologie de la famille", *Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux*, pp. 257-281.
- \_\_\_\_\_ (1890). "Les principes de 1789 et la sociologie", *Revue internationale de l'enseignement*, 19, pp. 450-456.
- \_\_\_\_\_ (1894). "Les règles de la méthode sociologique", *Revue philosophique* 37-38, pp. 465-98, 577-607; 14-39 y 168-82.
- \_\_\_\_\_ (1905). "Récension a Pelisson, "La sécularisation de la morale au XVIII siècle", *l'Année sociologique* 8, pp. 381-382.
- \_\_\_\_\_ (1909). "Sociologie religieuse et théorie de la connaissance", *Revue de métaphysique et de morale* 17, pp. 733-758.
- \_\_\_\_\_ (1911). "Jugements de valeur et jugements de réalité", *Revue de métaphysique et de morale*, 19, pp. 437-53.
- \_\_\_\_\_ (1919). *Les règles de la méthode sociologique*, Paris: Alcan.
- \_\_\_\_\_ (1938). *L'évolution pédagogique en France*, vol. 1, Paris: Alcan.
- \_\_\_\_\_ (1967). *La división del trabajo social*, Buenos Aires: Schapire.
- \_\_\_\_\_ (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*: Buenos Aires: Schapire.
- \_\_\_\_\_ (1969). *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aire: Schapire.
- \_\_\_\_\_ (1975). *Textes 2. Religion, morale, anomie*. Paris: Minuit.
- \_\_\_\_\_ (1980) (Yash Nandan, comp.). *Contributions to L'Année Sociologique*. Nueva York: Free Press.
- \_\_\_\_\_ (1998) (P. Besnard y M. Fournier, comps.). *Lettres a Marcel Mauss*. Paris: Puf.
- \_\_\_\_\_ (2000). "Juicios de valor y juicios de realidad". *En Durkheim, Sociología y filosofía*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Durkheim, Émile y Marcel Mauss (1903). "De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives". *Année sociologique*, 6, pp. 1-72.
- Fournier, Marcel (2013). *Émile Durkheim. A Biography*. Cambridge-Malden: Polity Press.
- Hirsch, Thomas (2016). *Le temps des sociétés. D'Émile Durkheim à Marc Bloch*. Paris: EHESS.
- Kant, Immanuel (1928). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Suárez.
- Koselleck, Reinhart (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos histórico*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2001). *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2002). *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*, Stanford: Stanford UP.
- \_\_\_\_\_ (2010). *historia/Historia*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ (2013). *Sentido y repetición en la historia*. Buenos Aires: Hydra.
- Langlois, Charles-Victor y Charles Seignobos (1899). *Introduction aux études historiques*. Paris: Hachette.
- Lacombe, Paul (1894). *De l'histoire considérée comme une science*. Paris: Hachette.
- Leroux, Robert (1998). *Histoire et sociologie en France. De l'histoire science a la sociologie durkheimienne*. Paris: PUF.
- Loriga, Sabina (2016). "Préface" a Reinhart Koselleck, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*. Paris: EHESS.
- Lukes, Steven (1984). *Émile Durkheim. Su vida y su obra. Estudio histórico-crítico*, Madrid: Siglo XXI-CEIS.
- Mauss, Marcel (1906). "Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. Essai de morphologie sociale". *l'Année sociologique*, 9, pp. 38-132.

- Merllié, Dominique (2012). "Durkheim, Lévy-Bruhl et la 'pensée primitive': quel différend?". *L'Année sociologique*, 62, pp. 429-446.
- Morphy, Howard (1998). "Spencer and Gillen in Durkheim. The theoretical constructions of ethnography". En *Allen, Pickering y Watts Miller*, (1998), pp. 13-28.
- Nocera, Pablo (2009). "Los usos del concepto de efervescencia y la dinámica de las representaciones colectivas en la sociología durkheimiana". *Reis*, 127, pp. 93-119.
- Noronha-DiVanna, Isabel (2010). *Writing History in the Third Republic*. Cambridge: Cambridge UP.
- Olsen, Niklas (2012). *History in the Plural. An Introduction to the Work of Reinhart Koselleck*. Nueva York: Berghahn.
- Paoletti, Giovanni (2012). *Durkheim et la philosophie. Représentation, réalité et lien social*. París: Garnier.
- Pickering, W.S.F. (1993). "The Origins of Conceptual Thinking in Durkheim. Social or Religious?". En Stephen Turner (comp.). *Emile Durkheim. Sociologist and Moralist*. Nueva York: Routledge, pp. 51-68.
- Pomian, Krzysztof (1976). *L'ordre du temps*. París: Gallimard.
- Ramos Torre, Ramón (1989-1990). "El calendario sagrado: el problema del tiempo en la sociología durkheimiana". *Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 46-48-49.
- Ramos Torre, Ramón (1992). *Tiempo y sociedad*. Madrid: CIS.
- Rhodes, Robert C. /1974). "*The Revolution in French Historical Thought. Durkheim's Sociologism as a Major Factor in the Transition from Historicist Historiography to the Annales School: 1868-1945*". Tesis doctoral. Los Angeles: Universidad de California.
- Szabón, Daniel (2019). "*Tiempo, historia y sociología. El tiempo histórico en el debate entre Émile Durkheim y Gabriel Tarde*". Tesis de doctorado en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Schmaus, Warren (1998). "Durkheim on the Causes and Functions of the Categories". En Allen, Pickering y Watts Miller (1998), pp. 176-188.
- \_\_\_\_\_ (2003). "Kant's Reception in France: Theories of the Categories in Academic Philosophy, Psychology, and Social Science". *Perspectives on Science*, 11:1, pp. 3-34.
- \_\_\_\_\_ (2004). *Rethinking Durkheim and his Tradition*. Cambridge: Cambridge UP.
- Soulié, Stéphan (2012). "Le débat philosophique autour des Formes élémentaires (1912-1914)". *L'Année sociologique*, 62, pp. 447-463.
- Stedman Jones, Sue (2001). *Durkheim Reconsidered*. Cambridge: Polity.
- \_\_\_\_\_ (2012). "Forms of Thought and Forms of Society: Durkheim and the Question of the Categories". *L'Année sociologique*, 62:2, pp. 387-407.
- Tarde, Gabriel (1893). "Questions sociales". *Revue philosophique*, 35, pp. 618-638.
- \_\_\_\_\_ (2000). "Contre Durkheim à propos de son Suicide". En Massimo Borlandi y Mohamed Cherkaoui. *Le Suicide un siècle après Durkheim*. París: PUF, pp. 219-255
- Watts Miller, William (2006). "A Note on Durkheim's Creation of Les Formes Élémentaires". *Durkheimian Studies / Études Durkheimiennes*, 12, pp. 3-7.
- Xénopol, Alexandre D. (1899). *Les principes fondamentaux de l'histoire*. París: Leroux.

## **SOBRE EL AUTOR**

**Daniel Bernardo Szabón** (Buenos Aires, 1968). Profesor de Historia (UBA), Doctor en Historia (UBA), Magister en Ciencias Sociales con orientación en Sociología (FLACSO). Docente concursado en varias universidades nacionales (UBA, UNLP, UNAJ), ocupando cargos que van desde Profesor Asociado hasta Jefe de Trabajos Prácticos. Ha publicado diversos artículos sobre temáticas diversas, que van desde las vinculadas con la historia intelectual europea (particularmente la sociología francesa, tema sobre el que versa su tesis doctoral) o argentina (alrededor del vínculo entre la experiencia peronista y los intelectuales) hasta la historia social del deporte (en particular durante la década peronista). Participó de distintos congresos y encuentros académicos, tanto como expositor como en calidad de coordinador de mesas o comentarista de las mismas.







# HEGEMONÍA, DIALOGISMO Y RETÓRICA

**AUTOR**

**Javier Balsa**

Instituto de Economía y Sociedad en la Argentina  
Contemporánea de la Universidad Nacional de Quilmes, y CONICET.

**Cómo citar este artículo:**

Balsa, J. (2019). Hegemonía, dialogismo y retórica.  
*Revista Diferencias*, N° 9, pp. 33-44.

**Artículo**

Recibido 25/11/2019  
Aprobado 09/12/2019

## RESUMEN

En este artículo se considera a la hegemonía como un tipo de dominación esencialmente dialógica en la que se procura la internalización del discurso dominante por parte de los subalternos/as. A partir de esta perspectiva, se analizan dos operaciones discursivas que se consideran claves para lograr este objetivo. En primer lugar, se estudia la forma en que, a través de la argumentación retórica, se logra que partiendo de premisas compartidas por los subalternos/as se arribe a conclusiones favorables a la dominación, al tiempo que ellos/as deban reactualizar generalizaciones que también contribuyen a consolidar su posición dominada. En segundo lugar, se consideran las formas textuales, en particular los complejos de cláusulas, por las cuales se logran imbricar en formas muy intrincadas significantes apreciativos, afectivos y éticos. Y, por último, se reflexiona acerca de los problemas teóricos de incorporar un concepto fuerte de manipulación, en tanto forma ilegítima de persuasión retórica, pero la necesidad de mantener este concepto con un sentido débil dentro de una teoría de la hegemonía.

**PALABRAS CLAVES:** HEGEMONÍA; DIALOGISMO; RETÓRICA; ENTIMEMA; PERSUASIÓN.

## ABSTRACT

In this article hegemony is considered as a type of domination essentially dialogic in which the objective is the internalization of the dominant discourse by the subordinates. From this perspective, are analyzed two discursive operations that are considered keys to achieve this goal. In the first place, it is studied the way in which, through rhetorical argumentation, is arrived at conclusions favorable to domination, based on premises shared by the subordinates, while they must update generalizations that also contribute to consolidate the dominated position. Second, textual forms are considered, in particular clause complexes, whereby appreciative, affective and ethical significant meanings are interwoven in very intricate ways. And finally, are tackled the theoretical problems of incorporating a strong concept of manipulation, as an illegitimate form of rhetorical persuasion, but the need to maintain this concept with a weak sense within a theory of hegemony.

**KEYWORDS:** HEGEMONY; DIALOGISM; RHETORIC; ENTHYMEME; PERSUASION.

## EL PAPEL DEL DIALOGISMO EN LA LUCHA POR LA HEGEMONÍA Y LAS OPERACIONES RETÓRICAS QUE LO INSTRUMENTAN

La hegemonía es un tipo de dominación en la cual se procura que los subalternos/as acepten su situación de subordinación a través de la internalización relativamente acrítica del discurso de los dominantes. Este objetivo se alcanza más fácilmente en la medida en que el subalterno/a se sienta integrado/a en el discurso que busca hegemonizarlo. Además de los ejercicios o las amenazas de coerción que agregan verosimilitud al contenido transmitido por estos discursos (desde las micro-violencias cotidianas, hasta la implementación del terrorismo de Estado), existen una serie de mecanismos discursivos y comunicacionales que se implementan para lograr estas metas. Entre estos mecanismos es posible destacar, por un lado, un manejo comunicacional tendiente a lograr la recepción acrítica del discurso hegemónico y, por otro lado, el empleo de una serie de operaciones retóricas para recuperar dialógicamente el discurso de los subalternos/as dentro del discurso hegemónico, de modo que no se lo perciba como un discurso completamente ajeno y, así, se incremente la persuasión. Ambas operaciones se encuentran, muchas veces, vinculadas.

En relación a la recepción acrítica del discurso hegemónico, la teoría debe prestar especial atención a los procesos de recepción y decodificación. Sabemos, gracias a Voloshinov, que la significación se completa en el proceso comunicacional<sup>1</sup>. Por lo tanto, como ha destacado Stuart Hall (2005), siempre se deben analizar los procesos de "decodificación" de los mensajes. En esta línea, Hall distingue entre decodificaciones "dominantes", "negociadas" y "de oposición". Una operación hegemónica exitosa logrará que predominen decodificaciones dominantes o, en todo caso, negociadas. En cambio, las interpretaciones "de oposición" procuran, remitiendo a otras discursividades, realizar una interpretación crítica o de resistencia: "las interpretaciones resistentes son un modo de lucha hegemónica en el sentido de la articulación de elementos intertextuales" (Fairclough, 2001: 173).

Para conseguir el predominio de las decodificaciones no oposicionales, es necesario operar sobre los modelos de contexto que tienen los subalternos/as. Como lo ha analizado van Dijk (1999), esto se consigue a través de la legitimación o la deslegitimación de los enunciadores y de las situaciones comunicacionales. De este modo, especialmente a partir del control de los aparatos ideológicos, se puede lograr que determinadas enunciaciones sean interpretadas como descrip-

ciones objetivas y, entonces, que sean percibidas directamente como descripciones de "hechos", mientras que otras enunciaciones sean recepcionadas como meras opiniones o elaboraciones interesadas, habilitando su decodificación negociada u oposicional, según los términos de Hall.

En este trabajo no se desarrollan estas cuestiones relacionadas con las interpelaciones y los modos de decodificación, ya abordadas en Balsa y Liaudat (2019). En cambio, se avanzará en la segunda cuestión, es decir, en las operaciones retóricas que procuran recuperar dialógicamente el discurso de los subalternos/as dentro del discurso hegemónico.

Fairclough, retomando a Gramsci y también a Laclau y Mouffe, plantea que la hegemonía es esencialmente dialógica y que en los análisis se debe colocar el "foco sobre los procesos por medio de los cuales los complejos ideológicos son estructurados y reestructurados, articulados y rearticulados" (Fairclough, 2001: 123). Cabe aclarar que, como plantearon Voloshinov y Bajtín, el lenguaje es intrínsecamente dialógico. Sin embargo, es posible diferenciar discursividades menos dialógicas que otras, y retomando a Fairclough podemos hablar de discursos monológicos. Serían aquellos que se niegan a volverse sobre sí mismos, que no incluyen el discurso de otros enunciadores/as y que tampoco escuchan a los otros/as ni atienden a su recepción (Fairclough, 2003, p. 42-43). En este sentido, una dominación no hegemónica puede pensarse como una imposición de tipo monológico. En la dominación no hegemónica o monológica, a través de múltiples mecanismos de coerción, se intenta imponer unilateralmente una visión del mundo. Sería lo que Fairclough denomina "denominación por imposición inflexible de reglas, normas y convenciones" o un "modelo de código", opuesto al modelo de "articulación" del discurso, propio de la dominación hegemónica (Fairclough, 2001: 125). Considero que este tipo de dominación se describe con particular detalle en términos de "disciplina" en *Vigilar y castigar* de Foucault (1976), donde la relación llega al extremo de operar sólo a través de la "señalización". Ahora bien, esta dominación no hegemónica, además de necesitar altas dosis de coerción, entraña el riesgo para la clase dominante de que no se perciban las demandas de los sectores subalternos. Estas demandas se pueden ir articulando hasta llegar a una impugnación de la dominación como un todo. Justamente, para Laclau y Mouffe (1987), ésta debería ser la estrategia contrahegemónica inteligente.

Contrapuesta a esta dominación monológica, el dialogismo constituye la marca característica de la dominación hegemónica. En las rearticulaciones hegemónicas, resultan claves las referencias al discurso del subalterno/a, de modo que pueda sentir que sus opiniones, valoraciones o la mera descripción de la realidad en la que se encuentra inmerso/a, son retomadas en la discursividad hegemónica. De modo que una estrategia hegemónica debe procurar integrar formas y contenidos del discurso de los subalternos/as en una propuesta de carácter pretendidamente universalizante, que

<sup>1</sup> "La significación es el efecto de interacción del hablante con el oyente con base en el material de un complejo fónico determinado. Es la centella eléctrica que aparece solamente si se juntan dos polos opuestos" (Voloshinov, 1929: 142).

pareciera beneficiar a todos/as, aunque se garantizan los intereses centrales de los dominantes. Al detectarse el surgimiento de demandas no integradas hasta ahora en su planteo "universalista", se debería ver la forma de integrarlas, de modo diferencial, sin perder el sentido global de defensa de los intereses de los dominantes. La construcción de la hegemonía, según Gramsci, supone que prevalezcan los intereses del grupo dominante, aunque no en el punto del "burdo interés económico-corporativo" (Gramsci, 1999: tomo 5, 37 [CC13, 17]). Para ello se debe escuchar al otro y captar sus formas de enunciación, lo cual posibilitará al discurso que procura ser hegemónico retomar las discursividades de los sectores subalternos.

Obviamente, no es posible establecer fronteras claras entre estrategias monológicas o dialógicas, sino que es una cuestión de grados en que algunos discursos están más cerrados que otros a su cuestionamiento o a la existencia de visiones alternativas. La idea de grados en el dialogismo es también elaborada por Martin y White (2005) a través de su concepto de "compromiso" (*engagement*) en el marco de su teoría de la valoración. Siguiendo a estos autores, sería posible conceptualizar el eje del dialogismo-monologismo en función de las mayores o menores habilitaciones a la refutación que un discurso contiene dentro de sí mismo.

Entonces, el proceso de construcción hegemónica implica el uso del "discurso ajeno", en tanto "discurso sobre otro discurso, enunciado acerca de otro enunciado", pero de un modo en que "no están presentes las formas sintácticas que estructuran la unidad del diálogo" (Voloshinov, 1929: 155-157). En este sentido, es un discurso que retoma el discurso del otro, pero que no posee la forma de un diálogo. Tampoco hay una representación directa del discurso del subalterno/a, sino que tiene lugar el empleo de representaciones o estilos indirectos, más o menos libres, aprovechando que "la intertextualidad es la fuente de mucha de la ambivalencia de los textos". En particular, el estilo indirecto libre mezcla las voces del discurso del representador y del representado, de modo que no queda claro de quién es la voz que se "reproduce" (Fairclough, 2001: 137 y 154).<sup>2</sup>

Sintetizando, el discurso hegemónico va a retomar la voz ajena del subalterno/a y a incorporarla en sus enunciaciones, de modo que el subalterno/a se sienta tenido en cuenta en el discurso hegemónico. Por lo tanto, para la construcción de la hegemonía deben dosificarse el uso de diferentes grados de dialogismo que permitan, por un lado, retomar o considerar el discurso de los subalternos/as, pero, al mismo tiempo, consolidar un sentido dominante y una decodificación dominante. Un interrogante que queda planteado es cuáles serían las operaciones discursivas que facilitarían esta in-

clusión de elementos del discurso de los subalternos que, de este modo, promoverían una decodificación no oposicional, y a su vez, garantizarían el sentido hegemónico de esas enunciaciones. Es cierto que existe una enorme disparidad en las capacidades comunicacionales en favor de los sectores dominantes y que esto facilita la imposición del discurso hegemónico. Como dice Fairclough, la intertextualidad está cruzada con relaciones de poder; o en términos de Foucault (1973), existe un "orden del discurso". Llegándose, incluso, con el control de los medios de comunicación de masas a la posibilidad de realizar operaciones muy burdas (como las "fake news") que, a pesar de ello, consiguen ser, muchas veces, exitosas.

Al mismo tiempo, la enorme flexibilidad que posee el lenguaje permite concretar numerosos tipos de operaciones discursivas tendientes a la inclusión dialógica de elementos del discurso de los subalternos. Por momentos, pareciera que es muy difícil lograr una sistematización analítica de dichas operaciones. Sin embargo, es posible postular dos grandes tipos de operaciones que procuran este objetivo. Por un lado, se encuentran las operaciones retóricas que buscan anudar significantes de modo de establecer significaciones y afectos sólidamente entrelazados, de modo que dificulten la separación de los mismos y una recepción crítica. Y, por el otro lado, se encuentran los razonamientos retóricos que buscan persuadir con el uso de un tipo particular de deducción. Estos silogismos resultan claves porque facilitan la aceptación de las conclusiones por su semejanza con un razonamiento lógico. Obviamente, ambos tipos de operaciones suelen combinarse, pero por una cuestión analítica, serán diferenciadas.

En el presente artículo se abordará, en primer lugar, de qué manera el uso de los razonamientos retóricos puede colaborar en la incorporación de elementos del discurso de los subalternos pero en deducciones favorables a la consolidación de la dominación. En segundo lugar, se analizará la forma en que se anudan significantes y afectos sentidos como propios por los subalternos para consolidar cadenas de equivalencias también favorables a la construcción de la hegemonía. Y, por último, se realizarán algunas reflexiones sobre la pertinencia de los conceptos de "persuasión" y "manipulación" al interior de una teoría de la hegemonía.

Pero, antes de avanzar, es necesario realizar un par de aclaraciones. Por un lado, según nuestra perspectiva, la hegemonía es siempre una disputa por la hegemonía. En este sentido no existe un discurso completamente "hegemónico", sino discursos o proyectos y sujetos que buscan serlo, pero que son contestados por otros discursos. La hegemonía se debería pensar más como una lucha por la hegemonía que como la existencia de una hegemonía. Por lo tanto, tampoco existen sujetos completamente "subalternos". De todos modos, para evitar que el texto sea de una lectura muy engorrosa, en vez de decir "sujetos que pretenden ser hegemónicos", se escribirá "sujetos hegemónicos", o "discursos

---

<sup>2</sup> Fairclough (2003: 49) distingue cuatro modos de representación del discurso: reporte directo, reporte indirecto, reporte indirecto libre y reporte narrativo de un acto de habla.

hegemónicos", y, en igual sentido, se dirá "sujetos subalternos".

Y, por otro lado, comparto la idea general de Ernesto Laclau de que el discurso, en tanto articulación de elementos, excede el plano puramente textual. Sin embargo, considero que, por un lado, falta desarrollar una teorización sobre las especificidades de los planos discursivos no textuales (pero que no es posible abordar en este trabajo) y, por otro lado, que el empleo del término "discurso" presupone cierta analogía con el plano lingüístico-textual del que Laclau extrae el núcleo de sus elaboraciones. Por ambos motivos, en el presente artículo se empleará el término "discurso" o "discursivo" en su sentido estrictamente textual, aunque, como veremos, se encuentra intrínsecamente vinculado con el campo de lo afectivo (tal como también lo ha señalado Laclau) y con planos no estrictamente textuales.

## EL RAZONAMIENTO RETÓRICO

Si la retórica de los siglos XVII a XIX había quedado reducida a una retórica del estilo, las técnicas expositivas o, incluso, del mero empleo de las figuras retóricas en la producción literaria, desde mediados del siglo XX ha habido una revalorización de la retórica en tanto teoría de la argumentación.<sup>3</sup> Esta recuperación del papel argumentativo que estaba en la retórica antigua ha ocurrido de la mano de la pérdida de certezas "científicas" acerca del devenir de la historia y de la aceptación del debate plural de posiciones políticas<sup>4</sup>. En este contexto, se retomó la parte central de la retórica aristotélica: el empleo de los razonamientos retóricos o entimemas<sup>5</sup>. Estos silogismos constituyen una forma particular

del discurso que simula acercarse a la lógica pura y, de este modo, intenta convencer por su carácter pseudo-lógico, por lo cual logran una particular eficacia persuasiva (Aristóteles, 2005: 46). Sin embargo, en realidad este silogismo tiene una estructuración diferente, pues los razonamientos son incompletos.

El razonamiento lógico deductivo contiene una generalización (por ejemplo, "todos los hombres son mortales"), que permite vincular una premisa cierta ("X es un hombre") con su necesaria conclusión ("X es mortal"). En cambio, la forma de funcionamiento de los silogismos retóricos consiste en la presentación de un razonamiento deductivo en el cual esta generalización no es explicitada. Sin esta generalización, el denominado "lugar común" (en griego *topos*, y en plural, *topoi*) o "ley de paso", deja de existir la obligatoriedad de transitar necesariamente de la premisa a la conclusión. De modo que, los razonamientos retóricos son incompletos, pues tienen un núcleo implícito y, de este modo, no poseen la necesidad deductiva de los razonamientos lógicos, aunque simulan poseerla.

La no explicitación de estas "leyes de paso" en los entimemas se debe a dos motivos. En primer lugar, a que no se trata de leyes propiamente dichas, en el sentido de leyes científicas, sino que serían "lugares comunes" que, por más que estén ampliamente compartidos en una sociedad, no dejan de ser opiniones propias de la *doxa* que, por lo tanto, no generan necesidad deductiva. Y, en segundo lugar, por este mismo carácter dóxico, pueden ser debatidos y refutados por los destinatarios/as, invalidando por completo el razonamiento propuesto. Por lo tanto, la no explicitación del *topos* intenta evitar el cuestionamiento del entimema. Generalmente, el *topos* no es explicitado porque el locutor/a sabe que el mismo puede ser impugnado. Perelman y Olbrecht-Tyteca han señalado que "si se teme la utilización de ciertos argumentos", el paliativo "consistirá en dejarlos sobreentendidos. Existen argumentos cuyo uso demasiado explícito resulta impropio, peligroso, incluso está prohibido. Sólo se los puede mencionar por la insinuación, la alusión, o amenazando con utilizarlos." (Perelman y Olbrecht-Tyteca, 2006: 736).

De todos modos, aún a pesar de este "salto" argumental que implica la no explicitación de la "ley de paso", por lo general, la argumentación retórica logra su cometido persuasivo. Para ello se basa en la necesidad de todo receptor/a de dar coherencia al texto que escucha o lee. Es decir, el receptor/a va a procurar incorporar la información necesaria que dé coherencia a los enunciados que ha recepcionado, completando el significado textual con elementos que están implícitos en el discurso. En el caso en que un texto vincule una afirmación particular con otra simplemente a través de la conjunción "por lo tanto" (o similares) evocará alguna ge-

<sup>3</sup> Hayden White (2011) ha sostenido que la condena de la retórica durante el siglo XIX como base de un discurso inmoral, dejando los aspectos poéticos del lenguaje para los "escritores literarios", fue parte de "un programa más general de domesticación política de la masa de la ciudadanía por las clases dominantes, que nunca dejaron, por cierto, de brindarles a sus propios hijos cierta clase de educación retórica en sus escuelas y universidades de elite" (White, 2011: 509). El objetivo era producir "una ciudadanía lo bastante educada como para recibir mensajes, pero no tan despabilada como para poder entenderlos", para lo cual fue "conveniente suprimir la enseñanza de la retórica a las masas" (White, 2011: 510).

<sup>4</sup> Perelman y Olbrechts-Tyteca plantearon que "la retórica es ese espacio de razón en el que la renuncia al fundamento tal como lo concibió la tradición no ha de identificarse forzosamente con la sinrazón" (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2006: 28). En esta línea de reivindicación del papel de la retórica, ellos han planteado que si "la lógica formal moderna se ha constituido como el estudio de los medios de demostración empleados en las matemáticas", la lógica debe complementarse con una "teoría de la argumentación", que ellos procuran "construirla analizando los medios de prueba de los que se sirven las ciencias humanas, el derecho y la filosofía", para lo cual examinan "las argumentaciones presentadas por los publicistas en los periódicos, por los políticos en los discursos, por los abogados en los alegatos, por los jueces en los considerandos, por los filósofos en los tratados" (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2006: 42-43).

<sup>5</sup> Esta es una cuestión a la que Laclau no ha prestado atención, reduciendo su concepto de retórica a las figuras retóricas, aunque claramente

con un sentido no restringido a lo literario.



neralización que permita dar coherencia al nexo deductivo al que dicha conjunción hace referencia. Así, por ejemplo, si se lee que "X es A, por lo tanto, X es C", se evocará alguna generalización o "ley de paso" que afirma que "todo A es C".

Es decir que, excepto que el/la oyente impugne el razonamiento y realice una decodificación crítica, actualizará en su mente, para poder dar coherencia al entimema, el *topos* correspondiente. Así, por ejemplo, si se sabe que X es peronista, algún enunciador/a podría decir: "X es peronista, por lo tanto, X es corrupto". Obviamente no puede concluirse necesariamente que X sea corrupto, pues no existe una ley que diga que "todos los peronistas son corruptos". Sin embargo, muchos/as oyentes (especialmente los/as antiperonistas) podrían pensar que la mayoría o casi todos los peronistas son corruptos, por lo cual no objetarían este razonamiento retórico. De este modo, el enunciador habrá conseguido que muchos piensen que X es corrupto, pero, además, habrá logrado que muchos reactualicen la idea de que todos los peronistas son corruptos.

Los *topoi* son importantes en la construcción de la hegemonía pues, al no ser explicitados, no suelen ser problematizados y se los termina aceptando incluso cuando se discutan algunas de las premisas explícitas de un razonamiento retórico. Esto es así pues, detectar, explicitar e impugnar a los *topoi* exige un gran costo mental y de interacción social, porque en líneas generales se constituyen como partes del sentido común y, además, porque su impugnación puede ser vista como una tentativa de evitar la discusión<sup>6</sup>.

Fairclough aclara que muchas de estas operaciones incluyen algún tipo de relación intertextual, ya que disparan una referencia a un texto previo que le da sustento a esta existencia o, a veces, a un texto más nebuloso, como lo es la opinión general<sup>7</sup>. El texto puede remitir a otros textos atesorados en la memoria del hablante y/o del interlocutor/a, que de este modo completan la significación de algunos de los significantes del texto presente. En realidad, esto remite a la cuestión de que la significación recién se completa con el procesamiento mental que realiza el interlocutor/a y que dependerá de la interpretación que realice en la situación en la que se encuentre. Por lo cual, para apelar a estos *topoi* es necesario suponer que van a ser reactualizados por los destinatarios/as o, al menos, por una parte de la audiencia.

Entonces, como primer efecto, el empleo de los razonamientos retóricos logra persuadir de la verdad (o, al menos, la verosimilitud) de una conclusión haciéndola parecer como deducida lógicamente de una premisa (cierta) y de una "ley" que solo es una creencia (*topos*), relativamente compartida, al menos por una parcialidad. Pero, como segundo efecto de

la argumentación retórica, la actualización mental del *topos* contribuye al reforzamiento en la creencia en dicho *topos*.

En términos de incorporación del discurso ajeno, en este caso del subalterno/a, el uso de los entimemas trabajaría en estos dos planos. En primer lugar, usualmente la premisa es tomada del propio discurso del subalterno/a o de una descripción de sentido común de su realidad, de modo que su "verdad" resulte evidente. De este modo, el subalterno/a percibe que se retoma su voz o que, al menos, se habla de su propia realidad. Y, en segundo lugar, la ley de paso o *topos* contiene algún grado de verosimilitud desde la óptica del subalterno/a, aunque si se explicitara ese *topos* el receptor/a posiblemente lo impugnaría. Puede que parta de la generalización de apreciaciones particulares que el subalterno/a comparta (por ejemplo, "conozco muchos B que son C", lo cual posibilita que si A es B, se pueda concluir que A es C). Incluso esta generalización puede resultar del agrado del subalterno/a. Según Aristóteles, en el caso de emplearse "máximas", "los oyentes se complacen cuando se afirma como universal lo que ellos habían concebido antes en particular" (Aristóteles, 2005: 213). La clave para la construcción de la hegemonía sería que el sentido final de esta ley de paso sea favorable a la dominación (en este caso, si se aceptara que todos los B son C, se debilitaría la posibilidad de resistencia).

En relación al papel de los *topoi* en la construcción de la hegemonía, Soledad Montero sostiene que operan sobre los significantes flotantes y los significantes vacíos, logrando definirlos. Recordemos que para Laclau los significantes flotantes presentan un sentido que está suspendido y que dependerá de cómo sea articulado en una determinada cadena equivalencial; mientras que los significantes vacíos, o tendencialmente vacíos, tienen la función de significar el conjunto de la cadena, representando la plenitud (ausente) de la sociedad. Ambos tipos de significantes cumplen un lugar central en la construcción de la hegemonía (Laclau, 2005: 163-168). Para Montero, "los significantes flotantes se definen a partir de su inscripción en determinados *topoi* (o cadenas de *topoi*) argumentativos —en detrimento de otros—, discursos dóxicos que se muestran como universales y generales y que remiten a posicionamientos político-ideológicos" (Montero, 2012: 20). De modo que, "una articulación política y semántica exitosa no reside *solamente* en la apropiación de un significante en tanto forma vacía (lo cual es una condición necesaria pero no suficiente) sino, sobre todo, en la imposición de los argumentos y los encadenamientos argumentativos que se asocian a esa entidad lingüística" (Montero, 2012: 22).

Las hipótesis de Montero nos remiten al problema de la ubicación de los *topoi* entre los elementos lingüísticos. Ella retoma las elaboraciones que Ducrot realizó junto con Anscombe, en la denominada "Teoría de la argumentación en la lengua" (Anscombe y Ducrot, 1983). En esta teoría se afirmaba que los *topoi* eran universales o comunes, es decir,

6 Chilton (2004: 63-65) analiza esta cuestión en relación con las presuposiciones en general.

7 Véase la interesante conceptualización de la intertextualidad como fenómeno cognitivo en Calvacante (2009).

compartidos por una comunidad lingüística, y que de ahí obtenían su fuerza argumentativa y su función de garante (Bruxelles y de Chanay, 1998: 354). En elaboraciones posteriores de esta teoría, pasó a distinguirse entre "*topoi* intrínsecos", que provendrían del léxico, y "*topoi* extrínsecos", que serían contruidos por el discurso a partir de *topoi* intrínsecos, de modo que no toda argumentación está cristalizada en la lengua (Bruxelles y de Chanay, 1998: 362-363).

Posteriormente, Carel y Ducrot procuraron regresar a una postura más fiel a Saussure según la cual "la lengua no debe ser descripta más que por medio de ella misma". Para ello, dejaron de lado a los *topoi*, ya que consideraron que no se encontraban dentro de la lengua, y desarrollaron su "Teoría de los bloques semánticos". En la nueva teorización, se afirmó que "el sentido mismo de una expresión está dado por los discursos argumentativos que pueden encadenarse a partir de esa expresión" (Carel y Ducrot, 2005: 13).

Personalmente, considero que una perspectiva más coherente con la concepción de Voloshinov del lenguaje y, por tanto, más acorde con una teoría de la hegemonía<sup>8</sup>, debería pensar a los *topoi* como parte de la disputa por el sentido común y, más en general, como una de las luchas que se desarrollan en torno al lenguaje, en tanto terreno de la lucha social. Desde esta perspectiva se impugna la idea abstracta de "lengua" y se destaca el carácter intrínsecamente discursivo-comunicacional del lenguaje. Por lo tanto, no existen significados fijos, sino disputas permanentes por las significaciones. En este sentido, no habría *topoi* fijados en una lengua, sino que su vigencia, en tanto significaciones que vinculan en forma estrecha dos significantes ("todo A es B"), es parte de la disputa en torno del lenguaje. Esto conduce a pensar a los intentos por reactivar determinados *topoi* y ponerlos en función de procurar imponer una argumentación retórica determinada, como parte de las luchas por la hegemonía. Sería, de este modo que, a partir de elementos del discurso del subalterno/a (o de descripciones de la realidad que él/ella sienta como verdaderas), se presenta "deductivamente" una conclusión favorable a la construcción de la hegemonía, al tiempo que se refuerza la activación mental de una generalización también acorde con la dominación. Podría decirse que cada formación discursiva, o cada estrategia discursiva hace uso de distintos *topoi*, activa distintos *lugares comunes* presentes en el sentido común<sup>9</sup>. Y así, el análisis de los *topoi* abre un interesante campo de investigación sobre su uso en la argumentación política y las formas en que, al construir una hegemonía, se activan algunos *topoi*, y no otros.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Sobre estas cuestiones remito a Balsa (en prensa).

<sup>9</sup> Acerca de la utilidad de los conceptos foucaultianos de "formaciones discursivas" y de "estrategias discursivas" para el análisis de la hegemonía, puede consultarse Balsa (2017).

<sup>10</sup> No siempre las argumentaciones retóricas están claramente desarrolladas. En muchos casos, se encuentran implícitas. Así, por ejemplo,

## LA CONSTRUCCIÓN DE COMPLEJAS CADENAS DE EQUIVALENCIAS

Como han señalado Laclau y Mouffe, la articulación de significantes en cadenas de equivalencias es la operación central para la construcción de la hegemonía. De hecho, el uso de los razonamientos retóricos sería una de las formas de articular, bajo una apariencia deductiva, dos significantes (A es C), al tiempo que se reactualiza implícitamente una articulación más general (todo B es C).

Las articulaciones entre significantes, que son propias de la contingencia discursiva, procuran presentar una equivalencia como si fuera una identidad entre dos significantes. Por lo general, para avanzar en este tipo de articulaciones es imprescindible, para Laclau, un empleo impreciso de las figuras retóricas. Establecer una equivalencia implica vincular muy estrechamente dos significantes, de modo que su vínculo parezca necesario, aunque sabemos que es contingente. Y para ello, las figuras retóricas cumplen una función clave. Por ejemplo, cambiamos un significante por su metáfora y, de este modo, podemos incluir una significación que permite el enlace con otros significantes que no eran "evidentes" en el caso del primer significante. Es que el empleo de las figuras retóricas y, en particular, su uso de modo yuxtapuesto, crea la ambigüedad que posibilita el deslizamiento de las significaciones y la presentación de la equivalencia como identidad. He abordado estas cuestiones en un artículo de reciente publicación (Balsa, 2019).

Además, para Laclau, las relaciones equivalenciales están cargadas de elementos afectivos. Para este autor, sería un error pensar que el afecto se agrega a la significación, como si fueran dos tipos de fenómenos diferentes, separables. Como las asociaciones están dominadas por el inconsciente "no hay ninguna posibilidad de un lenguaje en el cual las relaciones de valor se establecieran solamente entre unidades formalmente especificables. Así, se requiere el afecto si la significación va a ser posible". Mirado el fenómeno desde el lado del afecto, podemos ver que tampoco el afecto "es algo que exista por sí solo, independiente del lenguaje, sino que sólo se constituye a través de la catexia diferencial de una cadena de significación". Y a esto lo denomina "investidura". Por lo tanto, "los complejos que denominamos 'formaciones discursivas o hegemónicas', que articulan las lógicas de la diferencia y de la equivalencia, serían ininteligibles sin el componente afectivo (Laclau, 2005: 142-143). Estas fijaciones catécticas limitan las posibles operaciones de construcción de la hegemonía, pues no todos los significantes tienen la misma eficacia interpelativa.

según Philips, el uso de palabras claves en frases formulísticas permiten "inyectar" argumentos, a través de la connotación que poseen tales palabras en el sentido común (Philips, 1996: 214-215).

Ahora bien, las operaciones discursivas tendientes a establecer cadenas equivalenciales no se reducen al empleo de las figuras retóricas. Como ya vimos, el uso de los razonamientos retóricos también puede cumplir un papel muy importante. En este apartado se analizarán las formas en que se puede articular, en un texto cuyo sentido final sea el de reforzar la dominación, elementos que contribuyan a una internalización acrítica de las cadenas equivalenciales por parte de los destinatarios. Por ejemplo, podrían sumarse (1) descripciones que sean "evidentes" a los destinatarios, que den "presencia" a lo que se enuncia, tal como lo analizan Perelman y Olberchts-Tyteca (2006: 191-198); (2) "verdades del sentido común", (3) valores ampliamente compartidos en una sociedad, (4) componentes altamente afectivos y (5) elogios directos a los receptores/as. Si se imbrican en un mismo enunciado este tipo de elementos contribuyen a que el conjunto del enunciado resulte muy difícil de ser rechazado por los destinatarios/as.

Considero que los complejos de cláusulas constituyen una forma textual sumamente efectiva para alcanzar este propósito de entrelazar estos elementos atrayentes con un núcleo textual favorable a la dominación. Los complejos de cláusulas, en la teorización de Halliday (2004: 426), constituyen una serie de cláusulas simples (u oraciones simples, en la gramática española) que se encuentran conformando un complejo de cláusulas u oraciones compuestas<sup>11</sup>. Estos complejos se componen de, al menos, dos cláusulas simples, que pueden estar en relaciones hipotácticas (cuando están en una relación desigual, en el sentido de que solo una puede sostenerse por sí misma: la dominante, pero no la dependiente; por ejemplo, en las denominadas oraciones subordinadas) o paratácticas (cuando ambas tienen igual entidad, diferenciándose solo por su orden: iniciadora y continuadora), y también es posible que incluyan cláusulas incrustadas (cuando funcionan no ya como una cláusula vinculada con otra, sino como parte integrante de un constituyente de otra cláusula).

Gracias a esta complejidad en los tipos de articulación, en los complejos de cláusulas los significados son integrados de un modo muy intrincado. Tal como lo ha señalado Halliday, "semánticamente, el efecto de combinar cláusulas en un complejo de cláusulas es una apretada integración de la significación: las secuencias que se realizan gramaticalmente en un complejo de cláusulas se construyen como sub-secuencias dentro de la secuencia total de eventos que conforman un completo episodio en una narración" (Halliday, 2004: 365). Así, se puede ir articulando una gran cantidad

de significantes, en relaciones muchas veces ambiguas entre ellos, pero conformando una cadena de forma muy estrecha, con la potencialidad de incluir una serie de deslizamientos semánticos muy útiles a la finalidad argumentativa perseguida.

De este modo, los complejos de cláusulas facilitan la incorporación de significantes apreciativos, afectivos y éticos de un modo que desliza su significación a lo largo de todo el complejo. Esta articulación se vincula con lo que van Dijk conceptualiza en términos de "manipulación" (cuestión que se abordará en el último apartado) y que opera incorporando normas, valores e ideologías que no pueden ser negadas o ignoradas, junto con emociones fuertes que hacen a la gente vulnerable (van Dijk, 2006: 375). Siguiendo a Martin y White (2005: 215), se abre la posibilidad de que estos elementos actitudinales construyan retóricamente una coherencia que no siempre tendría la lógica de la línea textual de la argumentación. Y, en términos de Laclau (2005), se facilita así la incorporación, de un modo relativamente intrínseco a las aseveraciones, de la dimensión del afecto, imprescindible para la construcción de la hegemonía y la configuración de las identificaciones.

Además, el incluir determinadas aseveraciones en las cláusulas dependientes o incrustadas hace más difícil su clara detección y, por lo tanto, obstaculiza el análisis que podría generar un rechazo por parte del destinatario/a. Tal como plantea Jeffries (2010: 78-79), cuanto menor es el nivel en el que una cláusula se encuentra dentro de un complejo de cláusulas, es más difícil para el destinatario/a analizar su contenido para objetarla. Así, la estrategia discursiva para la asociación de significantes en determinadas cadenas podría emplear los complejos de cláusulas para ubicar en los niveles más bajos las aseveraciones claves para que se dificulte una recepción crítica de las mismas<sup>12</sup>. Por ejemplo, se puede colocar una afirmación central para la construcción de una cadena equivalencial ("Ustedes tienen que hacer X"), dentro de una cláusula ubicada dentro de otra cláusula que contenga una definición afectivamente fuerte y compartida por los receptores/as ("Ustedes, auténticos trabajadores"), la descripción de una realidad "evidente" ("Ustedes por-

<sup>11</sup> Cabe destacar que, como señalan Lavid, Arús y Zamorano-Mansilla (2010: 73), los recursos lógico-semánticos del inglés y el español muestran una gran similitud en su funcionamiento, por lo cual no encontramos diferencias en sus efectos ideológicos generales. Las diferencias en su instanciación pueden consultarse en Lavid, Arús y Zamorano-Mansilla (2010: 73-82).

<sup>12</sup> Además, las construcciones paratácticas o hipotácticas difieren en el tipo de implicación argumentativa o sugestiva que tienden a producir. Como han analizado Perelman y Olbercht-Tyteca, la construcción paratáctica renuncia a todo enlace preciso entre las partes", de modo que "el oyente es libre de imaginar entre los acontecimientos una relación que, por su imprecisión misma, adquiere un carácter misterioso, mágico; por consiguiente, a veces puede producir un efecto muy dramático". "La parataxis deja más libertad, no parece que quiera imponer ningún punto de vista. Así pues, sin duda porque es paratáctica, la frase compuesta, construida, da [...] una impresión filosófica, digamos más bien descriptiva, contemplativa, imparcial". En cambio, "la construcción hipotáctica es la construcción argumentativa por excelencia". "La hipotaxis establece unos límites" y, por lo tanto, "significa adoptar una posición." (Perelman y Olbercht-Tyteca, 2006: 253-254).



que realizan B"), una apelación a valores indiscutibles en esa sociedad ("que aman C") y un elogio directo a los/as interlocutores ("que son profundamente honestos"), que a su vez está dentro de una cláusula principal que comenta una apreciación personal del orador y que, por lo tanto, no puede ser refutada ("Yo siento que.."): "Yo siento que ustedes, auténticos trabajadores, porque realizan B, aman C y son profundamente honestos, tienen que hacer X"). Una ejemplificación más detallada de cómo operan los complejos de cláusulas en la construcción de la hegemonía puede consultarse en Balsa (2014).

Estos complejos de cláusulas pueden llegar a funcionar como una "catarata" de proposiciones, imágenes y valoraciones fuertemente anudadas, en las cuales, incluso, se puede llegar a entrecruzar en un solo complejo de cláusulas los tres planos de la interpelación ideológica que ha distinguido Therborn (1991) que remiten a lo que existe, lo que es bueno (o malo) y lo que es posible, al tiempo que también es reconstruida la propia identificación de los destinatarios/as.

Sintetizando, los complejos de cláusulas son sumamente útiles para desplegar los deslizamientos semánticos basados en la ambigüedad, y para imbricar los planos apreciativo, afectivo y ético de un modo tan intrincado que dificulta su percepción diferenciada y, por consiguiente, la elaboración dialógica del rechazo. Por lo tanto, cumplirían una importante función en los procesos de construcción discursiva de la hegemonía.

## PERSUASIÓN, MANIPULACIÓN Y EMANCIPACIÓN

En tanto la hegemonía procura convencer al subalterno/a de que acepte su posición subordinada, podemos considerar al conjunto de las operaciones discursivas destinadas a este fin como formando parte de una estrategia de persuasión. Para Aristóteles, la retórica, en tanto disciplina, se encarga de "conocer en cada caso aquello que puede persuadir" (2005: 44). En este sentido, la retórica, en su versión clásica, implica un enunciador/a que procura persuadir y para ello despliega una estrategia (o al menos una táctica) retórica.<sup>13</sup> Ahora bien, desde la tradición del Análisis Crítico del Discurso, se ha distinguido una forma legítima de persuasión y una forma ilegítima, calificada como "manipulación".

Teun van Dijk afirma que el analista crítico puede identificar operaciones discursivas en las que existe un abuso

de poder al realizarse una forma de influencia *ilegítima* por medio del discurso y describirlas como "manipulación" (Van Dijk, 2006: 360). En estos casos el receptor/a no sería capaz de comprender las intenciones reales o de percibir las consecuencias globales de las creencias o acciones evocadas por el manipulador/a, porque no cuenta con la información específica que le permitiría resistir a la manipulación. En particular, Fairclough ha conceptualizado este tipo de operaciones "manipulativas" en relación con una forma de empleo de presuposiciones, distinguiendo entre presuposiciones "sinceras" y "manipulativas". En este último caso, se presenta una proposición como dada por otro o establecida por él mismo deshonestamente, insinceramente, y con intención manipulativa. Para este autor, "las presuposiciones son formas efectivas de manipular a las personas, porque ellas son frecuentemente difíciles de desafiar" (Fairclough, 2001: 156).<sup>14</sup>

El problema con el concepto de "manipulación" es que presupone la existencia de un lenguaje "no manipulativo", que brindaría, en cambio, información adecuada y realizaría una persuasión legítima, frente a la interacción comunicacional ilegítima, propia de la manipulación. En todo este enfoque, van Dijk remite directamente a la "Teoría de la acción comunicativa" de Habermas. Como lo ha fundamentado Peter Ives, "la admisión de impureza, de distorsión de los ideales inherentes a toda comunicación orientada a alcanzar una comprensión, se basa precisamente en la noción de un lenguaje 'puro' en el cual las diferencias y relaciones de poder no existen" (Ives, 2004: 168-169). Y esta es una concepción incompatible con la perspectiva de la hegemonía y del lenguaje presente en Gramsci, para quien el lenguaje está preñado siempre de relaciones de poder. En este sentido, podemos comprender que el concepto de hegemonía se encuentre ausente las teorizaciones de Habermas. Por otra parte, tampoco esta perspectiva habermasiana, centrada en la acción comunicativa y el acuerdo, resulta compatible con las elaboraciones de Laclau, basadas en un modelo postestructuralista fundado en el desacuerdo, como lo ha explicado Aletta Norval (2008). El propio Laclau ha afirmado que la modelización de Habermas solo podría funcionar en una irreal situación de altísima homogeneidad social (Laclau, 2008: 367).

Más allá de estas incompatibilidades teóricas entre el ideal de una "acción comunicativa" y las teorizaciones sobre la hegemonía, considero que también existen dificultades prácticas para el establecimiento de una línea que divida

<sup>13</sup> Este papel activo es el que está relativamente ausente en la teorización de Laclau. Frente a las críticas de Hillis Miller (2008), presentes en el libro Laclau, Aproximaciones críticas a su obra, Laclau contesta, citando a Ernesto Grassi, que "la retórica no es, y no puede ser, el arte de la técnica de una persuasión externa" (Laclau, 2008: 379-380). El problema es que, como señala Kaplan, "una teoría de la retórica como catacrexis deja afuera cualquier tipo de persuasión" (Kaplan, 2010: 267). Sobre estas cuestiones, puede consultarse Balsa (2019).

<sup>14</sup> Fairclough distingue tres tipos de presuposiciones: existenciales (sobre lo que existe), proposicionales (sobre de que se trata algo), o valorativas (sobre que está bien o es deseable). Y detalla que cada una de ellas es marcada o "disparada" a través de distintos operadores lingüísticos. También destaca que funcionarían como "presuposiciones puentes" ya que serían necesarios de ser invocados por el oyente para darle un vínculo coherente entre dos partes de un texto (Fairclough, 2003: 55-57).

claramente entre los procedimientos manipulativos, que distorsionarían la comunicación, y los procedimientos que no la distorsionarían. Incluso, el propio van Dijk aclara que el límite entre manipulación (ilegítima) y persuasión (legítima) es difuso, y dependiente del contexto (van Dijk, 2006: 361).

Sin embargo, considero que eliminar completamente el concepto de "manipulación" del análisis de las operaciones discursivas conduce al problema de un relativismo en el que se perdería la posibilidad de la crítica y, por lo tanto, las evaluaciones del analista se restringirían a considerar la eficacia de cada operación discursiva (limitación en la que termina ubicándose Laclau). Pienso que siempre que se hace referencia a la introducción en forma solapada una determinada significación, se mantiene una conceptualización en términos de "engaño" o "manipulación", al menos en un sentido débil. Por lo tanto, opino que es posible, y necesario, reservar algún lugar para este concepto, y su función, dentro de una teoría de la hegemonía. Sería posible pensar un gradiente, entre, en un extremo, el intercambio de ideas con el ideal de procurar acercarse a lo ambos podrían llegar a considerar como verdadero, y, el otro extremo, la instalación de "fake news".

Por último, quisiera plantear que una estrategia emancipatoria debería procurar desplegar estrategias persuasivas pero con los menores niveles de "manipulación" posibles. En este sentido, resulta clave que el *retor* se constituya de las formas más democráticas posibles, de modo que el Otro interpelado sea cada vez más un Nosotros, y que se vaya disolviendo la diferenciación entre dirigentes y dirigidos. Por lo tanto, deberían poder reducirse las ambigüedades, el uso de las presuposiciones y demás operaciones retóricas de altos niveles de "manipulación" a lo largo de un proceso crecientemente emancipatorio.



## BIBLIOGRAFÍA

- Anscombe, J-C. y O. Ducrot (1983). *L'argumentation dans la langue*. Bruselas: Mardaga.
- Aristóteles (2005). *El arte de la retórica*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Balsa, J. (2014). Los complejos de cláusulas como herramientas en la lucha por la hegemonía: una aplicación al discurso de Manuel Fresco a los chacareros en la Argentina de 1936. *Rétor*, 4 (1), 1-19.
- Balsa, J. (2017). Formaciones y estrategias discursivas, y su dinámica en la construcción de la hegemonía. Propuesta metodológica con una aplicación a las disputas por la cuestión agraria en la Argentina de 1920 a 1943. *Papeles de Trabajo*, 11 (19), 231-260.
- Balsa, J. (2019). La retórica en Laclau: perspectiva y tensiones. *Simbiotica*, 6 (2).
- Balsa, J. (en prensa). Una base lingüística de la teoría de la hegemonía. Algunos aportes. *Revista Tram(p)as*.
- Balsa, J. y M. D. Liaudat (2019). Cuestiones teórico-metodológicas para analizar los niveles de eficacia en la construcción de la hegemonía. *Revista Theomai*, 40, 211-230.
- Bruxelles, S. y H. de Chanay (1998), Acerca de la teoría de los topoi: estado de la cuestión. *Escritos* [Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje, Universidad Autónoma de Puebla], 17-18, 349-383.
- Calvacante, S. (2009). *O fenômeno da intertextualidade em uma perspectiva cognitiva*. Tesis doctoral presentada en la Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais.
- Carel, M. y O. Ducrot (2005). *La semántica argumentativa*. Buenos Aires: Colihue.
- Chilton, P. (2004), *Analysing Political Discourse*, London, Routledge.
- Fairclough, N. (2001). *Discurso e mudança social*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- Fairclough, N. (2003). *Analysing Discourse*. Textual Analysis for Social Research. London: Routledge.
- Foucault, M. (1973). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar*. México, Siglo XXI.
- Gramsci, Antonio (1999). *Cuadernos de la Cárcel*. México: Editorial Era.
- Hall, S. (2005). Encoding/decoding. En *Culture, Media, Language* (pp. 117-127). London: Routledge.
- Halliday, M.A.K. (2004). *An Introduction to Functional Grammar. Third Edition*. Londres: Hodder.
- Ives, P. (2004). *Gramsci's Politics of Language*. Toronto: University of Toronto Press.
- Jeffries, L. (2010). *Critical Stylistics*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Kaplan, M. (2010). The Rhetoric of Hegemony: Laclau, Radical Democracy, and the Rule of Tropes. *Philosophy & Rhetoric*, 43 (3), 253-283.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2008). Atisbando el futuro. En S. Critchley O. Marchart (comp.). *Laclau, aproximaciones críticas a su obra* (pp. 347-404). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI editores.
- Lavid, J., J. Arús y J. R. Zamorano-Mansilla (2010). *Systemic Functional Grammar of Spanish. A Contrastive Study with English*. Londres: Continuum International Publishing Group.
- Martin, J.R. y White, P.R.R. (2005). *The Language of Evaluation. Appraisal in English*. New York: Palgrave Macmillan.
- Miller, H. (2008). Hacerse cargo de una tarea. Momentos de decisión en el pensamiento de Ernesto Laclau. En S. Critchley O. Marchart (comp.). *Laclau, aproximaciones críticas a su obra* (pp. 269-279). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Montero, A. S. (2012). Significantes vacíos y disputas por el sentido en el discurso político: un enfoque argumentativo. *Identidades*, 3, 1-25.
- Norval, A. (2008). Las decisiones democráticas y la cuestión de la universalidad. Repensar los enfoques recientes. En S. Critchley O. Marchart (comp.). *Laclau, aproximaciones críticas a su obra* (pp. 177-208). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Perelman, Ch. y L. Olbrechts-Tyteca (2006). *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Madrid: Gredos.
- Phillips, L. (1996). Rethoric and the Spread of the Discourse of Thatcherism. *Discourse & Society*, 7 (2), 209-241.
- Thernborn, G. (1991). *La ideología del poder y el poder de la ideología*. México: Siglo XXI.
- Van Dijk, T. (1999). *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona: Gedisa.
- Van Dijk, T. (2006). Discourse and manipulation. *Discourse & Society*, 17 (3), 359-383.
- Voloshinov, V. (1929). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza, 1992.
- White, H. (2011). La supresión de la retórica en el siglo XIX. En *La ficción de la narrativa* (pp. 499-515). Buenos Aires: Eterna Cadencia.

## **SOBRE EL AUTOR**

### **Javier Balsa**

Profesor titular en el área de Sociología y Director del Instituto de Economía y Sociedad en la Argentina Contemporánea (IESAC) de la Universidad Nacional de Quilmes e Investigador independiente del CONICET, Argentina. Se especializa en cuestiones teóricas y metodológicas en torno a la teoría de la hegemonía.

E-mail: [jjbalsa@unq.edu.ar](mailto:jjbalsa@unq.edu.ar). Pagina web: [www.iesac.unq.edu.ar/jbalsa](http://www.iesac.unq.edu.ar/jbalsa)



# LA INCONDICIONALIDAD Y LA CUESTIÓN DE LA CAUSA: DERRIDA LECTOR DE KANT

**AUTOR**

**RICARDO VISCARDI**

Inst. De Filosofía, UdelaR - Uruguay

**Cómo citar este artículo:**

Viscardi, R. (2020). La incondicionalidad y la cuestión de la causa:  
Derrida lector de Kant. *Revista Diferencias*, N° 9, pp. 45-52.

**Artículo**

Recibido 29/11/2019

Aprobado 09/12/2019

## RESUMEN

En el planteamiento de la incondicionalidad no es posible sustraerse al influjo de un entorno determinante, incluso si la posibilidad de una actuación alternativa no deja de formar parte de la misma situación. Ese engarce entre lo propio y lo ajeno consiste en una deconstrucción de la estrategia reguladora de la racionalidad, por ejemplo bajo la forma de una reducción trascendental. Derrida sostiene, por el contrario, una vinculación incondicional entre la gravitación de la circunstancia y la generación de actividad involucrada.

Horstmann ha señalado cómo la solución kantiana de una constitución trascendental del concepto se introdujo como una solución de negociación teórica, destinada a evitar la regresión al infinito en la serie de las causas. Por esa vía se deshabilitaba la búsqueda de un principio incondicionado, que en el contexto post-spinozista de la Ilustración alemana, se presentaba con un viso más genuino. La incondicionalidad en Derrida se presenta ahora, en un contexto problemático secularizado, como una solución que va más allá de Kant en el plano de la trascendencia, sin dejar por ello de habilitar el tempo de una intervención involucrada.

**PALABRAS CLAVES: CAUSA; DERRIDA; KANT; INCONDICIONALIDAD.**

## ABSTRACT

In the approach of unconditionality it is not possible to avoid the influence of a determining environment, even if the possibility of an alternative action does not cease to be part of the same situation. This link between the own and the other consists of a deconstruction of the regulatory strategy of rationality, for example in the form of a transcendental reduction. Derrida maintains, on the contrary, an unconditional link between the gravitation of the circumstance and the generation of activity involved.

Horstmann has pointed out how the Kantian solution of a transcendental constitution of the concept was introduced as a theoretical negotiation solution, designed to avoid regression to infinity in the series of causes. In this way the search for an unconditioned principle was disabled, which in the post-Spinozist context of the German Enlightenment, presented itself with a more genuine vision. The unconditionality in Derrida is now presented, in a secularized problematic context, as a solution that goes beyond Kant in the plane of transcendence, without ceasing to enable the tempo of an intervention involved.

**KEYWORDS: CAUSE; DERRIDA; KANT; UNCONDITIONALITY.**

## UNA ACEPCIÓN TARDÍA EN DERRIDA

El planteo de la incondicionalidad interviene en el corto período que va del inicio del siglo a la muerte de Derrida. En un autor cuya circularidad temática es prolongada, cohesiva y declarada, tal emergencia temática no deja de suscitar la interrogación acerca de la motivación intelectual que la promueve. El término “incondicionalidad” no forma parte de las entradas retenidas por Charles Ramond (2016) en el *Dictionnaire Derrida* (la única indexación publicada de la obra de Derrida hasta el momento). “Incondicionalidad” forma parte, por el contrario, de un contexto teórico clásico, en cuanto refiere a una discusión clave en la formación del idealismo trascendental, en particular, en razón de la solución que formula Kant, confrontado en su tiempo a la polémica post-spinozista en Alemania, ante el enfoque metafísico del conocimiento (Solé, 2013: 110).

De significativa incidencia en la cuestión contingente de la primera década del presente siglo, por ejemplo con referencia a la Reforma de Bolonia o a la 2a. Guerra del Golfo, la inscripción de la incondicionalidad en la obra de Derrida la sitúa de cara a temas de primera actualidad pública.

Una vez vinculadas entre sí, esas observaciones conducen a formular algunos interrogantes respecto a la significación del planteo de la incondicionalidad, tal como la entiende el filósofo franco-argelino en un último período de su obra. Algunas preguntas que se destacan desde tal perspectiva son las siguientes:

¿Qué significación teórica adquiere, en el desarrollo del planteamiento antimetafísico de la deconstrucción, el retorno a un contexto anclado en la posteridad de la filosofía clásica?

¿Qué coyuntura teórica revela, en el desarrollo del planteamiento antimetafísico que pretende orientar la deconstrucción, el retorno a un contexto anclado en la posteridad de la filosofía clásica?

¿Qué articulación inédita se plantea entre la tradición metafísica y la escena pública, cuando se lee la cuestión política a la luz de un contexto teórico de soberanía “apenas secularizada” (Derrida, 2001: 20)?

## LA CUESTIÓN DE LAS DOS “MÁQUINAS DE LA REPRESENTACIÓN”

En un trabajo anterior (Viscardi, 2017) se indica la significación que adquiere, para una perspectiva de conjunto de la deconstrucción, la relectura que Derrida hace, 30 años después, de la “Máquina de la Representación”, que integrara en “Freud y la escena de la escritura” (Derrida, 1967a). Esta relectura se presenta como otra condición de la escritura y de ahí su significación arqueológica respecto al planteo deconstructivo.

Tal como se presenta en la publicación de 1967, la “Máquina de la Representación” genera la marca y por consi-

guiente, un efecto de sentido, a partir del diferencial de fuerzas que constituye su propia estructura. Esta estructura no existe, a su vez, sino como juego de fuerzas. Se compone, en un entre sí, una presión externa —de punzón— sobre una base de cera que cede bajo la presión, mientras una superficie de celuloide que la recubre vuelve, tras sufrir esa misma presión, al lugar que ocupaba inicialmente (Derrida, 1967a: 330-331). De esa diferencia entre lugares relativos entre sí se forma la marca, como sombra entre la base de cera y el celuloide, allí donde la presión ha separado las dos superficies. En todo el resto de la superficie que no ha sido presionada por el punzón, la coloración permanece idéntica y configura un fondo de la escritura, de forma que la superficie de la Pizarra Mágica (*Wunder Block*) remeda, en su conjunto, la misma oposición entre el negro de la tinta y el blanco de la hoja, propia a la escritura convencional sobre papel.

Esa estructura interna se inscribe —como escritura de una *hendíadís* entre fuerzas— en una estructura “externa” que se compone de las dos manos que manipulan (*maintenance*)<sup>1</sup> la máquina. Estas dos manos hacen de tal máquina un útil, en cuanto una “división en el origen” —o el origen como dividido— se instala desde la propia manipulación a “dos manos”, ya que según dice Derrida «no se la sostiene de una sola mano» (Derrida, 1967a: 334).

En cuanto siempre se escribe “de dos manos”, la escritura interviene como división originaria de un entre-dos-manos que nunca hacen —ni juntas ni separadas— lo mismo.

Derrida nos anuncia sin embargo, 30 años después, una mutación que afecta a la “Máquina de la Representación”. Esta mutación es producto de las transformaciones tecnológicas en curso y engendra “otra lógica” (Derrida, 1995: 32). La significación emergente de la máquina ya no se vincula con la división originaria, bajo el criterio de una “máquina-útil” (Derrida, 1995: 29) que emplean dos manos contrapuestas entre sí, sino bajo el criterio de un sentido incorporado por la propia máquina (Derrida, 1995: 37).

La estructura interna de la significación tecnológica se encuentra, por esa vía, consignada por un desplazamiento incesante de los límites, que desborda la condición propia de toda estructura —en cuanto lo propio a una estructura consiste en la regularidad de un régimen de significación—. En la significación tecnológica también interviene, nos dice el autor de *Mal de Archivo*, un deslinde recíproco entre “el afuera doméstico” y “la prótesis del adentro”. Esta ultra-limitación rebasa todo límite definitorio y configura, (in)definitivamente, un más allá permanente.

<sup>1</sup> Tanto en “*Freud et la scène de l’écriture*” como en “*Signature, événement et contexte*”, Derrida (1972, p. 391) emplea el término “*maintenance*”, que en francés significa “mantenimiento” y secundariamente, “manutención”, aunque por el uso del autor en los textos referidos, también se desdobra en otro significado: “tener de la mano”.



## EL APÓSTROFE PERFORMATIVO: “VEN”

La discusión de Derrida con Austin configura no sólo uno de los capítulos más significativos de lo que la tradición ha denominado “giro lingüístico”, sino que además, sostiene una polémica que se prolongará cerca de 20 años entre John Searle y el propio Derrida. La condición del performativo interroga a Derrida todo a lo largo de su obra. La cuestión que concita la prolongada atención del filósofo deconstrutor es la irreductible transferencia de un efecto de sentido entre locutor e interlocutor, transferencia que modifica asimismo relativamente el estado de uno y otro respecto al vínculo que mantienen entre sí.

Ninguna condición puede, ni como propia al contexto ni como privativa de sus partícipes, remitirse desde entonces a un estado previo al efecto de sentido performativo, ni tal efecto de sentido entenderse como determinado por encima del vínculo recíproco entre interlocutores. Cabe entonces preguntarse qué se agrega, con la emergencia en el correr de la segunda mitad de los años 90' de un “apóstrofe performativo”, a la desubstancialización que interviene con el performativo —tanto del hecho como de los participantes que lo generan bajo cierto “*affectio societatis*” locutivo (Derrida, 1998: 24).

Quizás este “apóstrofe performativo” puede ser expresado por el prefijo “hiper”, en cuanto este prefijo traduce el “exceso” o “el grado superior al normal” (RAE, 2018), notas características de la “condición hiperbólica” propia a la virtualidad (Baudrillard, 2000: 51-52). En cuanto denota la condición virtual, el hiperperformativo (Cragolini, 2016: 2) manifestaría el efecto de la actividad que Derrida denomina “*actuvirtual*”.

Según el propósito de su autor, tal “actuvirtualidad” configura junto con la “*artefactualidad*” una transformación del “filósofo del presente”, es decir, de la propia actividad intelectual. Desde “Mal de Archivo” Derrida (1995) vincula, en efecto, la transformación de la “Máquina de la Representación”, con las mismas “tele-tecnologías” que toma por objeto en “Ecografías de la Televisión” (1998). La edición francesa de las dos obras no difiere entre sí sino de un solo año, lo que señala a las claras la concomitancia de preocupaciones que las vincula, dentro de un mismo período del autor en cuestión.

Cabe entonces preguntarse en qué medida la genealogía del hiperperformativo transforma las pautas que habilitan la condición genérica del performativo. En “Ecografías de la Televisión” Derrida plantea el vínculo entre las tele-tecnologías y la misma tradición metafísica, que en función de un presente determinado por la artefactualidad, debe abandonar “toda serenidad” que le sería característica (Derrida, 1998: 18). Desde esa perspectiva se vincula al acontecimiento con un “tiempo virtual” cuya “realidad implacable” obedece, a su vez, a un “presente supuesto” (Derrida, 1998: 19).

Conviene, respecto a la condición “supuesta” de tal presente, considerar el lugar de la posibilidad en el plan-

teo inicial del “suplemento de origen”. En esa formulación “...una posibilidad produce, a cuenta regresiva, aquello a lo que se la dice agregada”<sup>2</sup> (Derrida, 1967b: 99). El “presente supuesto”, en tanto que condición propia del “tiempo virtual”, consigna la posibilidad misma del tiempo, esto es, la condición virtual de la temporalidad en tanto que pro- viene de un posicionarse en la posibilidad. Tal posibilidad es parte del presente, por otro lado, bajo rótulo de contingencia, en cuanto asimismo Derrida sostiene, respecto a la hipótesis, que comporta un “ponerse debajo” de la tesis (Derrida, 2003: 167), esto es, una condición efectivamente activa en un presente singular.

Tal afirmarse como afirmar-se surge como co-partición entre el sí y el no, entre la afirmación y la negación, a través de la dialéctica actuvirtual que, artefactualidad mediante, religa al “filósofo de la actualidad del presente” con el “filósofo de la presentación del presente”, por más que los dos participen de la misma condición, dice Derrida, de la que ningún filósofo “digno de ese nombre” debiera encontrarse distanciado.

Tal filósofo puede ocuparse del presente, de lo que se presenta en el día presente, de lo que sucede actualmente, sin preguntarse, hasta el abismo, qué significa, presupone u oculta ese valor de presencia. ¿Será un filósofo del presente? Sí, pero no. Otro puede hacer lo contrario: hundirse en la meditación sobre la presencia o la presentación del presente sin prestar la menor atención a lo que sucede en el día presente en el mundo o a su alrededor. ¿Será un filósofo del presente? No, pero sí. Sin embargo, estoy seguro de que ningún filósofo digno de ese nombre aceptaría esa alternativa (Derrida, 1998: 21).

Un “filósofo digno de ese nombre” sería, por lo tanto para Derrida, aquél que asumiera tanto el sí de la actualidad pública como el no de una reflexividad abisal, pero igualmente el no de lo uno y de lo otro. Tal filósofo se deslindaría, ante todo, de todo linde que divida entre sí la actualidad y la abisalidad que requiere presentársela a sí mismo. Toda actualidad presentada a otro que sí supone (y sub-pone), a su vez, la presentación a uno mismo. El propio “filósofo del presente” queda, por lo tanto, incluido en lo uno y en lo otro de todo linde, divide el límite entre lo uno y lo otro, es lo uno y lo otro como un incesante delimitarse y de-limitarse entre sí.

La desubstancialización de la facticidad inherente al performativo “austiniano” adquiere, en la escena habilitante del efecto de sentido “hiperperformativo”, un viso superlativo. En esta segunda escena la condición performativa queda anclada a la sub-posición/suposición relativa de lo uno (el filósofo de la actualidad del presente) respecto de lo otro (el filósofo de la presentación del presente) y viceversa, dando lugar a

---

2 Trad. R. Viscardi.



una índole virtual —hiperbólica— que subsume la propia desubstancialización austiniana del “hecho social”.

El hiperperformativo supone, por lo tanto, la condición itinerante de lo uno y de lo otro, en cuanto se suponen (a la manera de la estructura “extraña” del suplemento) y se sub-ponen —hipotéticamente— entre sí, como lo propio al devenir presente de la actualidad. Posicionados en el supuesto, suponiendo la posición de lo propio y lo ajeno (lo uno y lo otro), uno y otro engarzan el “tiempo virtual” en la “realidad implacable” de la suposición sub-puesta en cada quién y van, como tiempo del venir, tiempo propio del “apóstrofe performativo” “ven” (Derrida, 1998: 25).

Una vez pronunciado, el “ven” se desliga de uno y de otro, borra el límite entre lo propio y lo ajeno, para de-venir, ad-venir, pro-venir, pre-venir, la llegada de otro como uno mismo (Derrida, 1998: 24-25). Este “tiempo virtual” consigna, en tanto que efecto de la artefactualidad, tanto la hospitalidad como una condición mesiánica sin mesianismo (Derrida, 1998: 26): la morada del otro, quien viene *por* sí mismo.

## EL RE-VENANT VUELVE A UN MISMO MUNDO

El término francés “revenant” viene —o vuelve— a ser traducido al español como “aparecido”. Lo propio de quien llega a este mundo desde otro, tiene en el término del francés una connotación de pasado que religa —incluso religiosamente, como querría una etimología intempestiva—, un mundo actual del aquí y el ahora a un mundo virtual del más allá ultra-humano.

La función del retorno desde el pasado de un “haber estado aquí” al presente de “estar en el ahora” supone no sólo un lapso de espacio —del aquí— “suplido en el origen” por la temporalidad —del ahora— sino también un co-nexión —un nexo compartido— entre un mundo y otro. La distancia espacial se encuentra entonces suplida «en la posibilidad de su origen» (Derrida, 1967b: 99) por la distancia temporal, suplemento de origen que supone/sub-pone una “distancia en la distancia”. Tal “distancia en la distancia” se encuentra ilustrada por la escena del deslindarse recíproco entre el “afuera doméstico” y “la prótesis del adentro” (Derrida, 1995, pp. 37-38). El deslindarse recíproco de tal escena de intra-distancia es asimismo ultra-humano, en cuanto toda escena “a distancia” de la pantalla de emisión —tele-tecnológica— es asimismo una escena a distancia de la escena. La escena tele-tecnológica involucra, en efecto, por igual al destinador (de quien proviene/pro-viene la emisión), como al destinatario (a quien adviene/ad-viene lo emitido que se le destina).

La “distancia en la distancia” que despliegan las tele-tecnologías trasciende la división, propia al cotejo de fuerzas, que suponen tanto la estructura interna “dividida en el origen” de la primera versión de la Máquina de la Representación (Derrida, 1967<sup>a</sup>: 330-331), como la estructura externa de una manipulación que es “mantenimiento” entre dos

manos. Esta trascendencia que supone dos mundos —uno del “aquí y ahora” y otro del “más allá ultra-humano”, no es posible sino en razón de una vinculación incondicional entre uno y otro, que los religa por encima de toda mundanidad y de toda religiosidad:

Desde que hay lo Uno, hay asesinato, hay herida, hay traumatismo. *Lo Uno se cuida de lo otro*. Se protege contra lo otro, mas, en el movimiento de esta celosa violencia, conlleva en sí mismo, conservándola de este modo, la alteridad o la diferencia de sí (la diferencia consigo) que le hace Uno. “El Uno de sí mismo diferente”. Uno como el Otro. A la vez, al mismo tiempo, pero en un mismo tiempo disjunto, lo Uno olvida recordarse a sí mismo, conserva y borra el archivo de esa violencia que él es. De esa violencia que él hace<sup>3</sup> (Derrida, 1995: 124-125).

## LO INCONDICIONADO, COMO TAL Y COMO SI, FUERA OTRO

Pudiera parecer sorprendente que Derrida recurra a la inteligibilidad de la trascendencia, que Kant había rechazado tanto en el plano teológico como en el ontológico, para dar respuesta, dos siglos después, a la cuestión de la razón. Es el camino que toma el autor de *Voyous* (2003) en un último período de su obra, para abordar el tema kantiano de “salvar el honor de la razón”, que también lleva al abordaje de “lo razonable” en los escritos del mismo libro. Aun cuando el término “razonable” pueda entenderse, en una primera lectura, como una versión mitigada y apocada de la razón, “lo razonable” también conserva en su connotación la significación del ejercicio de la razón sobre un campo propio. Desde el punto de vista de la integridad de la conciencia, no es “razonable” aquello que no puede ser pensado. Esa acepción supera la mera cautela ante la contingencia, en cuanto se entiende lo razonable como el gobierno de una decisión. Ahora, sólo se gobierna una decisión en el tránsito entre lo uno y lo otro, es decir, cuando la crisis, tal como entiende Leibniz lo propio de la decisión, «inclina sin necesitar» (Dascal, 1996: 377).

La substancialización que aparejó el criticismo kantiano apuntó, por el contrario, a establecer un ámbito que mediara entre la decisión y la crisis. El juicio podría, desde esa perspectiva, pronunciarse en tanto que *ratio* de condiciones que trascendían, por sí mismas, el campo de la conciencia racional, en cuanto no podían ser conocidas, o no podían procurar por sí mismas ningún conocimiento objetivo. La crítica de la razón kantiana procura preservar un ámbito homogéneo desde donde se protagoniza la decisión. Tal estrategia supone un único mundo posible, al que pertenecería asimismo la propia representación del mundo, pese a no pertenecer íntegramente al mundo, que en parte le permanece ajeno. Esa

3 Trad. R. Viscardi.

limitación de las potestades de la razón, conlleva asimismo una de-limitación del mundo en tanto que propio y ajeno, a la vez, a una misma y única razón. Se supone desde la perspectiva kantiana sobre el conocimiento, que la índole unitaria y cognitiva del mundo admite distintas calidades de representaciones (Kant, 1935: 21), entre las cuales es posible discernir una atribución de verdad en tanto que objetividad.

La cohesión del campo de la conciencia se le aparece a Kant, sin embargo, como problemática, en cuanto debe admitir que la conciencia que juzga se le presenta, por su forma, como doble. La unidad y homogeneidad del campo que configura la razón es inferida, por consiguiente, de los preceptos del entendimiento, antes que consignada bajo la forma de un procedimiento crítico (Kant, 1935: 22).

La necesidad teórica que lleva a Kant a postular la unidad sustancial de la conciencia y por consiguiente, la propia unidad del criterio que habilita a discernir “límites de la razón” en la propedéutica del conocimiento, proviene de la imposibilidad de encomendar un fallo de lo incondicionado a un “Tribunal de la ciencia” (Kant, 1973: 21). Aún dominada en el tiempo de Kant por la *mathesis universalis*, la forma jurídica de la ciencia descartaba que pudiera formar parte del conocimiento un objeto que superaba los límites de la formalización proposicional. Sólo podía, en esa perspectiva, presentarse como objeto de ciencia un conjunto proposicional que integrara, a su vez, una serie de causas cuya relación de causa a efecto se presentara, para cada causa, como efecto de la misma serie.

La solución kantiana a la cuestión de lo incondicionado como principio del conocimiento de toda causa, consistió en remitir la serie de las causas al campo de los objetos de la experiencia, lo que suponía que estos objetos debían, asimismo, formar parte del conocimiento. Pero la limitación que suponía esta solución, era que los objetos de la experiencia no podían ser enteramente atingidos por el conocimiento proposicional ni satisfacer, por lo tanto, el *desideratum nouménico* de la razón pura. De esta manera el criterio de reconocer “los límites de la razón” convertía una debilidad en una fuerza, en tanto presentaba como estrategia del conocimiento lo que en verdad partía, desde el punto de vista de la tradición de la razón clásica (*mathesis universalis*), de una limitación formal del conocimiento humano.

Al restringir el proyecto de la metafísica clásica a una metafísica del conocimiento científico, Kant se ganó, como lo señala Horstmann, la condena de sus contemporáneos, en la medida en que abandonó el designio metafísico de la razón clásica: acceder al conocimiento de lo incondicionado (Horstmann, 1998: 49-51). Esa opción de Kant corresponde a lo que se denomina, desde una inteligencia discontinuista de la historia, una “crisis de paradigma”. Otro tanto podría sostenerse y por razones análogas, de la “incondicionalidad” tal como la aborda Derrida. La “crisis de paradigma” derridiana corresponde al paso que lleva de la “división en el origen” de una “escritura entre dos manos”, propia a la

condición discursiva, a la mismidad de lo Uno y lo Otro, que se consigna en la violencia que lo Uno hace a otro y se hace a sí, por la diferencia que lo distingue de todo Otro.

## EL INFINITO INDECIDIBLE

En 1967 Derrida establece una noción de infinito como juego, que corresponde a la permanente substitución de signos, habilitada paradójicamente por un conjunto limitado de signos. Tal substitución es posible en cuanto los signos que integran el conjunto de la lengua, finitos uno por uno, admiten sin embargo entre sí, una infinita substitución de lugares. Tal infinitud es posible, a su vez, porque la estructura que compone el conjunto de signos, no cuenta con un centro que limite y gobierne la substitución de lugares relativos entre sí. El centro de tal estructura se configura negativamente, desde entonces, como “no lugar” en el que “se juegan al infinito substituciones de signos”. La estructura sin centro que habilita el infinito juego de los signos entre sí, se opone en el mismo texto, al “infinito de extensión” que supone el “vano esfuerzo” de una inteligencia para abarcar o recorrer una extensión, que fatalmente le escapará como magnitud (Derrida, 1967a: 423).

El infinito que se configura en razón del deslindarse entre sí del aquí y el ahora, como “distancia en la distancia” que adviene desde un más allá permanente/ultra-humano, no se configura ni como un infinito de magnitud excesiva ni como un infinito de combinatoria suplementaria, sino como un infinito de decisión tan incesante como acuciante.

No habría por cierto deseo de archivo sin la finitud radical, sin la posibilidad de un olvido que no se limita a la represión (*refoulement*). Sobre todo, y he ahí lo más grave, más allá o más acá de este límite simple que se denomina finito o finitud, no existiría mal de archivo sin la amenaza de esa pulsión de muerte, de agresión o de destrucción. Ahora, esta amenaza es *in-finita*, ella arrebatada la lógica de la finitud y los simples límites de la facticidad, la estética trascendental, podría decirse, las condiciones espacio-temporales de la conservación (Derrida, 1995: 38).

El auge de la decisión es posible porque el límite siempre se desplaza por deslinde, de forma que el elemento crítico de la infinitud es la propia decisión, que se configura aporéticamente: «Se trata de dar cierto paso» (Derrida, 1996: 23). Así ocurre en el caso del vínculo entre “el filósofo de la actualidad del presente” y “el filósofo de la presentación del presente”: uno y otro son el Sí y el NO, para Uno y para Otro, de “un filósofo digno de su nombre”. La condición “implacable”, según Derrida, de la “realidad”, una vez que se la entiende como protagonizada por la “actuvirtualidad”, proviene de que tal “realidad implacable” es efecto de un “presente supuesto”. Deslindado por suposición, tal presente implica la hipótesis, esto es, la sub-posición respecto al presente,

sub-posición que provee la condición supra-lapsaria (hiperbólica/virtual) de la realidad misma.

Tal es el caso del vínculo incesante entre lo Uno y lo Otro, en cuanto los reúne una condición “difer(i)ente”. En cuanto tal diferir no sólo posterga o desplaza, sino que ante todo decide, lo indecible como lapso que adviene en tanto que cosa, se constituye en cosa de la cosa, o sea, en proto-cosa (*ur-sache*): causa.

Recordando que esta frase, se trata de dar cierto paso, es intraducible, yo no pienso solamente en la otra lengua o en la lengua del otro. Porque toda traducción en una lengua no francesa perdería en el tránsito algo de su multiplicidad potencial; y si se mide según ese resto la intraducibilidad o más bien la incompletud esencial del traducir, y bien, una frontera análoga *ya* pasa entre varias versiones o varias interpretaciones de la misma frase *en francés*. El efecto de *schibboleth* opera desde el interior, si se puede todavía decir, de la lengua francesa<sup>4</sup> (Derrida, 1996: 27).

Tal causa-cosa que “*ya* pasa” por el interior de una lengua sin dejar de serle ajena —inclusive como traducción, no es la propia de la extensión, inabarcable conceptualmente o imposible de recorrer en toda su magnitud, tampoco es la infinita substitución de lugares, cuyo centro falta siempre al cierre de una totalidad, sino que tal infinito adviene como sutil conducción de contingencias acuciantes.

“Salvar el honor de la razón” es ejemplificado, entonces, por la destreza del piloto, capaz de conducir el navío en medio de la tormenta que amenaza con llevarlo contra la costa rocosa y encallar la nave, amenaza que es evitada por la habilidad del timonel, que atina a llevar la nave a la encalladura, acostándola sobre un fondo blando de playa arenosa (Derrida, 2003: 173).

Tal conducción deviene a cada vez, por lo tanto, tan indecible como azaroso se presenta el embate de los elementos, tan diversos y contrapuestos en sentido como en efectos resultantes, siempre una vez más, sobre el rumbo del navío. La incondicionalidad que gobierna el timón para evitar encallar, preserva el destino de la nave, ya que requiere tal incondicionalidad el propósito de evitar el naufragio. La causa de la preservación del navío se subordina, a su vez, a la misma incondicionalidad, cuya realidad de cosa a gobernar no es separable de la proto-cosa (*ur-sache*) que es causa para el timonel (timón: *gouvernail* en francés): llevar a buen puerto un propósito.

La crítica a Kant retoma, en Derrida, la idea de la causa en Platón (Derrida, 2003: 191), en la medida en que antes de convenir a un orden inmutable y fijo de cosas, la causa corresponde a una conducción tan indecible como incondicional de la “implacable realidad” de un “presente supues-

to”. La proto-cosa que es causa adviene como *artefactualidad* de la cual, según Derrida, antes que saber de *qué* está hecha, conviene saber que *está hecha*. La *actuvirtualidad* configura, en el presente, un horizonte tan indecible como incondicional.



---

<sup>4</sup> Trad. R. Viscardi.

## BIBLIOGRAFÍA

- Baudrillard, J. (2000). *Mots de passe*. Fayard: París.
- Cragolini, M. (2016). Lupus in fabula o la cola del lobo: el animal en el discurso y la escritura. *Instantes y Azares, escrituras nitzscheanas*, 17-18, pp. 185-199. Recuperado de [https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/77765/CONICET\\_Digital\\_Nro.b5ca809d-1e57-44f6-97ff-75cdf8d59600\\_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y](https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/77765/CONICET_Digital_Nro.b5ca809d-1e57-44f6-97ff-75cdf8d59600_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y) . (Fecha de consulta: 14 de julio de 2019).
- Dascal, M. (1966). "La balanza de la razón". En O. Nudler, *La racionalidad, su poder y sus límites* (pp. 363-381). Buenos Aires: Paidós.
- Derrida, J. (1967a). *L'écriture et la différence*. París: Seuil.
- Derrida, J. (1967b). *La voix et le phénomène*. París : PUF.
- Derrida, J. (1972). *Marges*. París: Minuit.
- Derrida, J. (1995). *Mal d'Archive*. París: Galilée.
- Derrida, J. (1996). *Apories*. París: Galilée.
- Derrida, J. (1998). *Ecografías de la televisión*. Buenos Aires: Eudeba.
- Derrida, J. (2001). *L'Université sans condition*. París: Galilée.
- Derrida, J. (2003). *Voyous*. París: Galilée.
- Kant, I. (1935). *Antropología en sentido pragmático*. Revista de Occidente, Madrid.
- Kant, I. (1973). *Critique de la raison pure. Préfaces et Introduction*. París: Aubier Montagne.
- Horstmann, R. (1998). *Les frontières de la raison*. París: Vrin.
- Ramond, C. (2016). *Dictionnaire Derrida*. París: Ellipses.
- RAE (2018). "-hiper": <https://dle.rae.es/?id=KQQdgv> (Fecha de consulta: 14 de julio de 2019).
- Solé, M. (2013). "Estudio preliminar". En F. Jacobi et al.: *El ocaso de la Ilustración* (pp. 9-112). Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes-Prometeo.
- Viscardi, R. (2017). Una inscripción deconstructiva del contexto de la globalización tecnológica. II Colóquio NUFFC. 50 anos de deconstrução. *Núcleo de pesquisa em Filosofia Francesa Contemporânea* (Nuffc), Universidade Federal de Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

## SOBRE EL AUTOR

Doctor en Historia y Crítica de Ideologías, Mitos y Religiones (París-X-Nanterre y Escuela Práctica de Altos Estudios). Ex Director de Ciencias de la Comunicación (UdelaR-Uruguay), miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Uruguay). Investigador asociado de la Universidad Paris 8 St. Denis, docente del Instituto de Filosofía (UdelaR-Uruguay), director de *Universidades en Cyberdemocracia* <http://entre-dos.org>

Publicó los libros "Criminalización mediática de la crítica-comp. Con R. Carballal (2018), Equilibrancia. El equilibrio de la red (2016), Presente universitario y conflicto de racionalidades -comp con A. Díaz (2011), Sartre y la cuestión del presente -comp. con P. Vermeren (2007), Celulosa que me hiciste guapo (2006), Guerra con su nombre (2005), Actualidad de la comunicación -comp. con P. Astiazarán (1997), Después de la política (1991), ¿Qué es el discurso político? (1987).

Blog personal: [ricardoviscardi.blogspot.com](http://ricardoviscardi.blogspot.com)



# **HANS-GEORG GADAMER Y GEORGES BATAILLE: REFLEXIONES Y DERIVAS EN TORNO A DOS EXPERIENCIAS DE LA ALTERIDAD**

**AUTOR**

**Tomás Ramos Mejía**

Universidad de Salamanca, Departamento de Filosofía.

**Cómo citar este artículo:**

Ramos Mejía, T. (2019). Hans-Georg Gadamer y Georges Bataille: Reflexiones y derivas en torno a dos experiencias de la alteridad. *Revista Diferencias*, N. 9, pp. 53-64.

**Artículo**

Recibido 16/10/2019

Aprobado 27/11/2019

## RESUMEN

Hans-Georg Gadamer y Georges Bataille, ambos intelectuales de marcada influencia en el pensamiento contemporáneo, representan escrituras muy distintas. Con trayectorias y estilos diversos, comparten, sin embargo, el interés por la noción de experiencia. Es por ello que el presente trabajo se propone, en primer lugar, desarrollar un contrapunto entre la experiencia hermenéutica de Gadamer y la experiencia interior propuesta por Bataille. En segundo lugar, se intentará analizar cómo algunas de las ideas presentes en cada uno de los autores aparecen en los planteos de la historia conceptual italiana y la deconstrucción derridiana como dos formas de abordar la interpretación de textos.

**PALABRAS CLAVES: EXPERIENCIA; ALTERIDAD; SENTIDO; FILOSOFÍA.**

## ABSTRACT

Hans-Georg Gadamer and Georges Bataille, both intellectuals who have important influence in contemporary thinking, represent very different types of writing. With diverse trajectories and styles, they share, however, an interest in the concept of experience. That's the reason why this work purposes, in first place, a counterpoint between Gadamer's hermeneutical experience and the inner experience proposed by Bataille. In second, we will analyze how some of the ideas we saw in each other appear in the poses of italian conceptual history and Derrida's deconstruction as two ways to address texts interpretation.

**KEYWORDS: EXPERIENCE, OTHERNESS, SENSE, PHILOSOPHY.**



## INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene dos objetivos. En primer lugar, se buscará llevar adelante un análisis comparativo entre la *hermenéutica filosófica* de Hans-Georg Gadamer y la *experiencia interior* de Georges Bataille. Justifica este análisis que, con trayectorias y estilos de escritura bien distintos, hay importantes temas en común. En este trabajo, lejos de pretender desarrollar una comparación exhaustiva de ambos trabajos — algo que excede por mucho nuestras posibilidades —, nos centraremos en la forma en que cada uno conceptualiza la noción de experiencia. Más precisamente, se analizará en forma comparada la *experiencia hermenéutica* y la *experiencia interior*. Se tendrán en cuenta solo algunos fragmentos de cada uno de estos textos a los efectos de mostrar coincidencias y divergencias. En segundo lugar, se intentará mostrar cómo estas dos formas de entender la idea de experiencia aparecen en dos filosofías: la historia conceptual italiana, encabezada por la Escuela de Padova, y la deconstrucción tal y como la entiende Jacques Derrida. Más precisamente, se desarrollará un análisis comparativo entre dos formas de interpretación de fuentes escritas, particularmente textos filosóficos o teóricos. Nos vemos impulsados a desarrollar esta segunda comparación porque entendemos que estas dos importantes filosofías contemporáneas, que reflexionan en torno a la modalidad en que deben ser interrogados los textos, presentan puntos en común con las dos modalidades de experiencia.

### 1. LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA

La hermenéutica filosófica es el nombre de la filosofía que Hans-Georg Gadamer propone en *Verdad y método* (1999), su obra más importante, cuyo tema, el problema hermenéutico, es el comprender (*Verstehen*). Este comprender designa no un problema de la metodología de las ciencias del espíritu ni tampoco un arte técnico para la interpretación o la exégesis de textos<sup>1</sup> (Gadamer, 1999), sino, ante todo, la experiencia humana originaria del mundo, su única vía de acceso. En palabras de Gadamer, comporta “la estructura fundamental de la existencia humana” (Gadamer, 1999:12), esto es, basándose en conceptos de filosofía de Heidegger, su modo específico de ser ahí. Es por esto que incluye, pero también excede o, si se prefiere, precede lógica y cronológicamente al método científico. Por ello, si bien la ciencia moderna intenta transformarla en método, el comprender resiste a ello. Ocurre que comprendiendo se experimentan

verdades que no pueden ser verificadas mediante el método científico y Gadamer, precisamente, se propone indagar sobre esa experiencia de la verdad a la que se accede solo mediante el comprender y mostrar su forma de legitimación (Gadamer, 1999) Así, desde el principio la *experiencia* aparece como un término central en el planteo del filósofo, aunque su sentido será clarificado recién en la sección 11.2 en relación con el concepto de historia efectual. Más precisamente, su conciencia tiene la estructura de la experiencia.

Entonces aclaremos, primero, qué es la *conciencia histórico-efectual*. Es el nombre que toma una exigencia teórica de la hermenéutica que demanda la unión de dos realidades históricas: por un lado, aquella en la que está situado aquel que comprende y, por otro, el momento histórico de aquello que busca se busca comprender. Por esta vía y en un mismo movimiento, en el encuentro con y reconocimiento de la alteridad pueden visibilizarse los propios prejuicios, incluidos los legítimos que son productivos para el comprender<sup>2</sup>, y así tomar conciencia de la historicidad del pensamiento de quien comprende, es decir, de la situación hermenéutica. Pero veamos con más precisión en qué consiste este movimiento.

La situación hermenéutica corresponde con el concepto gadameriano de *horizonte*, concebido como el ámbito de visión por definición limitado y determinado por un punto de vista. Ahora bien, la tarea de la comprensión histórica es alcanzar el horizonte histórico del texto y de esa manera hacerlo comprensible en su sentido. Pero los horizontes no están aislados ni cerrados, aunque tampoco hay una vinculación absoluta: están ambos en perpetuo movimiento. Aquel que comprende, sin perder su horizonte inmediato, debe trasladarse al otro, llevarse a esta otra situación para hacerse consciente de su *alteridad irreductible*. Y ese desplazarse significa el ascenso a una generalidad superior que rebasa ambas particularidades. Así, se logra integrar el horizonte propio y el ajeno en un todo más grande; es una mirada panorámica más amplia. En este sentido, para Gadamer, comprender es precisamente “el proceso de fusión de estos presuntos horizontes para sí mismos” (1999: 376) que no implica un intento unión indiferenciada, sino que se orienta a desarrollar conscientemente la tensión entre texto y presente antes que ocultarla en una “asimilación ingenua” (Gadamer, 1999). La realización controlada de esa fusión es, precisamente, la tarea de la conciencia histórico-efectual, es decir, de aquella conciencia que se observa como determinada por el curso de la historia y que en su comprender cohesiona sujeto y objeto, pasado con presente (Grondin, 2008).

<sup>1</sup> Para una breve reconstrucción histórica de la hermenéutica, véase: GRONDIN, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Editorial Herder, 1999.

<sup>2</sup> Si bien no hay lugar acá para extendernos en este punto, hace falta aclarar que la noción de “prejuicio legítimo” se enmarca dentro de una crítica a la idea ilustrada de prejuicio. En una relación de exclusión con la razón, la Ilustración promueve la eliminación de todo prejuicio. Gadamer, en cambio, afirma que la distancia histórica puede permitir localizar prejuicios verdaderos que sirven a la comprensión. Esto, se enmarca, a su vez, en un intento general de revalorizar la tradición.

Ahora bien, definida la conciencia histórico-efectual, estamos en condiciones de adentrarnos en el concepto de gadameriano de experiencia, que él mismo divide en tres momentos: La experiencia es válida solo en la medida en que se confirma, es decir, es válida por su reproducibilidad. En otras palabras, según Gadamer, hace a la esencia general de la experiencia el que esta sea válida siempre que no sea refutada por una nueva experiencia (1999). De esa forma, contiene una apertura básica porque la experiencia, orientada a la permanente confirmación individual, cuando falla deviene en otra experiencia. El proceso de formación de la experiencia es esencialmente negativo: generalizaciones falsas son refutadas por la experiencia. Esta, la “verdadera experiencia”, tiene un sentido productivo porque

Quando hacemos una experiencia con un objeto esto quiere decir que hasta ahora no habíamos visto correctamente las cosas y que es ahora cuando por fin nos damos cuenta de cómo son (...). No es simplemente un engaño que se vuelve visible y en consecuencia una corrección, sino que lo que se adquiere es un saber abarcante (Gadamer, 1999: 428).

Esto en el sentido de que mediante ese objeto particular se obtiene saber no solo sobre el objeto, sino sobre el conocimiento refutado. Esta forma de experiencia, que corresponde con el segundo momento, es la *experiencia dialéctica*. Realizada esta experiencia, el sujeto la posee y comienza a funcionar como algo previsto, por lo que ya no puede ser una experiencia nueva. El sujeto ahora se hace consciente de su experiencia y “ha ganado un nuevo horizonte dentro del cual algo puede convertirse para él en experiencia” (Gadamer, 1999: 428). En otras palabras, la nueva experiencia, con su refutación de la generalidad anterior, demanda la inversión de conciencia que coincide con una suerte de cambio conceptual. Por definición, entonces, el sujeto está hecho mediante experiencias y a su vez inevitablemente arrojado a la emergencia de nuevas experiencias, inevitablemente abierto a esa posibilidad. De ahí que esta se realice por su estructura mediante decepciones, mediante expectativas no cumplidas.

En definitiva, sostiene el filósofo, la experiencia “forma parte de la esencia histórica del hombre” (Gadamer, 1999: 432). Más precisamente, el punto esencial no tiene solo que ver con una ganancia de conocimiento en sentido cognitivo, sino con la “percepción de los límites del hombre” (Gadamer, 1999: 432), que ante todo es conciencia de la precariedad de toda previsión y la estructural limitación en su poder planificar.

Ahora bien, si la conciencia histórico-efectual tiene la estructura de la experiencia, debe contener la estructura antes descrita, sus tres momentos. Aquella es de hecho una forma de experiencia, la *experiencia hermenéutica*, cuya referencia es la tradición no en tanto objeto sino como lenguaje que habla “como lo hace un tú” (1999). Así, mediante una analogía con la *experiencia del tú*, Gadamer explica la

especificidad de la experiencia hermenéutica. En este sentido, así como en la *experiencia del tú* este no es un objeto sino otro sujeto orientado a uno, ocurre algo análogo en la experiencia hermenéutica. Esto contiene una modificación en los momentos de la experiencia. La *experiencia del tú* vinculada al primer momento comporta la objetivación cientificista del otro en el “conocimiento de las gentes”, que en la *experiencia hermenéutica* corresponde con la puesta en lugar de objeto de la tradición que disuelve la implicación que el sujeto tiene con esta en tanto sujeto histórico. La *experiencia del tú* que corresponde con el segundo momento habilita un reconocimiento del otro, pero es un reconocimiento anticipatorio y por tanto neutralizante en sus pretensiones ya que la referencia, aunque mediatizada, es el sí mismo. La experiencia análoga en la hermenéutica es la *conciencia histórica*; donde hay conciencia del otro y el pasado (tradición), pero imaginando la posibilidad, mediante el método científico, de un conocimiento acabado del pasado gracias a la liberación de su propio condicionamiento histórico. Para Gadamer, tanto esta forma de *experiencia del tú* como su versión hermenéutica neutralizan su alteridad: el otro sujeto en el primer caso, la tradición en el segundo destruyendo “su verdadero sentido” (1999: 437). Finalmente, en lo que respecta al tercer momento, la *experiencia del tú* implica un reconocimiento del tú en tanto tal. Esta posibilidad emerge únicamente de una apertura tal hacia el otro que permite al sujeto que comprende dejarse hablar por aquel. Cuando es mutua, esta apertura da lugar al “verdadero vínculo humano (...) pertenecerse unos a otros es oírse unos a otros”. (1999: 437). Es una apertura a la presencia del otro en tanto diferencia irreductible. En la *experiencia hermenéutica* esto implica abrirse a la escucha de la tradición lo que significa no solo reconocer su alteridad, sino “hacerla valer” porque “ella tiene algo para decir” (Gadamer, 1999). La conciencia histórico-efectual es la que realiza la *experiencia hermenéutica* de la tradición para dejarse impactar por ella y dar lugar a su validez.

Ahora bien, esta experiencia se lleva adelante a través del lenguaje y la apertura que la caracteriza tiene estructura de la pregunta, cuyas características esenciales no podemos detallar por falta de espacio. Basta decir que la pregunta hermenéutica supone “un saber que no se sabe” (Gadamer, 1999: 439) y que la experiencia hermenéutica, aunque no tenga un punto final y deje siempre posibilidades abiertas, permite efectivamente comprender el sentido de la alteridad de la tradición y de un texto.

## 2. LA EXPERIENCIA INTERIOR

Georges Bataille piensa la experiencia de una alteridad, pero tanto su modalidad como su objeto son distintos. Es esperable esta distancia si tenemos en cuenta algunas características de su recorrido intelectual. A diferencia de Gadamer, Bataille no es filósofo; sus estudios formales culminan



en su juventud, cuando se convierte en archivista-paleógrafo. Desde ese momento, comienza a escribir sirviéndose de fuentes filosóficas, entre las que se encuentran Nietzsche, Sade y Hegel, pero también — y no en menor medida— de la sociología francesa y el psicoanálisis freudiano. Una de las características de la escritura de Bataille es que mantiene una relación ambigua con la academia: la critica con frecuencia, pero se sirve de textos escritos en su marco. Este aspecto se ve reflejado, en muchos casos, en un estilo de escritura que ignora las formas académicas. Unos de ellos es el de *La experiencia interior. Suma ateológica I* (2016 [1943]), que conforma todo menos un texto sistemático. Sin ir más lejos, el propio Bataille explica, en una nota póstuma fechada en 1953, que su libro está conformado por textos escritos en diferentes momentos de su vida que se toma el trabajo de reunir y modificar. En efecto, está compuesto por textos previos al desencadenamiento de la Segunda Guerra Mundial, el momento en que más explícitamente quiso pensar una política y que contrasta con el período siguiente. Sin embargo, a pesar de los obstáculos que impone su estilo, creemos es posible rastrear su forma de pensar *la experiencia interior*.

Lo que la impulsa es “la necesidad de objetar todo”, tanto los dogmatismos religiosos como el conocimiento científico, que coincide con la negación de querer “serlo todo”. Este último, para Bataille, es un deseo que ocasiona necesariamente sufrimiento. Lo dice con estas palabras, en el prólogo:

Un guiño de ojo donde brilla cierta picardía, una sonrisa melancólica, una mueca de cansancio ocultan el sufrimiento disimulado que nos produce el asombro de no ser todo, de tener incluso límites cortos (...) En cambio, ya no querer ser todo es cuestionarlo todo (Bataille, 2016: 20).

Pero cuestionarlo todo, dejar de lado toda ilusión de infinitud, no es algo indoloro. Ese otro sufrimiento que resulta de la desintoxicación de esas difusas ilusiones es el objeto de *La experiencia interior*. En efecto, es a esta altura, ya en las primeras hojas del prólogo, que aparece por primera vez el término *experiencia*:

Yo quería serlo todo; cuando desfalleciente en ese vacío, pero tomando coraje, me dije “me avergüenza haber querido serlo, porque ahora veo que eso era dormir”, a partir de allí comienza una experiencia singular. La mente se mueve en un mundo extraño donde angustia y éxtasis se conjugan (Bataille, 2016: 20).

La experiencia de ese vacío es, indudablemente, *la experiencia interior*. Como en parte lo anticipa ya el uso de la noción de *cuestionamiento*, en la experiencia interior el conocimiento juega un rol importante. Un rol negativo, limitador de la experiencia: de ahí la necesidad de objetar todo. De esta forma, alejándose de la idea de Gadamer sobre la posibilidad de alcanzar un horizonte de sentido ajeno sin

despojarse propio — algo para él imposible e indeseable —, Bataille sostiene que “aquel que sabe ya no puede llegar más allá de un horizonte conocido” (Bataille, 2016: 25). En otros términos, no puede haber para Bataille prejuicios productivos para el comprender.

La experiencia interior, que responde, como dijimos, a la necesidad de objetar todo, no es la experiencia de algo determinado sino, precisamente, de la indeterminación, “del extravío, del sin sentido” (Bataille, 2016: 25). Si su principio es el no-saber (*non savoir*), a diferencia de lo que ocurre en la *experiencia hermenéutica* cuyo objeto es captar el sentido de una alteridad, “esa experiencia surgida del no-saber permanece decididamente allí” (Bataille, 2016: 25). Entonces no hay un movimiento orientado hacia el acceso al sentido de un texto o tradición, sino que, por el contrario, el fin de la experiencia interior es la experiencia misma de ese desconocimiento. Se lleva adelante mediante esa puesta en cuestión que abre al sentimiento de un “desconocido inconcebible” (Bataille, 2016: 26), de una paradójica presencia de una ausencia. De ahí que la experiencia interior supone que el sujeto se encuentra habitado por un conocimiento de mundo: “La experiencia es la puesta en cuestión (a prueba), en la fiebre y la angustia, de lo que un hombre sabe por el hecho de ser” (Bataille, 2016: 25). A diferencia de lo que ocurre con Gadamer, de este saber, por definición limitante, es posible y necesario despojarse de forma completa. Explícitamente, Bataille sostiene que el conocimiento — el conocimiento como fin y todo conocimiento — debe ser franqueado (2016). Por eso, insistimos, no exige asumir los prejuicios que impone la tradición para utilizar aquellos que son legítimos para desarrollar una apropiación de sentido, sino cuestionarlos para experimentar el sin-sentido. A la inversa de lo que ocurre en la experiencia hermenéutica, la experiencia interior es una experiencia no lingüística; el intentar describirla, es traicionarla.

En la primera parte del libro, el archivista francés postula que la experiencia interior también alcanza, como en el caso de Gadamer, la fusión entre sujeto y objeto, pero el contenido de esta afirmación es muy distinto: el sujeto es el no-saber y el objeto es lo desconocido. Esta idea, algo difusa, es retomada en la segunda parte del libro. Allí afirma que la relación sujeto-objeto es reemplazada en el éxtasis por un “‘abismo enorme’ entre *uno* y *otro*, y en la brecha se disuelven el sujeto y el objeto, hay pasaje, comunicación, pero no entre uno y otro: uno y otro perdieron su existencia distinta” (Bataille, 2016: 83). La intención, por lo tanto, no es ganar horizontes históricos. Esa fusión es comunicación desubjetivante con ese más allá inasible, con ese más allá del propio sujeto. Por eso, afirma Bataille, la experiencia interior a la que se llega con la impugnación del saber coincide con el éxtasis, con el estar fuera de sí. Más precisamente, en palabras del autor, “El no-saber comunica el éxtasis” (Bataille, 2016: 81) en el sentido, por un lado, de que comunica al sujeto, destituyéndolo, con el éxtasis y, por otro, de que la experiencia interior

se lleva adelante solo con otros. En este sentido, afirma que no puede haber experiencia interior “sin comunidad de quienes la viven” (Bataille, 2016: 47). Para que haya experiencia interior debe haber más de uno: “Creo que cada ser es incapaz por sí solo de llegar al fondo del ser” (Bataille, 2016: 64), y también leemos: “No alcanzo el extremo yo solo”<sup>3</sup>. No encontramos, a lo largo de su trabajo, algún pasaje que nos indique con más precisión en qué consiste la dinámica “social” de *la experiencia interior*. Creemos, sin embargo, que es importante mencionarla porque no es menor que, para Bataille, la experiencia interior solo existe con otros. En contra de las impresiones que suele dar el texto, le da a este fenómeno un carácter estructuralmente social.

Ahora bien, si bien de entrada se percibe la distancia que separa el pensamiento de Gadamer del de Bataille, al menos en lo que respecta a la idea de experiencia, quizá la comprendamos mejor reflexionando sobre la operación que el francés está intentando llevar a cabo con la filosofía. El autor afirma que

La diferencia entre experiencia interior y filosofía reside principalmente en que, en la experiencia, el enunciado no es nada salvo un medio e incluso, en tanto que medio, un obstáculo; lo que importa ya no es el enunciado de viento, sino el viento (Bataille, 2016: 35).

Bataille homologa conocimiento y discurso y los define esencialmente como limitantes de la experiencia. Respecto de este último, observamos reiteradas afirmaciones como esta: “tratamos de captar en nosotros lo que subsiste a los servilismos verbales” (Bataille, 2016: 37), o también: “debo ligar la impugnación a la *liberación del poder de las palabras*” (Bataille, 2016: 38). Bataille es consciente de la contradicción que supone el rechazo del lenguaje y el conocimiento y el hecho mismo de escribir un libro. Es casi palpable su malestar al respecto. Sostiene, a pesar de que la experiencia interior es todo menos una vivencia en el discurso, que “es guiada por la razón discursiva” y que “solo la razón tiene la capacidad de destruir lo que edificó” (Bataille, 2016: 69).

Este lugar, el del conocimiento y el discurso, es también el de la filosofía. Así, no es casual que critique la filosofía de Heidegger. En efecto, sostiene que la experiencia interior siempre tuvo “fines distintos que sí misma” y que en el caso de Heidegger “fue posible subordinarlo al conocimiento” (Bataille, 2016: 29). En la misma línea, sostiene que la comunidad de investigadores determinada por el conocimiento, de la que habla Heidegger en “¿Qué es la metafísica?”, “choca con una filosofía cuyo sentido debería ligarse a una realidad humana determinada por la experiencia interior” (Bataille, 2016: 47). En este sentido, Esposito afirma que “La palabra

de Bataille coincide, pues, con lo ‘no dicho’ de la filosofía de Heidegger” (2012: 185) ya que, aunque ambos intenten pensar “el fin de la filosofía”, esto significa cosas distintas en uno y otro caso. En el caso de Heidegger “fin” es realización mediante un regreso “a su origen auténtico que, como sabemos, coincide con el lenguaje conceptual de los griegos” (Esposito, 2012: 186). Bataille busca quebrar la dialéctica entre origen y realización introduciendo precisamente ese *no-saber* que ahora estamos en condiciones de precisar. No es, como para Gadamer, un territorio más allá de saber que, sin embargo el comprender busca ganar. Ni una alteridad cuyo sentido se intenta captar en su irreductibilidad. Por el contrario, como vimos, el no-saber que caracteriza la experiencia interior propuesta por Bataille no es un “provisorio desconocido” sino un “absoluto incognoscible” (Esposito, 2012: 188) imposible de ser tomado por un saber. Si, como para Heidegger, la experiencia definida por Gadamer es efectivamente la experiencia de algo que interpela al sujeto y lo altera, para Bataille, no hay otro sujeto que la experiencia misma que el sujeto destituido.

En este sentido, entendemos la *experiencia hermenéutica* y la experiencia interior son irreductibles porque están caracterizadas por movimientos inversos: para Gadamer es el proceso de apropiación de sentido de una alteridad que tiende a intentar recomponer desgarrar con el que comienza el conocimiento, a fusionar horizontes para lograr un mejor saber, mientras que para Bataille es el acceso a no-saber que consiste en sostener la apertura, “en no ocultar, sino exhibir, la herida en y de nuestra existencia” (Esposito, 2016: 193).

### 3. LA HISTORIA CONCEPTUAL Y LA DECONSTRUCCIÓN COMO MODOS DE EXPERIENCIA DE LECTURA

Como adelantamos en la introducción, ahora compararemos la historia conceptual en su versión italiana y la deconstrucción propuesta por Jacques Derrida a los efectos de verificar, a grandes rasgos, si observamos en estas filosofías huellas de los dos modos de experiencia que acabamos de analizar. Se hará hincapié en la forma en que conciben la interpretación de textos para, de ese modo, mostrar algunas de las implicancias concretas que pueden tener estas formas de entender la experiencia.

La Escuela de Padova se asume abiertamente deudora de historia conceptual llamada *clásica* (Villacañas, 2013), la *Begriffsgeschichte*, aunque también toma distancia respecto de esta en cuestiones importantes. Lo hace, en parte, por medio de Gadamer. Por ello, es necesario, en primer lugar, describir aquello que tienen en común para, en segundo lugar, marcar aquello que las separa.

Mencionemos, brevemente, uno de los puntos fundamentales de coincidencia entre una y otra. De la *Begriffsgeschichte*, encabezada por Reinhart Koselleck, la Escuela

<sup>3</sup> “El extremo de lo posible” y “El fondo del ser” son formas que tiene Bataille de llamar a *la experiencia interior*.

de Padova toma esencialmente la necesidad de proceder, en el curso de la investigación histórico-conceptual, con un “control semántico de nuestro actual uso lingüístico” (Koselleck, 2009: 99). Este control nombra la necesidad de leer las fuentes históricas con atención a la ruptura que implica la modernidad en la forma de entender la política, el hombre y la sociedad respecto de la etapa previa. Es, en efecto, es una de las funciones que Koselleck asigna al *Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos de la lengua alemana* (2009), proyecto que dirigió junto con los historiadores Otto Brunner y Werner Conze, cuyo objetivo fue, precisamente, estudiar “la disolución del mundo antiguo y el surgimiento del moderno a través de la historia de su aprehensión conceptual” (Koselleck, 2009: 94). En él se encuentran las historias de cada uno de los conceptos políticos considerados fundamentales, en las que se hace hincapié en los cambios de significado de significantes como Estado, democracia o libertad, por mencionar algunos. Giuseppe Duso toma la necesidad del control semántico en términos de “conciencia crítica”. De este modo, sostiene que “Un primer punto definitorio de la aproximación a la historia de los conceptos que proponemos (...) es entonces la conciencia crítica de los conceptos que se utilizan, de su nacimiento en la modernidad” (2005: 12). Es una suerte de actitud epistemológica mínima necesaria para prevenir la aplicación al pasado premoderno conceptos que corresponden a la experiencia política moderna.

Detengámonos, ahora sí, en uno de los aspectos en los que Duso y, sobre todo, Chignola se muestran críticos respecto de la *Begriffsgeschichte* elaborada por Koselleck: el de la relación entre concepto e historia. En la introducción al famoso *Diccionario...*, Koselleck afirma que los conceptos son “factores e indicadores del movimiento histórico” (2009: 223). Sin embargo, en este texto, donde pretende nada menos que marcar las coordenadas teórico-epistemológicas del proyecto, hay una tendencia a privilegiar la segunda dimensión de los conceptos, es decir, la que entiende a los conceptos como indicadores del cambio histórico antes que factores del mismo. En otras palabras, Koselleck acentúa la idea de que las transformaciones de las estructuras económicas y sociales que atravesó Europa entre aproximadamente mediados del siglo XVIII y mediados del XIX se ven reflejadas en el profundo cambio de sentido que muestran los términos del léxico político. Así, queda en un segundo plano la afirmación del poder performativo de la innovación conceptual. Es una ambigüedad propia de texto que leemos, por ejemplo, en el siguiente pasaje:

El enfoque heurístico introduce, por así decirlo, un “período bisagra” [*Sattelzeit*] en el que los significados originales se transforman en su avance hacia nuestro presente. A través de su historia, los conceptos político-sociales investigados muestran indicios de una transformación profunda y a largo plazo de la experiencia [...]. El conjunto de

las historias de los conceptos analizados atestigua nuevas situaciones, una relación cambiante con la naturaleza y la historia, con el mundo y con el tiempo, en pocas palabras: el comienzo de la “Modernidad” (Koselleck, 2009: p. 95).

La Escuela de Padova toma la tesis general de la presencia de la *Sattelzeit*, esto es, de la discontinuidad de sentido que supone la emergencia de la modernidad política. No obstante, busca explícitamente radicalizar la *Begriffsgeschichte*; radicalización que contiene, además, un deslizamiento teórico-epistemológico del que resulta la inversión de la relación jerárquica entre conceptos e historia. Se hace hincapié, mediante Gadamer, no en los conceptos como registros de la experiencia, sino como factores del cambio histórico.

Esto se entiende bien si retomamos una de las críticas que Chignola hace en “Historia de los conceptos y de la filosofía política. Sobre el debate en Alemania”, publicado en *Historia de conceptos y filosofía política* (2013) al proyecto del *Diccionario...*, especialmente a la teoría de la *Sattelzeit*, de la progresiva modernización, durante el período antes mencionado, del léxico político. Según el italiano, el supuesto fundamental no problematizado que orienta la teoría de la *Sattelzeit* es el de la noción de progreso contenida en el moderno concepto de historia. Koselleck, para Chignola, pudo elaborar la teoría de la *Sattelzeit* a partir de la historia entendido como

vector de las modificaciones de los cuadros generales de la política (los conceptos y las categorías de la política) como aquello que necesariamente ‘cambia’ al cambiar las condiciones históricas generales: la historia como desarrollo, como proceso, evolución de las historias y de las formas orientativas para la actuación; la evolución lineal de la constitución como continuidad sobre la cual medir el ‘progreso’ (2013: 63).

Es esta la forma en que Chignola percibe y explica el énfasis que Koselleck hace en la idea de concepto como indicador. Si bien es cierto que Koselleck reconoce que dentro de un mismo concepto pueden pervivir estratos de sentido que corresponden a experiencias históricas diversas<sup>4</sup>, es también innegable que, en su mirada, hay un movimiento general del léxico político que responde a las transformaciones sociales. Para Chignola, Otto Brunner<sup>5</sup> fue más radical a la hora de pensar la discontinuidad conceptual entre el

<sup>4</sup> Véase, por ejemplo, del *Diccionario...* p. 100-102.

<sup>5</sup> Otto Brunner (1992), *Land and Lordship. Structures of Governance in Medieval Austria*. En este fundamental trabajo el autor se propone reconstruir, desde la lectura directa de las fuentes, la realidad consuetudinaria y material germánica premoderna. Brunner trabaja con la perspectiva de una contextualización radical de los conceptos y del vocabulario político de las estructuras constitucionales.

mundo antiguo y el moderno. Es por ello que, con un retorno y profundización de sus premisas teóricas, Chignola — y la escuela de Padova en general — introducen una pregunta filosófica con una intención que se autodefine deconstructiva y genealógica (2013). Buscan, así, distanciarse de la intención recompositiva de los usos y los sentidos de los términos de la política moderna que, en el fondo, tiende a elaborar una historia conceptual con un grado de linealidad. Si Koselleck piensa una historia conceptual como auxiliar o subordinada a la historia social, interesada por los hechos y las cosas, Chignola, propone, en cambio, una historia conceptual *como filosofía*, la cual se halla, desde esta perspectiva, en condiciones de descomponer verdaderamente la historia entendida como progreso. De este modo, busca pensar de distinta forma la relación entre concepto e historia, especialmente el cambio histórico.

Chignola lleva a cabo ese movimiento recurriendo a Gadamer; veamos rápidamente cómo lo hace. Para el italiano, “Gadamer ha reconocido la aporía que está implícita en una aplicación de la historia de los conceptos a la filosofía que sea tal como para sobrentender (...) una implícita *unidad problemática* de la filosofía” (2013: 65) Según nos explica Chignola, el filósofo alemán rechaza las posiciones filosóficas que asumen, explícita o implícitamente, la unidad o identidad de sus problemas a lo largo de la historia. Son posturas que, asumiendo la permanencia de estos a lo largo del tiempo, entienden que la filosofía tendría la tarea de dar respuestas nuevas o distintas a esos mismos problemas y que la historia de la filosofía recompondría esas diversas respuestas. En cambio, para Gadamer — siempre según Chignola — la filosofía no posee un objeto predeterminado, un problema del cual se pueda obtener progresivamente un mejor conocimiento: “no incide sobre una meta”, ni puede mostrar un progreso, sino que “extrae permanentemente una pregunta originaria y desestabiliza continuamente la propia tradición” (Chignola, 2013: 68). Utilizando la terminología gadameriana, entendemos que Chignola se refiere a aquello que el filósofo alemán denomina como *situación hermenéutica*; es decir, el horizonte de sentido desde donde se posiciona quien interroga. Si bien vimos a la tradición de la *experiencia hermenéutica* como la tradición ajena, como horizonte de sentido de la alteridad, en este caso la referencia es el horizonte propio.

Dentro de este esquema, el concepto “es el instrumento, punto de articulación y de unión” de ese movimiento interrogativo y “representa, así, el eje sobre el cual gira todo el problema de la filosofía” (Chignola, 2013: 69). La conceptualización trabaja en dos frentes que son, por así decir, caras de una misma moneda: vehiculiza la propia tradición, el saber predado, al tiempo que lo horada en un trabajo de “desestabilización y crítica” que hace al “papel creativo” de concepto (Chignola, 2013: 69). En este sentido, el planteamiento de una pregunta filosófica significa “elaborar conceptualmente los términos que la hacen posible, asumir y excluir el hori-

zonte lingüístico previamente dado y abrir una perspectiva nueva sobre la cual esperar la respuesta” (Chignola, 2013: 70). Siguiendo a Gadamer, el autor sostiene que la conceptualización involucra, entonces, la conciencia de este movimiento que pone en evidencia la historicidad del conocimiento previo, es decir, que niega su autoevidencia y muestra su contingencia. Podríamos decir, por tanto, que la conceptualización, para Chignola, involucra una de las dimensiones de lo que Gadamer llama conciencia histórico-efectual; que es, en el fondo, otro nombre de la experiencia hermenéutica. Esta, como vimos, se vincula con la necesidad hermenéutica de fusionar los horizontes de sentido y, precisamente, con la toma de conciencia, en ese vínculo con la alteridad, de la historicidad de la propia tradición. Es cierto, por lo demás, que este saberse afectado por la historia no difiere tanto, en el fondo, de la necesidad de la conciencia crítica, que Duso vincula con Koselleck. Pero no solo eso, sino que en ese doble movimiento en que la conciencia asume la historicidad del sentido contenido en la lengua mediante la cual elabora la pregunta, el lenguaje “condiciona y renueva la experiencia” (Chignola, 2013: 70). El autor habla sobre la posibilidad de “innovación” conceptual y “renovación de sentido” (Chignola, 2013: 70). Vemos cómo el filósofo italiano otorga al concepto una fuerza de injerencia sobre la experiencia histórica, algo que en el planteo de Koselleck se encuentra en un segundo plano.

Ahora bien, en este marco, la historia conceptual *como filosofía*, según Chignola, debería poder poner en suspensión la linealidad de la historia del pensamiento y la continuidad de sus problemas; pero también la historia como progreso, asumiendo la irreductibilidad de cada una de las interrogaciones. Dicho de otra manera, la historia conceptual como filosofía es solo aquella que esté en condiciones efectuar un acto filosófico que cuente con la capacidad de localizar históricamente la génesis de los conceptos, esto es, la emergencia del gesto denotativo mediante el cual opera la objeción y renovación del “tejido conceptual del horizonte lingüístico constitutivamente predado” (Chignola, 2013: 72). Es decir, su objeto tampoco está predeterminado, sino que será, en todo caso, históricamente concebido en la medida en que, para Chignola, la historia de los conceptos es “la historia de las cesuras que renuevan drásticamente la experiencia” y “determinan un horizonte de sentido compartido” (Chignola, 2013: 74). En otras palabras, invita, mediante una radicalización filosófica, a pensar con y no sobre los textos, es decir, tomándolos no como objetos predeterminados y situados en una linealidad histórica, sino en su irreductibilidad para localizar los lugares de dislocación de sentido, apertura y creación conceptual<sup>6</sup>. Entonces, si la historia conceptual

---

6 Es, por ejemplo, el caso de Hobbes, en quien Giuseppe Duso y Sandro Chignola ven el creador del dispositivo lógico que determinará la forma hegemónica de pensar la política, el hombre y la sociedad en Europa.



clásica es la de la progresiva modernización del léxico político que resulta de la modificación de las estructuras sociales, la historia conceptual como filosofía es la de la localización de las innovaciones conceptuales que alteran la experiencia histórica.

Respecto de aquello observamos sobre la *experiencia hermenéutica* en el apartado anterior, vimos que toma algunas de sus premisas fundamentales. Chignola asume la necesidad de tomar conciencia de historicidad de la interrogación filosófica, algo que, de alguna manera, ya está en la conciencia crítica que demandaba *Begriffsgeschichte*. Pero también, gracias a Gadamer y en contra de Koselleck, como ocurre con la *experiencia hermenéutica* respecto de la tradición que se quiere comprender, Chignola afirma la apertura hacia la irreductible alteridad del texto. La historia conceptual debe, en su perspectiva, ir en busca “la autonomía de un pasaje significativo” (Chignola, 2013: 74) que no puede ser familiarizado con lo que nos es conocido. De este modo, busca radicalizar la discontinuidad propuesta por Koselleck — relativizada en el caso de este último por el uso del concepto moderno de historia — al mismo tiempo que enfatiza la potencia creativa de los conceptos.

#### 4. LA DECONSTRUCCIÓN COMO EXPERIENCIA DE LECTURA.

Es destacable que Chignola prácticamente deje de lado la noción de fusión de horizontes, central en la filosofía de Gadamer. El motivo probablemente tenga que ver con que la idea de un saber abarcante difícilmente compatibilice con la “intención deconstructiva” (Chignola, 2013) que quiere imprimir a su propuesta filosófica. De ahí que, a pesar de la influencia directa, Chignola también muestra cierto deslizamiento teórico-epistemológico respecto de la filosofía de Gadamer. La fusión de horizontes, como despliegue controlado de la tensión entre uno y otro que se orienta hacia el ascenso a una generalidad superior, queda reducida en favor de un mero dejarse afectar por la alteridad.

En efecto, la deconstrucción, inseparable del nombre de Jacques Derrida, se inscribe en una tradición filosófica distinta a la de Gadamer. Este último, como vimos, si bien asume la irreductibilidad del horizonte de sentido del texto que se intenta comprender, busca incluirlo en un marco más amplio. Con Derrida la situación es otra. En “Carta a un amigo japonés” (1997), el filósofo francés intenta dar cuenta del sentido que, para él, tiene la deconstrucción. Lo hace, en primer lugar, disipando algunos de los malentendidos que este término ha suscitado o podría provocar. En este sentido,

sostiene que no debe ser asimilado a la destrucción nietzscheana ni tampoco a una simple negación (Derrida, 1997). En cambio, refiriéndose específicamente al “valor de uso” que el término adquiriría en *De la gramatología* (1986), Derrida explica que este se asocia a la tentativa de

deshacer, de descomponer, de desedimentar estructuras (todo tipo de estructuras, lingüísticas, “logocéntricas”, “fonocéntricas” -pues el estructuralismo estaba, por entonces, dominado por los modelos lingüísticos de la llamada lingüística estructural que se denominaba también saussuriana-, socioinstitucionales políticos, culturales y, ante todo y sobre todo, filosóficos) (Derrida, 1997: 2).

Inmediatamente aclara, otra vez, que no debe verse en la descomposición y el desmontaje una “operación negativa”, porque “Más que destruir era preciso asimismo comprender cómo se había construido un ‘conjunto’ y, para ello, era preciso reconstruirlo” (Derrida, 1997: 3). La deconstrucción, así, parece ser un movimiento, también doble, de descomposición y composición. Derrida rechaza, asimismo, que pueda ser vinculado a términos como “análisis” y “crítica”, en sentido general o kantiano, o definido como un método, porque no puede reducirse a un conjunto de pasos y reglas (Derrida, 1997): Finalmente, señala que la deconstrucción “no es siquiera un *acto* o una *operación*” porque “no corresponde a un sujeto (individual o colectivo) que tomaría la iniciativa de ella y la aplicaría a un objeto, a un texto, a un tema, etc.” (Derrida, 1997: 3). Esto nos recuerda a una de las características particulares de la experiencia interior, a saber, que no hay ni puede haber un sujeto de esa experiencia. O que, en todo caso, es la experiencia de la propia destitución.

No obstante, lo que más nos interesa de un contrapunto entre la experiencia interior y la deconstrucción es mostrar brevemente cómo trata Derrida otro problema que es nodal en *la experiencia interior*. Observamos en el texto de Bataille la tensión entre la impugnación, en un mismo gesto, del discurso, la razón y la filosofía (resumida en el nombre de Hegel), y la necesidad de transmitir esa impugnación, que es la experiencia misma, a través de un libro y con un discurso que, además, recurre a fuentes filosóficas. En tanto la experiencia interior es la experiencia de la ausencia de todo saber, hablar de ella, afirma Bataille, es traicionarla, es obstaculizarla. En Derrida, quien lee y cita a Bataille más de una vez, esta tensión aparece, aunque de modo más complejo. Él pretende desarticular los fundamentos de la razón, pero no implica esto que la deconstrucción pueda ser entendida como un irracionalismo. Como explica Alvaro en “Sociología y deconstrucción”, “Derrida se vio en la necesidad de poner en evidencia hasta qué punto la deconstrucción —al menos la que él practicaba, como solía aclarar— es un procedimiento racional, sin que ello signifique perder de vista los límites de la razón” (2017: 15). En este sentido, si bien la

---

Rechazando cada uno de los principios a partir de los cuales se había pensado la política en el mundo medieval y antiguo, Hobbes, en la mirada de estos autores, creó la forma política moderna que, centrada en el nuevo concepto de soberanía, tuvo enormes efectos de resonancia en Occidente.

deconstrucción no es un método, sí contiene una serie de principios que orientan el abordaje de un texto.

Alvaro resume el principio general de la deconstrucción del siguiente modo: “Sin poder escapar aquí a una relativa simplificación de las cosas, se dirá que la tarea de la deconstrucción consiste en el cuestionamiento interminable de todas las diferencias que se presentan en el texto como simples dualismos” (2017: 24). En una conocida entrevista que dio en 1997 a Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpetta, Derrida brinda algunas especificaciones sobre la práctica deconstructiva. En ella habla sobre una “economía general”, una especie de estrategia general de la deconstrucción” (Derrida, 1981: 41) que evoca a *La parte maldita* (1949) de Bataille. Esta estrategia general se vincula a “un gesto doble (...) una escritura desdoblada” que, por un lado, tiene una “fase de inversión” que debe dar cuenta, al analizar una oposición filosófica determinada, de su “jerarquía violenta” mediante la cual “uno de los términos se impone a otro (Derrida, 1981: 82). Es decir que la primera fase, que no marca un paso cronológico, sino un movimiento lógico, consiste mostrar el carácter conflictivo y asimétrico de esas oposiciones. La segunda fase, por otro lado, implica un desplazamiento mediante “la emergencia irruptiva de un nuevo ‘concepto’, concepto de lo que no se deja ya, no se ha dejado nunca, comprender en el régimen anterior” (Derrida, 1981: 42). Derrida busca hacer emerger un nuevo concepto, pero ya no el concepto del que nos habla Chignola, aunque hable este último en términos de deconstrucción. En efecto, si bien critica la oposición entre experiencia y concepto formulada por Koselleck, Chignola se mueve dentro de sus mismos términos. Puede decirse que, al invertir el énfasis entre concepto y experiencia, queda sujetado al momento de la inversión deconstructiva. Creemos que esta oposición, junto con otras que se vinculan — como, por ejemplo, tradición/innovación o incluso concreto/abstracto — en la mirada de Derrida son también deconstruibles. Esto significa no solo resignificarlas o invertir su jerarquía, sino también y, sobre todo, producir conceptos como marcas “indecibles” o, mejor, “indecidibles” que no se dejan tomar por oposiciones binarias. A los indecibles, explica con claridad Alvaro, “al tener significados ambivalentes, incluso contradictorios, resulta imposible asignarles un sentido único y, por lo tanto, se sustraen a la lógica oposicional al mismo tiempo que la dislocan” (2017: 18). Derrida, señala que, aunque se sustraen a la oposición binaria, los indecibles “la habitan, la resisten, la desorganizan, pero sin constituir nunca un tercer término, sin dar lugar nunca a una solución en la forma de la dialéctica especulativa” (Derrida, 1981: 43)

La crítica de Derrida a Hegel, que sin dudas lo aleja mucho de la fusión de horizontes gadameriana, tiene que ver, al menos en parte, con la lectura de Bataille. En *La escritura y la diferencia* (1987) le dedica un capítulo titulado “De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva”, donde cita, una y otra vez, nada menos que *La experiencia interior* (2016). Para Derrida el hegelianismo, que despliega para su “domino histórico (...) sus diversos recursos

de involucramiento” (Derrida, 1987: 344) es tomado en serio por Bataille, quien reconoce su rigor y coherencia interna. Solo de ese modo fue posible, según él, excederlo; es decir, pisar fuera de la razón, del sentido que la hegeliana puesta en riesgo de la vida, en el fondo, solo quiere conservar (Derrida, 1987). Es un exceso que expresa la risa como operación soberana que “excede la dialéctica y al dialéctico: sólo estalla a partir de la renuncia absoluta al sentido, a partir del riesgo absoluto de la muerte” (Derrida, 1987: 350). Más adelante agrega que la risa quiere sustraerse “del horizonte del sentido y del saber” y que, en la medida en que necesita también la vida, debe “simular el riesgo absoluto de la muerte y reírse del simulacro”. Sobre el simulacro, la filosofía “no puede decir nada” porque allí “se hunde absolutamente el sentido” (Derrida, 1987: 351). El discurso, la filosofía, interrumpido por la risa es, en el fondo, la angustia frente a una pérdida absoluta del sentido, la muerte, “sin retorno y sin reserva” (Derrida, 1987: 351) que no puede ser reapropiada, resignificada por el movimiento especulativo.

Ahora bien, sabemos que Derrida toma, entonces, de Bataille la impugnación del sentido que caracteriza la experiencia interior, pero falta determinar cómo lo vincula con la deconstrucción. Lejos de querer agotar un tema tan complejo, tomemos al menos esta pista interesante que encontramos en un pasaje donde Derrida, hablando todavía del vínculo de Bataille con Hegel, afirma lo siguiente:

Se dibuja así una figura de experiencia (...) irreductible a toda fenomenología del espíritu, que se encuentra en ésta, como la risa en filosofía, *desplazada*, imitando, en el sacrificio, el riesgo absoluto de la muerte, produciendo a la vez el riesgo de la muerte absoluta, la finta por la que puede vivirse ese riesgo, la imposibilidad de leer en ello un sentido o una verdad, y esa risa que se confunde, en el simulacro, con la abertura de lo sagrado (Derrida: 1987:352).

Vemos cómo, para Derrida, la experiencia batailleana impugna la filosofía hegeliana al tiempo que la habita, como en la práctica deconstructiva, *desplazada*. A pesar de la rigidez de un vocabulario que por momentos parece encerrarlo en la oposición saber/no-saber, creemos que Derrida ve en el texto de Bataille un valioso movimiento del que se servirá para desarrollar su estrategia de lectura y dar una respuesta, siempre inacabada, a la pregunta de cómo inscribir en el léxico de la filosofía aquello que excede las oposiciones metafísicas (Derrida, 1987). Por ello, si Gadamer y, con él, Chignola — a pesar de sus desplazamientos — se mueven *dentro* de la experiencia de un sentido dinámico, histórico y contingente, Derrida, con — y más allá de — Bataille busca experimentar la zona límite donde este aparece dislocado, donde solo se puede decir que “*ello se deconstruye*” (Derrida, 1997; 3).

## BIBLIOGRAFÍA

- Alvaro, D. (2007) "Sociología y deconstrucción". *Cuadernos de Teoría Social*, V. 3, N. 5, 8-34. Recuperado de <http://www.cuadernosdeteoriasocial.udp.cl/index.php/tsocial/issue/view/Teor%C3%ADa%20Social%20y%20Deconstrucci%C3%B3n%20Teor%C3%ADa%20Social%20y%20Deconstrucci%C3%B3n>
- Chignola, S. y Duso, G. y (2013). *Historia de conceptos y filosofía política*. Madrid, España: Biblioteca Nueva Editorial.
- Bataille, G. (2016). *La experiencia interior*. Buenos Aires: Cuenco del Plata.
- Bataille, G. (2017). *El culpable*. Buenos Aires: Cuenco del Plata.
- Derrida, J. (1981), *Positions*. Estados Unidos: University of Chicaco Press.
- Derrida, J. (1992). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Derrida, J. (1997). Carta a un amigo japonés, en *El tiempo de una tesis: Deconstrucción e implicaciones conceptuales*. Barcelona: Proyecto A Ediciones. Recuperado de [https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/carta\\_japones.htm](https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/carta_japones.htm)
- Duso, G. (coord.) (2005). *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*. México: Siglo XXI.
- Esposito, R. (2012). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gadamer, H. (1999). *Verdad y método*. Ediciones Sígueme: Salamanca.
- Grondin, J. (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.
- Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder.
- Koselleck, R. (2009). Introducción al Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana. *Anthropos*, N. 223, 92-105. Recuperado de [https://anthropos-editorial.com/LISTADO/REVISTA-ANTHROPOS\\_1005](https://anthropos-editorial.com/LISTADO/REVISTA-ANTHROPOS_1005)

## SOBRE EL AUTOR

Licenciado en Sociología (Universidad de Buenos Aires), magíster en Historia Conceptual (Universidad Nacional de San Martín) y doctorando en Filosofía (Universidad de Salamanca). Estudia problemas vinculados al concepto de comunidad en la teoría sociológica y la filosofía contemporánea desde una perspectiva histórico-conceptual.







# **EL LENGUAJE: ENTRE LO INTERSUBJETIVO Y LO ESTRUCTURAL**

## **UNA REVISIÓN DE LA CRÍTICA DE HABERMAS A DERRIDA**

**AUTOR**

**Hernán Peckaitis**

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

**Cómo citar este artículo:**

Peckaitis, H. (2019). El lenguaje: entre lo intersubjetivo y lo estructural. Una revisión de la crítica de Habermas a Derrida. *Revista Diferencias*, N. 9, pp. 65-74.

**Artículo**

Recibido 15/09/2019

Aprobado 16/10/2019

## RESUMEN

El presente trabajo pretende revisar ciertos puntos de la crítica que hace Jürgen Habermas a Jacques Derrida en su libro El Discurso Filosófico de la Modernidad. Para ello se hará una reconstrucción de la filosofía del lenguaje de ambos autores y luego se revisaran a la luz de la teoría derridiana algunas de las críticas que esgrime Habermas, en especial su problematización de dos conceptos fundamentales en la teoría derridiana: la Archi-escritura y la iterabilidad.

**PALABRAS CLAVES: HABERMAS; DERRIDA; ITERABILIDAD; INTERSUBJETIVIDAD; ESTRUCTURA; ARCHI-ESCRITURA.**

## ABSTRACT

The present work pretends to examine certain points of the critique that Jurgen Habermas does to Jacques Derrida in his book The Philosophical Discourse of the Modernity. With that objective a reconstrucción of the language phylosphy of both authors will be done, and then some of the critics that Habermas uses will be revised at the light of derridian theory, specially his critique to two fundamental Derrida's concepts: Arche-writing and iterability.

**KEYWORDS: HABERMAS; DERRIDA; ITERABILITY; INTERSUBJECTIVITY; STRUCTURE; ARCHE-WRITING.**

## INTRODUCCIÓN

**E**n este trabajo se pretenderá reconstruir un debate entre Habermas y Derrida en torno a la filosofía del lenguaje. Utilizamos la palabra “reconstruir” porque mientras que una parte de dicho debate es explícita —Habermas dedicó dos capítulos de su libro *El discurso filosófico de la modernidad* a criticar profundamente la teoría de Derrida desde diversos ángulos —, la otra parte, la contestación de Derrida, no existe de manera formal. Pondremos a jugar entre sí dos filosofías del lenguaje bastante diversas, con enfoques a veces antitéticos y con repercusiones en el mundo social, político y académico de diferente índole.

En primer lugar, haremos un paneo general de la filosofía del lenguaje que ambos autores desarrollaron. Puesto que la idea original de este trabajo surgió al calor de la lectura de la dura crítica que hace Habermas a Derrida en “Sobrepajamiento de la filosofía primera temporalizada: crítica de Derrida al fonocentrismo” y “Excurso sobre la disolución de la diferencia de géneros entre filosofía y literatura” (Habermas, 1998) nos centraremos en las partes de las teorías de ambos autores que, creemos, nos ayudaran a interiorizarnos en la crítica habermasiana a Derrida, ya sea para convalidarla o refutarla, en su totalidad o parcialidad. Luego de hacer una síntesis de las propuestas filosóficas de ambos autores, haremos una crítica bilateral: pondremos a prueba la crítica habermasiana desde el mismo armazón conceptual derridiano. La estrategia de exposición será la siguiente: haremos un desarrollo de la filosofía del lenguaje de Derrida a través de “De la gramatología” (1998) y de “firma, acontecimiento contexto” (1998B). Luego pasaremos a exponer brevemente la filosofía del lenguaje de Habermas y la relación con su pensamiento sociológico, principalmente a través de su texto “Teoría de la Acción Comunicativa, complementos y estudios previos” (1997). Tras haber desarrollado esos conceptos claves, analizaremos la crítica que Habermas hace a Derrida y luego desarrollaremos las conclusiones.

## DERRIDA

Este famoso filósofo francés generó una red de conceptos que han causado hondas polémicas en el mundo académico-filosófico. Su “herejía” consiste en su método de la *deconstrucción*. Esta es una aproximación y al mismo tiempo un distanciamiento de la “destrucción” de la metafísica Heideggeriana. En lugar de romper la filosofía a martillazos, la deconstrucción derridiana se basa en que dentro del mismo texto se encuentran subyacentes los hilos de una alteridad que se ha proscripto. La metafísica de la presencia, se entiende como una prolongada permanencia de estructuras de pensamiento binarias, donde uno de los términos del par conceptual se alza como privilegiado: sensible/inteligible, habla/escritura, naturaleza/cultura, entre otros binarismos

que se envuelven en la dicotomía *presencia/ausencia*. La deconstrucción, entonces, se tratará de hacer notar las pequeñas hilachas que el texto deja entrever, ahí en la plena superficie, para suavemente tirar de ellas destejando el texto y demostrando las oposiciones metafísicas que en él se ponen en juego.

## INSTITUCIÓN, HUELLA Y ARCHI-ESCRITURA: LA DECONSTRUCCIÓN DE SAUSSURE

La deconstrucción que Derrida efectúa con el *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure (1945) ayuda a entender su noción de lenguaje. Según Derrida, en la misma institución de la Lingüística como ciencia está la presuposición metafísica que establece un privilegio en la relación entre habla y escritura. Derrida busca demostrar, forzando el texto de Saussure, que la Lingüística se encuentra en franca contradicción: mientras que hace de la escritura algo parasitario, sometida a ser traductora de un lenguaje pleno alojado en la voz, en otro gesto completamente distinto, la Lingüística de Saussure abre la posibilidad de la existencia de una *Gramatología general*, dentro de la cual se encuentra circunscripta la misma lingüística. Veamos cómo se efectúa este movimiento.

La escritura (fonética) es para Saussure derivada, *signo de signo*, representante del sentido inmediato que se da en la voz: “el objeto lingüístico no queda definido por la combinación de la palabra escrita y la palabra hablada; esta última es la que constituye por sí sola el objeto de la lingüística” (Saussure en Derrida, 1998: 41) De esta manera, la escritura se transforma en el externo constitutivo del sistema de la lengua, aquello que permite pensar en un *adentro de la lengua*, y su corolario, en un *afuera*. Lo importante es que el exterior constitutivo siempre puede retornar de forma destructiva para el sistema que lo excluye, lo que explica porque Saussure le presta especial atención a la escritura fonética en repetidas partes de su texto. Y es que la escritura es un exterior contaminante que amenaza la lógica de un sistema que para Derrida sirve de base para toda la episteme occidental. Hay, para Saussure, una especie de usurpación histórica que la escritura ha efectuado sobre el habla, usurpación promovida por el beneficio que tiene la escritura al ser perdurable y “fijable”, y de lo que se trata es de volver a situar al habla en su privilegiado lugar, como acceso al logos, reconstruyendo la relación *natural* entre habla y significado. La escritura es entonces, en la metafísica occidental, una técnica, y por lo tanto un artificio, es decir, la oposición habla/escritura se inscribe en la misma oposición que la de naturaleza/técnica, e incluso en la de cuerpo/alma<sup>1</sup>. El retorno de ese externo constitutivo se entiende como catástrofe.

---

<sup>1</sup> “Para Saussure, ceder al “prestigio de la escritura” es, decimos nosotros de inmediato, ceder a la pasión (...). Como se sabe la pasión es tirá-

Ahora bien, como se decía más arriba, en el intento de circunscribir la escritura a un fenómeno parasitario, Derrida dice también que “Saussure libera el campo de una gramatología general. Que no solo ya no estaría excluida de la lingüística general, si no que la dominaría y la comprendería (...) se inscribe en el discurso Saussureano algo que nunca fue dicho y no es otra cosa que *la escritura como origen del lenguaje*” (Derrida, 1998: 57, las cursivas son nuestras). Con esto Derrida saca a la palestra una estrategia conceptual a simple vista evidente, pero con profundas consecuencias. Retoma el principio Saussureano del signo lingüístico como instituido, es decir, la arbitrariedad de la relación entre significante y significado, y la extiende al conjunto de signos existentes: abarca en lo arbitrario no solamente a los signos fónicos, sino también a los signos gráficos. De esta manera, el campo totalizador, el “sistema total” —en donde se inscriben todas las posibilidades de sentido— cambia de perspectiva. Todo signo, ya sea hablado o escrito, es carente de una identidad en términos positivos, o sea, se define en el marco de las diferencias que tiene dentro de un sistema de signos. Si esto es así, no puede existir entonces entre los signos alguna subordinación natural, pues su naturaleza es justamente la de ser instituidos: no existe ningún signo que se defina por su propia presencia. Este es el movimiento teórico que permite a Derrida decir que no hay nada fuera del texto, pues si todo signo es arbitrario y “si “escritura” significa inscripción y ante todo institución durable de una signo (...) *la escritura en general cubre todo el campo de los signos lingüísticos*” (Derrida, 1998: 58 las cursivas son nuestras). Así, *el habla es también una escritura*, y esta última representa la forma de inscripción de todo signo, ya que cualquiera de ellos, fónico o escrito, se distribuye en un sistema de diferencias, poseedores de una identidad relacional. Tanto en el fonema como en el grafema hay una relación convencional, una red remisiones que los liga con otros significantes escritos y orales, lo cual impide que el segundo sea mera representación del primero. Así Derrida introduce el concepto de *huella*: es imposible pensar el signo como presencia absoluta, lo único que hay son remisiones, huellas de huellas que remiten a más huellas. El sentido tiene origen en esta estructura de remisiones, lo cual significa que el sentido no tiene origen absoluto en ningún lugar, y esto es lo que siempre ha ocultado la metafísica de la presencia en su búsqueda de un significado trascendental: “La “inmotivación” del signo requiere una síntesis en la que lo totalmente otro se anuncia (...) dentro de lo que no es él (...) La huella, donde se marca la relación con lo otro, articula su

posibilidad sobre todo el campo del ente, que la metafísica ha determinado como ente-presente a partir del movimiento ocultado de la huella. Es necesario pensar la huella antes que el ente (...). El campo del ente, antes de ser determinado como campo de presencia, se estructura según las diversas posibilidades —genéticas y estructurales— de la huella” (Derrida, 1998: 61). Los signos, entonces, están enmarcados en un juego (en una clara reminiscencia nietzscheana) y en un constante devenir. La huella, la alteridad inscrita en toda identidad signica, implica, como decíamos más arriba, que el habla no es más que una forma de escritura, perteneciente a lo que Derrida llamó *Archi-escritura*. Esto no significa, poner en la dualidad habla/escritura a esta última como privilegiada. La Archi-escritura actúa en las expresiones gráficas y las fonéticas, es la condición de posibilidad del sistema lingüístico, por lo cual no se encuentra dentro de este sistema, pero tampoco se encuentra virtualmente fuera del mismo, es “no solo el esquema que une la forma con toda sustancia, gráfica o de otro tipo, sino el movimiento de la *signo-función*” (Derrida, 1998: 78). La Archi-escritura es el movimiento de la *différance*, entendida como *espaciamiento* y *temporización* —o sea, como “la articulación del espacio y el tiempo, el devenir-espacio del tiempo y el devenir-tiempo del espacio” (Derrida, 1998: 88)-. La *différance* por un lado difiere/aplaza constantemente en la remisión de la huella eliminando la posibilidad de origen, remitiendo a un “allí-desde-siempre” o “pasado absoluto” y por el otro discierne/diferencia, ya que la lengua en tanto forma y no sustancia es un sistema de diferencias.

## CONTEXTO, CITA E ITERABILIDAD

Pasemos ahora a la conferencia de Derrida que se titula “firma, acontecimiento, contexto”. Nos interesa especialmente de este texto como su noción de escritura destruye el concepto de un contexto plausible de ser definido, y como esto a su vez remite a una crítica de la teoría de los actos de habla performativos de Austin.

Derrida sostiene que la escritura conlleva la posibilidad de la ausencia tanto del emisor como del destinatario, debido a que se conforma según la estructura de lo que él llama *marca*, su cualidad de código descifrable que permite su existencia en la total ausencia de una consciencia creadora o receptiva. El signo escrito “no se agota en el presente de su inscripción y puede dar lugar a una repetición en la ausencia más allá de la presencia del sujeto empíricamente determinado que en un contexto dado la ha emitido o producido” (Derrida, 1998B: 358). Esto implica para Derrida que la estructura misma de la escritura conlleva la posibilidad de una ruptura con su contexto de origen, ya fuera su “contexto real” ya que el texto es interpretable más allá del momento, lugar, e intención que le dio origen, o fuera de su “contexto semiótico”/“contexto interno”, porque un sintagma siempre puede ser quitado de su cadena de significantes original e “injetarse” en otras cadenas significantes, adquiriendo, a través de

---

nica y esclavizante (...) Esta tiranía es en el fondo el dominio del cuerpo sobre el alma (...) la perversión moral es patológica. La acción del retorno de la escritura sobre el habla es “viciosa” (...) La inversión de las relaciones naturales habría engendrado así el culto perverso de la letra-imagen: pecado de idolatría (...) La perversión del artificio engendra monstruos.” (Derrida, 1998:50).

una nueva relación de diferencias, otros significados ajenos al original (Derrida, 1998B). De esta manera Derrida busca demostrarnos la cualidad *iterativa* de la escritura, es decir, la posibilidad de que toda repetición conlleve consigo un quantum de alteridad, el hecho de que una repetición nunca puede ser idéntica a sí misma.

Esta característica de la escritura, su iterabilidad y su funcionamiento en la ausencia ya sea de un referente o de un significado, es para Derrida factible de extenderse a una explicación de todo el lenguaje en general, puesto que, como vimos más arriba, el lenguaje es una forma de inscripción, y por lo tanto, de escritura. Esto lleva a Derrida a decir que “todo signo lingüístico, hablado o escrito (...) puede ser *citado*, puesto entre comillas; por ello puede romper con todo contexto dado” (Derrida, 1998B: 361). Derrida ve en la cita un componente estructural de toda marca. La marca siempre está en un contexto, pero no existe un contexto originario que pueda limitarla o anclar su sentido restringiéndolo. Una marca que no puede ser citada no es ya una marca.

Es este razonamiento el que permitirá a Derrida criticar la teoría de Austin que refiere a los enunciados performativos. Derrida ve en la teoría del filósofo británico muchas virtudes: rompe con la noción de comunicación como representante o transportadora de un significado porque entiende a los enunciados performativos como enunciados productivos y transformadores, escapando así al valor de verdad y sustituyéndola por la noción de fuerza. Pero aunque el paso teórico que efectúa Austin es admirado por Derrida, este último observa en el filósofo pragmatista una recaída en el valor de verdad por su sujeción a un contexto que pueda ser determinado de forma total. Dentro de este contexto determinable, una “condición de felicidad” del enunciado performativo es la consciencia del sujeto respecto al acto de habla. Cuando Austin parecía haber roto la noción del lenguaje como transportador de un sentido intencional, recae en esta concepción a través de la postulación una consciencia que totaliza el contexto.

Al mismo tiempo, Austin en su teoría logra de alguna forma dar cuenta de la posibilidad estructural de la iterabilidad, a través de la lista de *infelicités*, es decir, de los posibles fracasos de un enunciado performativo. Pero donde Derrida ve un rasgo estructural de toda marca o grafema (rasgo que consiste en su posibilidad de ser citada) Austin ve un accidente. La posibilidad de la cita equivale para Austin a un uso *parasitario* del lenguaje, un uso falto de seriedad, mientras que para Derrida la iterabilidad y la posibilidad de cita implica una ley misma del lenguaje. Un performativo “exitoso” no podría existir sin su posible “fracaso”. Esto no implica que una cita filosófica sea lo mismo que, por ejemplo, una cita poética o dramática. En todo caso, estas formas diferenciadas de cita, son parte de una *citacionalidad general* o *iterabilidad general* (Derrida, 1998B). En vez de entender al acontecimiento como una situación *singular* y *presente*, Derrida lo entiende como parte de una *estructura iterable*. El acto performativo es en sí mismo una cita de un código. Esto

destruye la división entre un uso normal y un uso parasitario del lenguaje, pues, si bien existen diferencias entre las formas de cita, esto es porque hay especificidades relativas dentro de las diferentes citas, iteraciones particulares dentro de una iterabilidad general que constituye al lenguaje: “Es preciso, pues, no tanto oponer la citación o la iteración a la no-iteración de un acontecimiento, si no construir una tipología diferencial de formas de iteración (...) se tratará entonces de diferentes tipos de marcas iterables y no de una oposición entre enunciados citacionales y enunciados-acontecimientos singulares y originales por la otra” (Derrida, 1998B: 368). Derrida logra así conceptualizar un acto de enunciación que escapa a las determinaciones de una consciencia intencional.

## HABERMAS

La teoría habermasiana es inmensa. Este teórico se ha ocupado de desarrollar una teoría general de la sociedad, así como también una filosofía de la verdad, la moral, el derecho, la política y el lenguaje. Su aporte más conocido es sin dudas el concepto de Acción Comunicativa, un tipo de acción que tiene como fin una racionalidad que se orienta al entendimiento intersubjetivo y no al éxito utilitarista, concepto a partir del cual construye toda una teoría de la constitución de la sociedad, la cual divide en sistema y mundo de la vida.

Presentar un resumen de toda la teoría de un pensador como este es, sin lugar a dudas, inabarcable en este sucinto trabajo. Es por ello que nos dedicaremos en este apartado a desarrollar brevemente algunas partes de su filosofía del lenguaje que, creemos, son los conceptos fundamentales que le ayudan a esgrimir su crítica a Derrida. No nos concentraremos en desarrollar con exhaustividad el concepto de acción comunicativa, sino que ahondaremos en como este concepto es desarrollado por Habermas a partir de la recuperación de Husserl y Wittgenstein. Creemos que esta es una forma apropiada de adentrarse en su visión del lenguaje.

## LA SOCIEDAD ENTENDIDA EN TÉRMINOS DEL LENGUAJE: LA ACCIÓN COMUNICATIVA DESDE LA FENOMENOLOGÍA Y LOS JUEGOS DEL LENGUAJE

Habermas parte de la idea de una sociedad entendida en términos de la comunicación. A diferencia de una teoría que entiende a la sociedad en términos de constitución (donde un sujeto genera la sociedad) o de una teoría que la entiende en términos sistémicos (donde la sociedad existe por reglas exentas al sujeto) una teoría que entiende la sociedad en términos comunicativos parte de la noción de intersubjetividad, interesándose no por una naturaleza externa que se constituye por las operaciones sintéticas del sujeto (al estilo de Kant) sino por una sociedad que tiene una objetualidad propia, conformada por los mismos sujetos que la componen



y los plexos típicos de sentido, de carácter práctico, que se repiten una y otra vez y han de ser reconstituidos de forma teórica por el pensador social. (Habermas, 1997). Así, lo que interesa a Habermas no es la relación de un sujeto con el mundo, si no la relación de un sujeto con otros sujetos, la cual se da en forma de interacciones más o menos estables.

Entendida de este modo, la sociedad guarda siempre una relación *inmanente* con la verdad, puesto que las estructuras de sentido que son el plexo de lo social dependen de *pretensiones de validez* que suelen ser aceptadas sin problematización, cuando podrían ser rechazadas. La verdad se entiende entonces como la legitimidad de una pretensión de validez al ser aceptada. Este razonamiento es retomado por Habermas de la fenomenología de Husserl y su concepto de *intencionalidad*. Husserl comprende la verdad como una coincidencia entre la intención previa de la vivencia y el objeto que se nos da intuitivamente, por lo tanto es una *verdad como evidencia*. Lo interesante aquí para Habermas es que, más allá de esta concepción de verdad como evidencia, toda pretensión implica una *posición*: una anticipación de su cumplimiento intuitivo, su expectativa de ser efectiva en cuanto a la donación del objeto (Habermas, 1997). Todo tipo de acto de conciencia, ya sea cognitivo o emocional/volitivo son orientados a la verdad, en tanto pueden aceptarse o rechazarse. Siguiendo lo que decíamos más arriba, esto nos lleva a entender la sociedad en términos de *constitución*, ya que su globalidad se comprende como actos de conciencia siempre nuevos, enraizados en actos posteriores y anteriores en forma de flujos, que se dirigen a un objeto con pretensiones de validez susceptible de verdad, constituyendo así *plexos de sentido*.

Para Habermas esta concepción de la sociedad latente en Husserl está planteada en términos de una "filosofía de la conciencia" y exige en su lugar ser planteada en términos de una filosofía del lenguaje. El movimiento conceptual que hace Habermas consiste en problematizar la intuición sensible husserliana, demostrando que en la experiencia sensible también entra determinaciones de tipo extrasensible, y que en todo caso, esa intuición que se cumple con la donación de un objeto se da en la construcción de objetos simbólicos: "Cuando generamos objetos simbólicos conforme a reglas, ya se trate de la construcción de series numéricas o de figuras geométricas, o de la ejecución de una pieza de piano, o de la producción de una oración, etc., siempre podemos decir que el objeto generado es cumplimiento de una intención que lo había anticipado como tal" (Habermas, 1997: 48 y 49). Es decir, la autodonación del objeto se da porque somos nosotros mismos los que hemos construidos esos objetos simbólicos *conforme a ciertas reglas*. La noción de verdad como evidencia de una intuición se desfonda, y Habermas la sustituye a través de un movimiento que pone como garantes de legitimidad de una pretensión de validez problematizada a los argumentos que se esgriman. Entonces, la sociedad se entiende, ya no como un plexo de sentido construido por

conciencias y sus vivencias, si no como un plexo de sentido construido por productos simbólicos y acciones comunicativas. El concepto de intencionalidad husserliano se suplanta por el de *entendimiento intersubjetivo*, el cual puede generar consenso a través de acciones racionalmente motivadas por la comunicación y no por la motivación instrumental.

La noción de regla y la necesidad de una intersubjetividad para criticar las pretensiones de validez son profundizadas por Habermas a través de la filosofía del último Wittgenstein. Este filósofo logra efectuar ese paso que va de la filosofía de la conciencia a la teoría del lenguaje, puesto que para él la intención de una oración se entiende solo dentro de un sistema de lenguaje, el cual es comprendido a través de la metáfora del juego. Esta metáfora hace hincapié en la dimensión pragmática de las reglas que permiten la comunicación, en detrimento de su dimensión analítica. El jugador de un juego del lenguaje no necesita poder explicar la regla, si no que necesita entenderla desde un punto de vista pragmático. Entender la regla se puede considerar como una destreza o como el dominio de una técnica. Un juego del lenguaje implica además un consenso entre los jugadores respecto a la reglas del mismo, plexos de sentido que implican "un consenso sobre reglas devenidas hábito" (Habermas, 1997: 68), las cuales han pasado a formar parte de la vida de los mismos. Además, todos los juegos del lenguaje tiene *reglas generativas*, es decir, "no sirven para regular un comportamiento que existiera ya con independencia de ellas, sino que son ellas las que producen una nueva categoría de formas de comportamiento" (Habermas, 1997: 69).

Ahora bien, esta metáfora del juego tiene para Habermas ciertos limitantes. El lenguaje, a diferencia de un juego estratégico como el ajedrez, se refiere al mundo que es externo a él, mientras que en un juego estratégico solo se puede referir a aquello que se circunscribe al juego. El primer Wittgenstein del *tractatus logico-philosophicus* había buscado un lenguaje universal que fuera una copia de lo que es el hecho; el segundo Wittgenstein de las investigaciones filosóficas se alejó de esta pretensión trascendentalista y descubrió el uso *comunicativo* del lenguaje, su aspecto pragmático. Pero en ese descubrimiento dejó lado el otro aspecto del lenguaje: su uso cognitivo. A partir de esta crítica a Wittgenstein, Habermas introduce su noción de los actos del habla como una estructura dual, con dos niveles: por un lado un nivel intersubjetivo, comunicativo, el cual efectivamente es descrito por Wittgenstein. Por el otro, una dimensión que refiere a los estados de cosas del mundo, un nivel *cognitivo*: "En todo acto del habla los hablantes se entienden entre si sobre objetos en el mundo, sobre cosas y sucesos, sobre personas y sus manifestaciones, etc." (Habermas, 1997:74). Cualquier proceso de entendimiento envuelve también una posición acerca de un estado de cosas en el mundo. El uso comunicativo del lenguaje presupone el uso cognitivo del mismo, y viceversa. En el uso cognitivo del lenguaje, la cuestión intersubjetiva sirve solamente para un entendimiento acerca de

objetos. A la inversa, en el uso comunicativo del lenguaje se utilizan los objetos para un entendimiento que tiene como fin construir una relación intersubjetiva.

## **ESTRUCTURALISMO Y PRAGMATISMO. LA CRÍTICA DE HABERMAS A DERRIDA**

Una vez realizado un resumen discrecional de la filosofía del lenguaje de ambos autores, estamos en condiciones de hacer una revisión de la crítica que hace Habermas a Derrida. Las argumentaciones que el pensador alemán esgrime contra el filósofo francés tienen varias dimensiones diferentes y poder analizar cada una de ellas excedería claramente la extensión permitida para este artículo. Es por ello que nos centraremos en dos de ellas: su crítica al concepto de *Archi-escritura* como heredera del paradigma de la filosofía del sujeto, por un lado, y, por el otro, su crítica a la visión del lenguaje como una estructura citacional e iterable dentro del cual no se puede distinguir entre un uso normal y un uso parasitario del mismo.

Habermas afirma que Derrida, más allá de su discurso deconstruccionista y su pretensión de demostrar las jerarquías conceptuales arbitrarias de la metafísica occidental, no “logra escapar de las coacciones que ejerce el paradigma que es la filosofía del sujeto” (Habermas, 1998: 203). El filósofo alemán afirma que en Derrida hay una inversión del fundamentalismo presente en Husserl. Si en este último el trascendentalismo se ubicaba en el sujeto fundador de todo sentido, en Derrida esa trascendentalidad se ve representada por la *Archi-escritura*, la cual es considerada “como una operación descolgada de la subjetividad (...) como signo arrancado de todos los plexos pragmáticos de la comunicación, (...) como el signo originario” (Habermas, 1998: 216). La crítica de Habermas al concepto de *Archi-escritura* tiene dos aspectos: por un lado, el supuesto fundamentalismo trascendental que dicho concepto implica, y por el otro, que el mismo concepto describa una estructura que opera en ausencia de cualquier sujeto. Ambas cuestiones provienen para Habermas de una cercanía de Derrida con la mística judía, llegando a comparar la *Archi-escritura* con La Tora en tanto que esta no es resultado directo de la palabra divina, sino tan solo una interpretación.

Ahora bien, ¿realmente se puede imputar a Derrida el haber construido un concepto que actúa como estructura originaria? ¿No es justamente el pensamiento derridiano el que para muchos sienta las bases de un post-estructuralismo ajeno a un centro que ancle el sentido y el origen? Si prestamos atención al concepto de estructura que maneja Derrida, el cual no se condice con el que se suele relacionar al estructuralismo clásico, como por ejemplo el de Levi Strauss (1995), podremos refutar el primer aspecto de la crítica que le hace Habermas. En “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas” (1989)

Derrida nos explica como históricamente se ha pensado en una estructura centrada en una presencia que le da origen y trascendentalidad. Encontramos en el concepto tradicional de estructura nuevamente a aquella metafísica de la presencia que excluye lo otro y genera opuestos binarios jerarquizados. Lo que interesa a Derrida es reemplazar a ese centro por el lenguaje mismo, o sea, un juego de diferencias que no tiene fin ni significado último, una presencia siempre diferida en tanto lleva en su seno la alteridad que se hace presente a través de la *differance*, en un juego de sustituciones y remisiones que no tiene final. Teniendo esto en cuenta, resulta absurdo pensar que un concepto tal como el de *Archi-escritura*, el cual implica el infinito juego de diferencias por la ausencia de un centro, es en realidad una estructura trascendental que implica un centro fundador. Parecería que el argumento de Habermas es una contradicción en sí misma.

En lo que respecto al segundo punto de la crítica a la *Archi-escritura*, a saber, una ausencia de sujeto en la estructura lingüística derridiana, sí estamos de acuerdo con Habermas. No podemos tomar posición acerca de si es mejor o peor el énfasis en la intersubjetividad y el entendimiento que hace Habermas, o si es más correcta la exaltación que hace Derrida acerca de una escritura y un habla en general que por su misma estructura no necesita de un sujeto. Entendemos que aquí hay dos corrientes epistemológicas y filosóficas en juego que entran en franca contradicción. En su reconstrucción del concepto de *Acción Comunicativa* Habermas no hace una revisión de la lingüística de Saussure porque no lo considera pertinente y no le interesa tener en consideración al estructuralismo francés. En su lugar, recoge al último Husserl que plantea, con sus limitantes, la posibilidad de una intersubjetividad, y luego lo pone en relación con la noción de juego y regla de Wittgenstein para de allí pasar directamente a la pragmática anglosajona de los actos del habla. De esta manera, Habermas toma un camino teórico que se aleja de la noción de un sujeto aislado, para llegar a la interconexión de sujetos que en sus actos constituyen la sociedad. Resulta curioso que, al igual que Habermas, Derrida también parte de una crítica a Husserl y su teoría del signo, pero, en vez de hacer hincapié en la intersubjetividad propuesta por el último periodo del pensamiento fenomenológico husserliano, Derrida tomará su noción de signo para dar cuenta de la alteridad presente en cada instante que se cree unívoco e identitario. Así, el pensamiento de Derrida abordará al estructuralismo tan exitoso en esos años en Francia, desde una concepción que pone en crítica la univocidad de la identidad, de un centro y de una trascendentalidad. Si bien Derrida efectuó una serie de pasos teóricos que lo alejaron del estructuralismo convencional (como por ejemplo, su curiosa noción de estructura que veíamos más arriba), si es cierto que su *Archi-escritura* tiene las características de una estructura que no necesariamente implica a un sujeto, y en este sentido, el señalamiento de Habermas parece ser válido.



Pasemos ahora a la crítica que hace Habermas a la noción de citabilidad e iterabilidad derridiana. A diferencia de Derrida, Habermas sostiene la posibilidad de la existencia de un caso “normal” de un enunciado performativo. Para el filósofo alemán, esta idea de normalidad en Austin es en realidad fruto de ciertas “abstracciones” que el analista del lenguaje tiene que hacer para poder acercarse a su objeto de estudio, dejando de lado “todos los casos complejos, derivados, parasitarios y desviantes” (Habermas, 1998: 235). Habermas defiende los planteos de Austin, pues cree que un enunciado pierde su potencia performativa en determinados contextos, por ejemplo en una poesía o en una obra dramática, puesto que no está teniendo un uso *serio* o *vinculante* (Habermas, 1998). Para Habermas el lenguaje debe actuar como coordinador de acción de diversos participantes a través de un entendimiento mutuo. Si el lenguaje pierde esta capacidad, deja de “funcionar” en términos pragmáticos. De esta manera, según Habermas, el lenguaje “normal”, el habla de la vida cotidiana, está sometido a una serie de restricciones que son las que le permiten ser un mecanismo coordinador de acción en la racionalidad comunicativa.

Esta idea de normalidad Habermas la defiende con su concepto de mundo de la vida. Frente al contexto inconmensurable y nunca especificable totalmente del que habla Derrida, Habermas esgrime la tesis de la existencia de unas “suposiciones idealizadoras” que hacen posible la comunicación y el entendimiento. Retomando a Searle, el filósofo alemán defiende la existencia de un trasfondo de suposiciones preferreflexivas y holísticas que complementan el significado del acto de habla. Este saber compartido es usualmente aproblemático, pero en caso de problematizarse, los hablantes partirán de la presuposición de poder llegar a un acuerdo racional frente a la necesidad de tomar una decisión en la vida cotidiana. Así un acto de habla siempre debe “acreditarse” (ya que es susceptible de crítica) frente a este acervo común de saberes que envuelven a cualquier juego del lenguaje, y ese deber acreditarse es lo que justifica la distinción de un lenguaje “normal” y uno “parasitario” (Habermas, 1998).

Encontramos en la crítica de Habermas a la iterabilidad derridiana un sesgo que interpretamos como totalizante y que se relaciona con su intento de salvataje de un tipo de racionalidad. Desde nuestra perspectiva, la iterabilidad y citacionalidad generalizada del lenguaje de la que habla Derrida no implica una contradicción con el uso pragmático del lenguaje y coordinador de acción que defiende Habermas. En todo caso, la estructura iterativa del lenguaje en tanto marca antecede a una explicación del lenguaje como coordinador de acción. Es dentro de esta estructura de repetición que describe Derrida que se dan diferentes usos del lenguaje, especificidades relativas con diferentes efectos. El sesgo de Habermas consiste en darle a una de esas especificidades relativas el carácter de explicación total, lo cual es entendible si tenemos en cuenta que su concepto

de acción comunicativa es el que funda su teoría general de la sociedad. Entendemos que el mismo uso pragmático del lenguaje no podría existir sin la iterabilidad intrínseca del grafema, por lo cual el lenguaje como coordinador de acción no existiría sin, por ejemplo, un uso poético o dramático del lenguaje. Esto no implica que Derrida desdibuje los contornos de los géneros lingüísticos, por el contrario, les da el marco de una estructura subyacente, que tiene la particularidad de ser una estructura sin centro, como decíamos más arriba. Así, la distinción que hace Habermas entre un uso normal y un uso parasitario del lenguaje sería parte de una jerarquización de funciones lingüísticas. Creemos que querer justificar dicha jerarquización por una cuestión metodológica de acercamiento al objeto no es suficiente como para rebatir el argumento derridiano.

Por otro lado, la tesis de un trasfondo de presuposiciones idealizadoras que pueden delimitar el contexto nos resulta problemático. Parecería que Habermas, a través de Searle, establece un límite a la inagotamiento del contexto que describe Derrida. Este límite consiste en el mundo de la vida, o dicho de otro modo, en “un sistema de suposiciones de fondo acerca de la normalidad de estados generales del mundo (...) certezas de fondo, prerreflexivas, (...) de naturaleza holística (que) no pueden agotarse mediante un conjunto finito numerable de especificaciones” (Habermas, 1998: 238). Nos encontramos aquí ante una situación similar a la anterior. El argumento de Habermas puede ser correcto. No nos proponemos aquí discutir la validez o no del concepto de mundo de la vida y su implicancia en la comunicación. Pero que una serie de idealizaciones preexistan como piso común a toda comunicación, no implica necesariamente que el lenguaje no pueda romper esos contextos. Derrida nos da ejemplo de como un grafema que en una lengua no tiene sentido, pueden servir como marca en otro contexto totalmente distinto<sup>2</sup>. Hay, por así decirlo, un idealismo en Habermas que le hace poner un punto final a la infinitud de contextos a través de las idealizaciones que hacen posible la comunicación. Pero que esas idealizaciones permitan generar un entendimiento entre habitantes de una misma comunidad lingüística, no implica a priori que ese contexto no pueda ser roto por el lenguaje y su estructura iterativa.

## CONCLUSIONES

Habiendo desarrollado un resumen de la filosofía del lenguaje de ambos autores, y una vez analizada parte de la

---

<sup>2</sup> “Como <el verde es o> o <abracadabra> no constituyen su contexto en sí mismos nada impide que funcionen en otro contexto a título de marca significante (...) en el caso contingente en el que, por la traducción del alemán al francés <el verde es o> podría cargarse de gramaticalidad al convertirse o (oder) en la audición en dónde (marca de lugar)” (Derrida, 1998B: 361).

crítica que Habermas le hace a Derrida, podemos concluir este trabajo.

Hemos encontrado puntos de acuerdo y de desacuerdo con la crítica de Habermas. Creemos que sus críticas parten de un paradigma de pensamiento que no puede asir la filosofía propuesta por Derrida. Este trabajo no ha rebatido las tesis de Habermas: no se ha argumentado en contra del concepto de mundo de la vida, de los plexos intersubjetivos que constituyen la sociedad o de la idea de juegos del lenguaje. De hecho, este nunca fue el objetivo del mismo. Por el contrario, lo que se pretendió demostrar es que la lectura que hace Habermas de Derrida es una lectura sesgada en tanto Habermas parecería solo buscar en las hipótesis de Derrida fracturas teóricas que le permitan justificar su teoría propia. Esto es lo que lleva a, por ejemplo, una lectura que para nosotros es incorrecta del concepto de Archi-escritura, o a una sesgada comprensión de la iterabilidad propuesta por Derrida. Entendemos que la interpretación que hace Habermas de Derrida puede tener relación con las lecturas más extendidas que se han hecho de este autor sobre todo en las universidades norteamericanas. De hecho, una parte importante de la crítica de Habermas, sobre todo la que refiere a la iterabilidad del lenguaje, se construye a partir de una disputa con los argumentos de Culler (exponente del deconstruccionismo norteamericano) y no con los del mismo Derrida. Es en este sentido que este trabajo tal vez pueda ser un aporte a otro tipo de lectura de la teoría derridiana.

Para concluir podemos decir que:

1- El concepto de Archi-escritura no presenta un fundamentalismo trascendental como dice Habermas. La misma forma de este concepto lo impide. No es una estructura con un centro que le da origen, si no que ese centro es un juego de diferencias. En tanto constante relación de remisiones, la Archi-escritura no tiene un centro que le de fundamento. Por otro lado, es cierto que, como dice Habermas, este es un concepto que no cuenta con la presencia de un sujeto, y esta cuestión no está presente en el pensamiento derridiano.

2- La distinción entre lenguaje normal y parasitario no se puede sostener. Ambos son estructuras iterables, con especificidades diferentes que no pueden ser jerarquizadas, pues de lo contrario recaeríamos en un fundamentalismo racionalista. Coincidimos con Habermas en que el mundo de la vida funciona como un trasfondo prereflexivo que permite la comunicación, pero eso no implica necesariamente que el lenguaje no tenga una estructura iterable que le permite romper cualquier contexto de emisión, injertándose con distintos significados en infinidad de cadenas significantes.



## BIBLIOGRAFÍA

- Derrida, J. (1988) *De la gramatología*. México, Siglo XXI.  
Derrida, J. (1998) *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra.  
Derrida, J. (1989) *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos.  
Habermas, J. (1998) *El discurso filosófico de la modernidad*, España, Taurus.  
Habermas, J. (1997) *Teoría de la Acción Comunicativa, complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra.  
Levi Strauss, C. (1995) *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós.  
Saussure, F. (1945) *Curso de Lingüística General*, Buenos Aires, Losada.

## SOBRE EL AUTOR

Estudiante avanzado de la Licenciatura en Sociología en la Universidad de Buenos Aires. Su área de interés se enfoca en la teoría social contemporánea y en el análisis de discursos sobre la violencia.



# CONTRIBUCIONES PARA UNA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICO-LIBIDINAL

**AUTOR**

**Emiliano Exposto y Gabriel Rodríguez Varela**

Universidad de Buenos Aires / Universidad de los trabajadores

**Cómo citar este artículo:**

Exposto, E. y Rodríguez Varela G. (2019). Contribuciones para una crítica de la economía político-libidinal. *Revista Diferencias*, N. 9, pp. 75-88.

**Artículo**

Recibido 21/11/2019

Aprobado 10/12/2019

## **RESUMEN**

El ensayo examina la relación inmanente entre deseo inconsciente y valor en la sociedad productora de mercancías. La hipótesis es la siguiente: el valor es el sujeto del trabajo inconsciente del deseo en el capitalismo. Es en ese marco que se formula la categoría crítica deseo del Valor. La cual, entendida como proceso relacional específicamente moderno, refiere a la dinámica inconsciente de la producción social alienada a la forma abstracta del capital.

**PALABRAS CLAVES: PSICOANÁLISIS; MARXISMO; ESQUIZOANÁLISIS; DESEO; VALOR.**

## **ABSTRACT**

The essay examines the immanent relationship between unconscious desire and value in the commodity-producing society. The hypothesis is as follows: value is the subject of the unconscious work of desire in capitalism. It is within that framework that the critical desire category of Value is formulated. Which, understood as a specifically modern relational process, refers to the unconscious dynamics of social production alienated from the abstract form of capital.

**KEYWORDS: PSYCHOANALYSIS; MARXISM; SCHIZOANALYS; DESIRE; VALUE.**

## 1. INTRODUCCIÓN

En el marco de la crisis del marxismo y del psicoanálisis hegemónico, comprendidos como teorías críticas de la modernidad indisociables de ciertas prácticas de transformación, con este texto pretendemos contribuir a una re-construcción intergeneracional de la crítica radical del estado de cosas y el estado de signos actualmente existentes. Con el objetivo general de explorar una *orientación clínica de la crítica* y una *orientación crítica de la clínica* en la intersección política del archivo marxista y el archivo psicoanalítico, el objetivo específico consiste en elaborar algunos lineamientos teóricos mínimos para la composición de una crítica de la economía político-libidinal del capital. En ese sentido exploramos algunas coordenadas teóricas sobre el problema de la dominación impersonal por abstracción en el capitalismo desde el punto de vista de una crítica sobre la *servidumbre involuntaria al valor* (reverso históricamente específico que se asienta sobre y re-funcionaliza la servidumbre de sí de larga duración analizada, por ejemplo, por Michel Foucault en sus últimos trabajos). En este texto no realizamos una exégesis centrada en autores, sino más bien un uso político de los mismos. Recurriremos, en lo principal, a la denominada crítica marxista del valor y al encuentro entre los campos de problemas del psicoanálisis lacaniano y el esquizoanálisis deleuziano-guattariano.

Nuestro punto de partida es que la dominación moderna involucrada en el sujeto-capital radica en su *abstracción dialéctica*: “que la abstracción formalice una lógica de dominación sostenida en relaciones de producción sociales (es decir, globales) implica que no atañe sólo a lo económico, sino también a la producción inmanente de la sociedad como tal” (Acha, 2018: 60). El problema de la servidumbre involuntaria converge, argumentaremos, con el problema del carácter inconsciente de la dominación abstracta históricamente singular del capital.

## 2. DELIMITACIÓN DEL PROBLEMA

“No hay y no ha habido nunca más que una economía. La misma economía es, fundamentalmente y desde el inicio, a la vez deseante o libidinal y política” (Deleuze, 2005: 224). Es necesario para cualquiera práctica anti-capitalista realizar una *crítica materialista, inmanente y radical* contra el “deseo del capital” (Lyotard, 1990: 127). Resulta indispensable, para examinar la servidumbre a la dominación, interferir “nuestra inserción en el nivel del deseo en la picadora de carne del capitalismo” (Fisher, 2017: 38). En la materialidad del deseo se objetivan las fuerzas productivas y las riquezas materiales-libidinales generales resultantes de la producción global. El deseo no es “súper-estructural”, sino que constituye la “infra-estructura” hacia el interior a la cual se suscita la ser-

vidumbre a la dominación. Conforman un proceso relacional de producción social que dinamiza el metabolismo inconsciente del capitalismo. En *La Moneda viviente* (2011), Pierre Klossowski muestra la relación inmanente entre deseo y valor en la sociedad burguesa: “el carácter propiamente mercantil de la vida pulsional de los individuos” (12). El deseo, antes que remitir a contenidos ideológicos (pre-concientes), o representaciones objetuales y/o personalógicas (concientes), refiere a la organización de las relaciones entre las fuerzas de trabajo semiótico-libidinal en la *producción de producción* (inconsciente). Es preciso explicitar que “el deseo pertenece al orden de la producción, toda producción es a la vez deseante y social” (Deleuze y Guattari, 2010: 306), puesto que “la producción social es la producción deseante misma en condiciones determinadas” (2010: 354).

“Parafraseando a Freud se podría decir que el valor es el inconsciente del sistema capitalista” (Del Barco, 2018: 36). El capital no es sólo la imposición de los intereses de la clase burguesa (explotadora) por sobre la clase proletaria (explotada), sino una relación social tendencialmente totalista que es la *forma histórica* del metabolismo inconsciente de la sociedad. Si bien el capitalismo, como orden cambiante y finito socialmente institucionalizado (Fraser), supone el establecimiento de ciertos límites históricos que disocian la producción social masculinizada de mercancías y la reproducción social feminizada de las vidas, la sociedad humana de la naturaleza no-humana, lo estrictamente económico y su condición política de posibilidad, la explotación y la expropiación colonial-imperialista de comunidades, etc., entendemos que el *Sujeto dominante de la totalidad* es el capital social global. Aunque tales “esferas de no valor” oficien como condición de posibilidad histórica y trasfondo de la “esfera del valor”, como argumenta Roswitha Scholz en su análisis del patriarcado productor de mercancías, sostenemos que la *lógica polimórfica del capital* es aquella que articula de manera inmanente, transversal y no cerrada las dinámicas plurales de la sociedad burguesa, en la medida en las mismas relaciones sociales capitalistas producen la diferencia pero bajo la subordinación tendencial de las mismas en el proceso equivalencial de valorización del valor. Incluso la plurificación de sujetos, modos de vida, valores de uso y conflictos sociales es la otra cara de la unificación transversal de la sociedad en las tendencias contradictorias del capital.

El carácter anónimo, compulsivo y ciego del metabolismo social capitalista se caracteriza, según Moishe Postone en *Tiempo, trabajo y dominación social* (2006), por ser una dinámica históricamente específica autonomizada y cuasi-automática que opera de espaldas a la consciencia de los *sujetos de la acción/pasión* que lo producen en sus prácticas concretas. La crítica del capitalismo centrada en la lucha de clases, en la propiedad privada y oficiada desde el punto de vista del trabajo, sin dejar de ser importantes, se reformulan desde el punto de vista de una crítica radical de la eficacia históricamente inconsciente que adquiere las categorías la

mercancía, el dinero, el valor y el trabajo como *formas de mediación social* elemental.

El retroceso de las formas tradicionales de dominación personal y los modos pre-capitalistas de coacción inmediata (donde se conjetura una convergencia entre sujeción política y económica), en favor de las modernas formas de dominación impersonal e interdependencia social, es concomitante al nacimiento histórico de la *conciencia libre* del productor independiente de mercancías como forma concreta de la enajenación al capital, según el decir de Juan Iñigo Carrera. La libertad, como práctica concreta y relación social, es posibilitada por ese retroceso tendencial de los modos dependencia personal y subordinación directa (con excepciones atravesadas por la edad, las capacidades cognitivas, etc.). En ese marco, señalamos que las formas capitalistas de dominación no se caracterizan por una *servidumbre voluntaria, concienzosa y personal*, sino por el carácter *involuntario y universal* de su eficacia inconsciente. Es allí que el problema del deseo adquiere importancia. Pues el proceso histórico que suscita la clásica “servidumbre voluntaria” podría ubicarse como una obligación a servir (momento-de la Boétie), un hábito de servir (momento-Spinoza) y un querer servir (momento-Reich). Pero el problema de la “servidumbre voluntaria” se desmonta en sus propios supuestos con la tendencial universalización del *capital como sujeto de lo inconsciente* que subtiende, por señalar algunas hipótesis tradicionales, al “sujeto de la ciencia” (Lacan), al “sujeto del cogito” (Freud) y al “sujeto agrietado del individualismo burgués” (Rozitchner).

Tanto la concepción subjetivista del inconsciente como huellas mnémicas inscriptas en el interior del aparato psíquico desde el nacimiento y la primera infancia (Freud); como también la concepción estructuralista del inconsciente estructurado como un lenguaje constituido por significantes como discurso del Otro (Lacan); extravían la dialéctica objetivo-subjetiva del capital como determinación inconsciente fundamental en la modernidad. La lógica material del capital es inconsciente en la medida en que se sustrae a toda voluntad teleológica o intención individual; tiende a operar de espaldas a la deliberación colectiva que busca guiar sus desarrollos semovientes. Siendo lo inconsciente una *máquina abstracta* (impersonal, casi-automática y autonomizada) que no está dada, sino que se produce cada vez en situaciones concretas y complejas bajo procesos heterogéneos y dominancias particulares.

Es por eso que la forma del valor es necesariamente “la base de una sociedad inconsciente que no tiene control sobre sí misma y sigue los automatismos que ella misma ha creado sin saberlo” (Jappe, 2016: 83). Así las cosas, las tradicionales premisas (subjetivista) de concesión, consenso, incluso compromiso del dominado con aquello que lo domina, necesitan ser desplazados por una crítica de los mecanismos decididamente objetivos de la servidumbre inconsciente. La presunta paradoja del dominado, en este sentido, redundará en una responsabilización unilateral del sujeto de

la acción/pasión como voluntariosa sumisión conciente a la dominación capitalista. La cuestión de lo involuntario en la servidumbre resalta, justamente, el carácter inconsciente de la producción deseante y semiótica de la dominación. Enfocando tanto la imposibilidad de no verse implicados, en cada caso y en general, en su re-producción social, como también acentuado su necesaria politización (individual y colectiva). Al respecto, escribe Frédéric Lordon en *Capitalismo, deseo y servidumbre* (2015):

Todo el pensamiento individualista-subjetivista, construido en torno de la idea de voluntad libre como control soberano sobre sí, rechaza en bloque y con sus últimas fuerzas este veredicto de heteronomía radical. Es precisamente este rechazo lo que se expresa, por anticipación en La Boétie, por cuasi-incorporación en los contemporáneos, en la idea de servidumbre voluntaria, puesto que la fuerza de la coacción dura de la sumisión física, uno solo podría dejar atarse habiendo ‘querido’ en más o en menos – y aunque este querer esté condenado a seguir siendo un misterio. Contra esta aporía irresoluble, Spinoza propone un mecanismo de alienación totalmente distinto: las verdaderas cadenas son las de nuestros afectos y nuestros deseos. La servidumbre voluntaria no existe. Solo hay servidumbre involuntaria; pero es universal (2015: 37).

El descentramiento radical de la conciencia libre que Lordon ubica en Spinoza, lo podríamos hacer co-extensible a la opacidad de la lógica del capital como relación social estructurada y estructurada por prácticas concretas que tienden a independizarse y socavar sus mismas bases materiales. La dominación ciega bajo las *abstracciones sociales capitalistas*, como bien señala Omar Acha en *Encrucijadas de psicoanálisis y marxismo* (2018), es bifacética: objetiva y subjetiva, equivalencial y diferencial, abstracta y concreta, unidimensional y multidimensional. De modo que no se impone a los particulares “conductistamente” sino que es producida *activamente* por los mismos, pero más allá de la voluntad de los actores particulares, los anhelos pre-concientes de los agentes colectivos, o los intereses de las clases sociales. La dinámica contradictoria del valor se expresa tanto como *positividad-diferencial* (contingencia) como también en tanto que *negatividad-equivalencial* (necesidad). No se resume a ser un modo homogeneizante de producción de objetos. Expresa también una máquina heterogenética de subjetivación donde tales objetos encuentran sus posibilidades de realización. Los “sistemas de valores” (éticos, culturales, políticos, de reproducción social, etc.) están en contradicción con el valor propiamente capitalista en sentido mercantil, pero ambos son inmanentes a la producción de producción de las relaciones sociales bifacéticas.

Las formas de mediación específicamente capitalista, es decir las abstracciones sociales o *categorías reales del capital* (valor, mercancía, etc.), son las dueñas anónimas de



la vida social puesto que las mismas se independizan como un mecanismo ciego y autotelico en el cual se condensa el antagonismo político y los conflictos sociales de la lucha de clases. Tales categorías se producen y reproducen en la inmanencia de aquellas relaciones sociales concretas que asimismo las dinamizan. Tales formas límites de las relaciones existen antes de toda distinción entre economía, política, cultura, subjetivación, etc., englobando con ello a todos los miembros de la sociedad de la mercancía. Ahora bien, esa totalidad social es inconsistente (contradicción) y potencialmente conflictiva, de modo que no aplasta meramente a los individuos sino que estos la reproducen activamente. Resulta imposible, en el sentido lacaniano de lo real como imposible lógico, que las relaciones sociales capitalistas (formas de mediación y categorías de objetivación y subjetivación) no se resistan a toda mediación simbólica e imaginaria. De modo que es *objetivamente imposible* eludir su eficacia inconsciente en las prácticas concretas de igual manera que es *lógicamente imposible* que se desarrollen plenamente por estar atravesadas por crisis regulares y coyunturas de luchas de clases.

En el marco general de una crítica de la servidumbre a la dominación, nuestra hipótesis es la siguiente: *el valor es el sujeto del trabajo inconsciente del deseo en el capitalismo*. En virtud de eso, formulamos la categoría crítica *deseo del Valor*. La cual, entendida como relación social, refiere a la dinámica y economía inconsciente de la producción. Dada la subsunción tendencial de las vidas, el trabajo del deseo se constituye al interior del valor como forma abstracta de la alienación. La dinámica de la valorización del valor “se le presenta al sujeto como vinculante y siempre-ya-dada (no se trata de una deformación ideológica, sino que es efectivamente ajena, enajenada), provee objetos de deseo nunca estabilizados y mediatiza la totalidad de la experiencia gracias al dinero” (Acha, 2018: 65). Si el capital es el “Sujeto Automático” (Marx), entonces el deseo es un *atributo productivo* del valor-que-se-valoriza. La plurificación del deseo en el capitalismo es la otra cara de la universalidad de la relación social denominada valor. La pregunta es menos qué es el deseo, sino cómo el capital se torna deseable: cómo se produce la forma inconsciente del *deseo de deseo del Capital*; cómo sucede que se desea aquello que va en contra de la propia voluntad o intereses conscientes. Si el valor es el sujeto del deseo entonces nosotros somos explotados como sus agentes de producción (a pesar de que no podríamos dejar de experimentarnos como sujetos de la acción/pasión en la vida cotidiana).

### 3. INCONSCIENTE CAPITALISTA

La reducción ontologicista y la reducción estructural constituyen dos facetas del *fetichismo epistemológico* que obtura el diálogo entre psicoanálisis y marxismo. La dinámica diferencial y la lógica equivalencial expresan la dualidad

de la mercancía. La tensión clásica dentro del marxismo entre el llamado polo “estructural-objetivista-economicista” y otro polo “voluntarista-subjetivista-politicista” materializa la dinámica bifacética del capitalismo. Esas oscilaciones manifiestan uno de los polos de la forma dual de la mercancía: reificación subjetivista u objetivista. Pero estructura y deseo, sistema y acción, historia y sujeto no son entidades estancas, sino relaciones internas de un mismo proceso históricamente determinado. El carácter bifacético de la abstracción social se manifiesta, por ejemplo, tanto en la versión clásica del psicoanálisis de orientación lacaniana (lógica del significativo) como también en la propuesta esquizoanalítica de las “multiplicidades de lo inconsciente” (dinámica maquinaica).

Lo inconsciente (¡nunca el inconsciente!) no es una cosa física, ni un reservorio psíquico de sustratos ni contenidos de cualquier tipo; no es individual ni colectivo; no es posible hallarlo Adentro ni Afuera (de allí lo infructuoso de pensar en términos de “interiorización de lo exterior” y “exteriorización de lo interior”); no está en el sujeto y, mucho menos, es un objeto; nada tiene que ver con una caldera profunda de pulsiones indomeñables para el influjo cultural. Lo inconsciente, antes que un dispositivo de poder, una formación discursiva, una práctica ética, o una episteme, es el proceso productivo que dinamiza y determina la forma histórica específica de organización dominante de la producción social, semiótica y deseante. Lo inconsciente, parafraseando a Juan Lñigo Carrera, es la forma abstracta de dominación impersonal de la conciencia libre como forma concreta de la enajenación al capital. Por eso señalamos que tanto el inconsciente individual (Freud), el inconsciente estructural (Lacan), el inconsciente colectivo (Jung), el inconsciente maquinaico (Deleuze y Guattari), el inconsciente comunicacional (psicología sistémica), el inconsciente social (Fromm), el inconsciente ideológico (Althusser), la alteridad inconsciente (Laplanche), el inconsciente político (Rozitchner), el inconsciente estético (Rancière), el inconsciente cognitivo (Gardner), o incluso la lucha de clases como el inconsciente del capitalismo (Jameson), y más etcéteras..., tienden a escotomizar la eficacia dominante de la lógica inconsciente del capital como Sujeto dominante.

Si Marx destaca la producción detrás de la circulación-consumo dividiendo el campo social en clases antagónicas irreconciliables, y las feministas develan la morada oculta de la reproducción social como condición de posibilidad de la producción de mercancías señalando el carácter desigualmente generizado de la misma y la jerárquica división sexual del trabajo, nosotros nos preguntamos por el *trabajo inconsciente* en la producción deseante y semiótica de lo social como producción de producción transversal a las relaciones de la producción y la reproducción, a la subjetivación y la objetivación, al intercambio y el consumo en la modernidad. La categoría crítica de lo *inconsciente capitalista* indica la historicidad de una *función de dominación impersonal por abstracción* que opera de espaldas a la voluntad consciente, al producirse como orden anónimo (simbolico y material)

de determinaciones objetivas (real) cuya eficacia subjetiva nos constituye (imaginario) como tal. Lo inconsciente capitalista es un proceso de producción diferencial-equivalencial y objetivo-subjetivo, constituido en las encrucijadas de las temporo-espacialidades específicamente capitalistas (valor, trabajo, etc.) y la re-funcionalización conflictiva de múltiples temporo-espacialidades.

El estatuto del inconsciente capitalista es *problemático*. Lo inconsciente, en tanto que capitalista, tiende a dialectizar cada vez y todas las veces, de modo contradictorio y potencialmente conflictivo, tanto multiplicidades espaciales (urbanas, ambientales, domésticas, comunitarias, arquitectónicas, cósmicas, no-humanas, etc.) como también multiplicidades temporales de larga duración (lenguaje, naturaleza, monoteísmo, patriarcado, dominación masculina, etc.), de mediana duración (colonialismo, racialismo, imperialismo, etc.), de corta duración (vectores tecnológicos, sexuales, culturales, técnicos, estéticos, psíquicos, políticos, afectivos, científicos, etarios, cognitivos, inter-subjetivos, artefactuales, etc.), funcionando lo inconsciente como la *unidad maquina de las múltiples determinaciones concretas*. No sostenemos un “modelo monocausal” de lo inconsciente, sino una multi-causalidad de la producción inconsciente, pero constituida y tendencialmente atravesada por las formas sociales de mediación abstracta capitalista. Como mínimo, el eje horizontal del inconsciente refiere al “estado de signos” (enunciación) y el eje vertical del inconsciente alude al “estado de cosas” (los cuerpos: sus pasiones y acciones en relaciones de fuerzas). Tales multiplicidades adquieren dominancias coyunturales conforme ciertos procesos históricos adquieren eficacia situacional, pero que resultan articulados de forma inmanente por la dinámica del capital.

#### 4. HIPÓTESIS REPRESIVA

Los efectos de la crítica a la Hipótesis Represiva formulada por Michel Foucault en la *Voluntad de saber* (1982) neutralizan la posibilidad de elaborar una crítica al sistema represión general-represión inherente al familiarismo burgués edipizante y al moderno patriarcado capitalista desde el punto de vista de una *ontología del deseo*. La escisión entre producción (trabajo productivo) y reproducción (trabajo reproductivo, trabajo afectivo y trabajo doméstico) es la condición histórica del edipismo analizado por el psicoanálisis clásico. Deleuze y Guattari buscan una comprensión del deseo que lo ubique como aquella producción de producción transversal a esas fronteras y “esferas” históricas. Por su parte, en el primer tomo de la *Historia de la sexualidad*, Foucault complejiza su noción positiva del poder en tanto ya no acentúa sólo el carácter normalizador (jurídico-discursivo) del mismo, sino que hace hincapié más bien en su historicidad constituyente (estratégico-productivo). Luego de esto, el desafío que enfrenta toda intersección entre economía libidinal y economía política estriba en repensar los fundamentos meta-teóricos

para la elaboración de otro *anudamiento* entre lógica dialéctica del capital y lógica de lo inconsciente. *Historia, Totalidad y Sujeto*, junto al problema de la forma y la abstracción social, conforman los campos problemáticos centrales que orientarían hoy en día una recomposición del diálogo crítico entre marxismo, psicoanálisis y esquizoanálisis.

En todo caso, se podrían resumir los obstáculos de la interlocución teórica entre tales tradiciones durante el siglo pasado en lo que denominados: a) *Obstáculos-Freud*: desde el psicoanálisis, el diálogo con la crítica de la economía política estuvo signado por una visión transhistorica, representacional, sustancialista, personalista, o irracionalista de lo inconsciente freudiano, remitiendo a un dualismo pulsional naturalista, una visión represiva de la cultura, un familiarismo patriarcal, una perspectiva des-historizada de la sexualidad y una energética reduccionista de la economía libidinal; y b) *Obstáculos-Marx*: desde el marxismo, el diálogo con la economía libidinal estuvo signado por una crítica al capitalismo desde el punto de vista de una ontología del trabajo, nucleada en una filosofía de la historia, un funcionalismo economicista, un sociología centrada en el conflicto utilitarista de los intereses de la clase, una antropología humanista de la conciencia, o en una teoría de la lucha de clases entendidas como sujetos sociales supra-históricos. Conjeturamos que el discurso freudiano y el marxiano, en cuya intersección se elabora la categoría crítica deseo del Valor, responden a un análisis radicalmente post-metafísico de la socialización capitalista. Marx y Freud elaboran teorías críticas post-fundacionales centradas en el escrutinio de dinámicas abstractivas de diversos tiempos y espacios que operan de manera impersonal de espaldas a la conciencia y constituyen a los sujetos (valor, lenguaje, monoteísmo, patriarcado, cultura, etc.), por lo que no permiten la postulación y el retorno a una realidad positiva, sustancial, orgánica, o prediluviana.

La categoría crítica deseo del Valor se dispone establecer *coordinadas post-foucaultianas* a los fines de explicar un “más allá de la crítica a la Hipótesis Represiva” (Scasserra, 2018). Se imputa así la perspectiva sostenida en una concepción pre-sistémica del deseo, la sexualidad, la energía hidráulica de la libido, o la parcialidad del quimismo pulsional, entendidos como resortes liberadores sustraídos de la precedencia histórica de lo social (“prioridad del objeto”, según Adorno). En ese sentido, si la apuesta teórico-política de *El Anti Edipo* se justificaba en gestar las condiciones de realización teóricas para el pasaje de una concepción representacional (idealista) de lo inconsciente hacia una categorización productiva (materialista), en la actualidad los desafíos al momento de relanzar el diálogo entre crítica de la economía política y crítica de la economía libidinal no son los mismos. Al contrario, el desafío teórico estriba en elaborar cifras de inteligibilidad que habiliten el pasaje de una concepción ontologicista (y des-historizante) de la producción deseante y semiótica hacia una *concepción históricamente específica* y *no represivista* de la misma. Sea en la comprensión de lo

inconsciente como agenciamiento colectivo en proceso de producción (*Mil Mesetas*); o en la comprensión diferencial de lo inconsciente como aquello que no conoce la negación dialéctica, la propiedad privada, la ley, la carencia, el binarismo, es decir las multiplicidades de lo inconsciente “huérfano, anarquista, ateo y transexual” (*El Anti Edipo*); Deleuze y Guattari ontologizan la inmanencia contingente del deseo extraviando con ello la materialidad (pluralismo ontogenético) y la historicidad (monismo histórico) de la producción del trabajo de lo inconsciente como modo de relación social que domina de forma abstracta las prácticas concretas, constituyendo a los sujetos al operar de espaldas a la voluntad de la conciencia libre del productor independiente de mercancías. La justa impugnación de la totalidad y la estructura en nombre de la diferencia y la multiplicidad, redundando en la fetichización de una de las facetas (diferencia y equivalencial) de la relación social capitalista. En fin, el *Obstáculo-Deleuze/Guattari* se explicita en que escamotean la especificidad de la materialidad del deseo conforme a su enajenación constituyente al capital y su alienación constitutiva al valor.

## 5. FALSO PARALELISMO

¿Elaboró Freud su concepción de las pulsiones y el inconsciente tomando como modelo la economía capitalista, y de forma más precisa el valor, esa cantidad sin cualidad, que puede pasar fácilmente de una forma a otra manteniéndose la misma? Sería un buen ejemplo del hecho de que incluso el inconsciente de Freud, sin que él se diera cuenta, fue conformado por las abstracciones reales y la síntesis social regulada por el valor y de que también las consideraba evidentes y naturales. (Jappe, 2019: 88).

La crítica de la economía libidinal no es menos objetiva que la crítica de la economía política; la crítica de la economía política no es menos subjetiva que la crítica de la economía libidinal. El diálogo teórico entre marxismo y psicoanálisis freudiano, en el siglo pasado, se encuentra corroído por un *falso paralelismo* entre economía del deseo y economía del trabajo. La hipótesis “deseo del Valor” se elabora a los efectos de eludir tanto el falso paralelismo como los obstáculos teóricos que detuvieron las conversaciones entre el archivo-Marx y el archivo-Freud. Por citas algunos ejemplos emblemáticos de estos obstáculos, referimos a los siguientes casos: a) la yuxtaposición nocional mecánica, propia de la “primera generación de la izquierda freudiana”; b) el paralelismo represivista, característico del freudo-marxismo de Reich; c) el sociologicismo sustancialista de la “segunda generación de la izquierda freudiana”, presente en Eric Fromm o Theodor Adorno; d) el culturalismo historicista, inherente a las propuestas del marxismo-freudiano de Castoriadis o Marcuse; e) la ontologización represivista, implicada parcialmente en las elaboraciones de Lyotard, Bataille, Klossowski,

León Rozitchner, o Deleuze y Guattari. Por otro lado, si bien los diálogos inspirados en la herencia lacaniana (cimentados en hipótesis como la “homología”), sortean la crítica de la hipótesis represiva foucaultiana, no obstante no logran superar los *Obstáculos-Lacan* que se hacen presentes, parcialmente, en el paralelismo no represivista de la izquierda lacaniana y el (pos) marxismo lacaniano, formulado a grandes rasgos en términos de “homologías metafóricas” (Althusser), “equivalenciales estructurales” (Goux), “isomorfismos epistemológicos” (Balibar), “homologías metonímicas” (Žižek), “isodinamismos” (Jameson) y “homotopías” (Tomsic).

*El Anti-Edipo* despliega la tesis según la cual no hay dos economías, una política (Marx) y otra libidinal (Freud), sino una sola: un mismo proceso genérico de producción deseante y social. Deleuze y Guattari ponen de relieve lo siguiente: a) Ricardo en la economía política (burguesa) descubre que la fuente de toda riqueza se encuentra en la esencia abstracta de la producción del trabajo y no en la representación objetiva, pero luego vuelve a replegar la producción en el régimen de la propiedad privada; b) Freud descubre que la esencia abstracta de la producción deseante debe ser analizada en relación a la producción inconsciente y no en referencia a la representación personológica del objeto, sin embargo, el sesgo burgués de Freud lo conducen a coagular la producción libidinal en las condiciones de la propiedad privada del familiarismo edipizado. Atendiendo a esto, entendemos que el deseo no podría sino ser un proceso relacional de producción de producción allende el paralelismo entre interior-exterior, subjetivo-objetivo, yo-otro, realidad social-realidad psíquica, naturaleza-cultura. El deseo abstracto (puro gasto de energía libidinal-pulsional) y el trabajo abstracto (mero consumo de “nervios, músculos, cerebro”), refieren a momentos inmanentes de la unidad de la misma actividad de *producción genérica* (univocidad productiva y multiplicidad de los productores). Por esto mismo, el proceso inconsciente de producción genérica del metabolismo social, en tanto dinamizado por las *fuerzas de trabajo deseante y semióticas*, es condición del “nacimiento simultáneo, en un contexto determinado, del sujeto y del objeto, de la base y la superestructura, del ser y el pensamiento, de la praxis material e inmaterial” (Jappe, 2016: 180).

Superando el falso paralelismo, “el psicoanálisis rompe su relación con la economía política para devenir él mismo economía política” (Deleuze, 2005: 150). La producción social y la producción deseante, a lo cual habría que agregar la producción semiótica, son una y la misma producción: convergentes por el orden de determinación del modo de producción de ese *obrero ideal* llamado inconsciente capitalista. La modernidad, a la par que retroceden las formas de sujeción personal a favor de formas de dominación impersonal, produce una mutación contradictoria en el nexo social, según la cual el capital *pluraliza y multilateraliza* (diferencia) radicalmente las relaciones sociales a la vez que las *homogeneiza* (equivalencia) bajo la constricciones del

valor-que-se-valoriza. La comprensión dual de las abstracciones sociales es lo que bloquea toda tentativa de paralelismo, pero sin caer en un sistema cerrado y autosuficiente. No es preciso postular entonces una economía libidinal que vendría a prolongar la economía política por otros medios, en términos de “sublimación”, “interiorización de lo exterior” y “exteriorización de lo interior”. Las dualidades de la equivalencia y la diferencia, de lo objetivo y lo subjetivo, de lo material-corporal y lo ideal-psíquico, etc., se desvanecen desde el punto de vista de una crítica de la unidad productiva del metabolismo social inconsciente.

## 6. DESAMBIGUAR EL DESEO

La experiencia social se desarrolla merced a una abstracción concreta: la relación fortuita de los seres humanos con lo que hacemos. Deseo impersonal por un objeto = X. Deseo puro, abstracto. El dinero es su superficie. La mercancía, su secreto. Y esta indiferencia nos mata (Repossi, 2017: 94).

El desafío consiste en evitar una *concepción des-historizada del deseo* según la cual se trataría de una potencia vital liberadora o resistente *per se*; en palabras de Butler: “no tiene sentido recurrir a ese deseo originario y constituido como el opuesto emancipatorio de la represión” (1987: 304). Rechazamos, políticamente, cierto idealismo que tiende a reducir el deseo a la falta/carencia (en un fetichismo que transhistoriza la propiedad privada de los medios de producción social, deseante y semiótica). No obstante, entendemos que el deseo no es anterior a la ley del valor (pre-lacanismo); como tampoco se produce más allá o más acá del poder del capital (pre-foucaultismo). La producción deseante, en su historicidad, no remite entonces a ninguna de las siguientes cuestiones: a) la carente determinabilidad transhistórica de un sujeto antropologizado (principio de falta subjetiva); b) la determinación a-histórica relativa a una tensión naturalista tendiente hacia una cosa exterior (principio de privación empírica); y c) la ontologización meta-histórica de una categoría históricamente determinada (principio diferencialista y constructivista como esencialismo de la contingencia).

El deseo no es deseo *de* objeto, sino dinámica inconsciente de la producción. Fundamental, el deseo *no es el querer*; su economía se ubica siempre más acá de la voluntad de querer o no querer. La frase “Yo deseo”, o “nosotros deseamos”, es un absurdo pre-freudiano (metafísica subjetivista y voluntarista). No hay que confundir el deseo entonces con: a) la producción de irracionalismos subjetivos y/o colectivos; b) la producción de fantasías y/o identificaciones subjetivas; c) la interiorización de una “realidad objetiva exterior”; d) la exteriorización, expresión y/o sublimación de una “realidad psíquica interior”; y e) la producción de fantasmas subjetivos y/o colectivos. La producción deseante no podría responder a una *concepción idealista* organizada sobre: a) las catego-

rias antropológicas de la relación de un sujeto con un objeto, o de relación entre sujetos; b) las categorías psico-personalistas de la relación, signadas por la intención de un objeto exterior, o por los conflictos interiores de un sujeto. El deseo no se encuentra dinamizado en función de: a) la satisfacción bio-psíquica de una necesidad subjetiva; y b) las ganas de posesión de una alteridad objetiva; y c) la carencia estructural que subtiende la necesidad y la demanda. El deseo no es: a) *anhelo* de producción pre-consciente de grupo o colectivo; y b) *interés* de producción pre-consciente de clase. Por consiguiente, entendemos que: a) el deseo no es una energía psíquica des-historizada (concepción idealista de la historia deseante); b) el deseo no es una categoría antropológica (concepción humanista de la socialización deseante); c) el deseo no es una naturaleza espontánea (concepción sustancialista de la esencia deseante); d) el deseo no es una relación exterior y/o interior con un objeto pre-existente allende toda determinación social (concepción voluntarista del sujeto deseante); y e) el deseo no es una fuerza pre o anti sistémica capturada (por la ley del valor), la cual debería ser liberada para la reconciliación del “sujeto” y la “sociedad” consigo misma (concepción afirmativa de la totalidad deseante).

*El deseo no es reconocimiento*; tampoco interés de clase. Anhelo de reconocimiento, anhelo de representación, anhelo de inclusión, anhelo de resistencia, anhelo de redistribución, etc., todas formas de reconocer el deseo en tanto deseo de (auto) valorización. Ni “deseo del Otro” (simbolico), ni “deseo del otro” (imaginario), sino *deseo del Valor* (real). El deseo alude a la producción de lo *real capitalista* en sí mismo. En ese marco es que resulta objetivamente imposible, dada la universalización tendencialmente totalista de las categorías del capitalismo, postular la existencia de cualesquiera instancia (“ser”, “ente”, “nada”, “no ser”, “vacío”, “exceso”, “excedente”, etc.) que se presente en estado de excepción, extra-territorialidad y exterioridad respecto a la eficacia de lo inconsciente capitalista. Esto conduce asimismo a la imposibilidad de sortear en nuestras propias vidas la eficacia constitutiva del *valor que desea plus-valor*.

## 7. DESEO Y LEY DEL VALOR

Quien no quiere reconocer que la economía política es libidinal, reproducirá con otras palabras la misma fantasía de una región exterior en la cual el deseo estaría al abrigo de cualquier transcripción infiel como producción, trabajo y ley del valor. Fantasía de una región no alienada” (Lyotard, 1990: 123).

Si acaso es cierto que la Ley constituye al deseo, deberíamos decir que la ley dominante, en el capitalismo, no es sino la *ley del valor*. Tienen cierta razón Deleuze y Guattari cuando conciben la producción deseante como anterioridad respecto de la ley. Pero lo que obvian es que el capitalismo invierte y fetichiza el movimiento de la producción presen-



tando como productor (valor) aquello que en verdad es producto (del trabajo inconsciente del deseo). Como motivo de esa *inversión originaria* por la cual lo condicionado se pone como condición de lo condicionante, la forma-valor no se expresa como el *a posteriori* negativo del deseo, sino que opera efectivamente como *a priori* productivo. El valor es una ley de eficacia inconsciente. A partir de eso la “represión” es siempre secundaria respecto a las operaciones positivas del capital-inconsciente. La abstracción social capitalista no impide desear: hace desear.

La *forma inmanente del valor* configura la forma-deseo del capitalismo. La *alienación heteronómica* del deseo es constitutiva de la producción inconsciente. No hay estado puro del deseo. La alienación no es ni un sentimiento enrarecido, ni una idea de la mente, sino una *relación real*. La dinámica del valor es una relación social a la cual siempre-ya es preciso ajustarse, incluso para combatirla. Por otro lado, es claro que el deseo no tiene por objeto a personas, representaciones, o cosas. La producción deseante no se reduce a los objetos que ella misma produce, y sobre las cuales se conectan e interrumpen las *relaciones sociales de la libido y la pulsión*. El deseo se “representa en una cantidad abstracta que es indiferente a la naturaleza cualificada de los flujos” (Deleuze y Guattari, 2010: 295). He aquí el “deseo inmanente al sistema de vender la mercancía fuerza de trabajo” (Kurz, 2014: 51). El *deseo prácticamente abstracto* de la sociedad explotada y subsumida al capital se configura, en efecto, por la “forma social de la alienación inherente a la forma-valor” (Kurz, 2014: 45).

## 8. LIBIDO Y PULSIÓN

El valor es la forma que constituye la materialidad de la libido y la pulsión, puesto que el capital como relación social total conforma el límite del “metabolismo del inconsciente social” (Guattari). De modo que no es un poder exterior que viene a colonizar, capturar o controlar las energías libidinales y pulsionales. La libido y la pulsión, como relaciones materiales contables, resultan puestas a trabajar para la producción del deseo al interior de la dominación capitalista. Ante ello, entendemos necesario cesar en la denuncia operada desde el pretendido punto de vista de un deseo exterior al capitalismo, “acusándolo de frialdad libidinal o de monovalencia pulsional” (Lyotard, 1990: 157). En vez de postular una “afuera” desde el que fundar una crítica, son las crisis, conflictos y contradicciones tendenciales del capitalismo las que proporcionan un “adentro” en el cual dicha crítica se presenta como posible y necesaria. El capital configura históricamente “la libido [y la pulsión] en calidad de amonetable” (Lyotard, 1990: 89).

La enajenación de las potencias del trabajo vivo en el capital es co-extensiva al nacimiento histórico de las “energías” de producción inconsciente. Libido y pulsión son procesos maquínicos: producciones inconscientes empleados por la máquina abstracta capitalista. La producción inconsciente

es, ya siempre, histórica, social, sexual, política. Las energías materiales empiezan a producir, como relaciones que tiene cierta eficacia inconsciente, a partir del funcionamiento de ciertos tipos de máquinas diversas. Para ello se precisa un doble movimiento de introducir la producción social, semiótica y técnica en lo libidinal-pulsional, y la libido y la pulsión en la producción general. Primero está la máquina abstracta del capital, luego la energética. De modo que hay libido y pulsión porque hay capitalismo. Pues el campo social está inmediatamente recorrido por el deseo, de modo que “la libido no necesita ninguna mediación ni sublimación, ninguna operación psíquica, ninguna transformación, para cargar las fuerzas productivas y las relaciones de producción” (Deleuze y Guattari, 2010: 36).

Como dice Lacan, la libido actúa como una laminilla que recubre el cuerpo social; “la libido ya está en todas partes (...) abarca todo el campo social” (Deleuze, 1976: 11). Es aquella “superficie bidimensional” que emerge en el campo social como motivo de la enajenación histórica de la conciencia libre del productor de mercancías. En términos clásicos, la pulsión es una instancia liminal: entre lo somático y lo psíquico, la vida y la muerte, el yo y el otro, lo corporal y lo semiótico, etc. Pero antes que un empuje naturalista, es un montaje de relaciones móviles y máquinas heterogéneas, cuyo índice de tensión diferencial produce movimientos, repeticiones y situaciones dispares. Por lo que no es aquello que proviene del interior del organismo o del quimismo sexual como exigencia unilateral desde lo corporal hacia lo psíquico. Parafraseando a Lacan: *la pulsión es el eco en el cuerpo del hecho social de que hay capital*.

No ubicamos el problema de la libido y la pulsión en el marco de una energía hidráulica del tipo “termodinámica” que aludiría, en último término, a lo orgánico o a lo intra-somático (Freud). Con el término “energía” remitimos siempre a las materias y magnitudes de la economía política de lo inconsciente (Lacan y Marx). Los objetos parciales y artificiales no son otra cosa que unidades productivas. El carácter polimórfico y los destinos multivalentes de la pulsión no representan nada. Antes bien, constituyen unidades productivas de realidad social a la vez que producidas por esa misma realidad histórica. La libido y la pulsión son las unidades productivas elementales de lo inconsciente capitalista. Los componentes de la pulsión (fuente, dirección, meta y objeto) son términos artificiales que aluden a la insistencia con que la máquina-capital estructura los cuerpos afectados de inconsciente. Es así que el trabajo libidinal y pulsional constituye “soporte de relaciones y distribuidor de agentes; pero estos agentes no son personas, como tampoco estas relaciones son intersubjetivas. Son simples relaciones de producción, agentes de producción y de anti-producción” (Deleuze y Guattari, 2010: 51).

La inmanencia entre economía política y economía libidinal, sostiene Lyotard, expresa la “introducción de la contabilidad en las materias libidinales” (1990: 13). Por lo que

están configuradas y sometidas por la calculabilidad capitalista. Marx argumenta que la energía en “estado líquido” (flujo) deviene fuerza de trabajo productora de valor en tanto y cuanto se vuelve abstracta, se solidifica en tanto que “gelatina de trabajo abstracto”: la materia debe fijarse para crear valor (corte). Sólo en una sociedad donde el deseo deviene puro gasto indistinto de energía libidinal-pulsional (deseo a secas), la libido y la pulsión se revelan como “categorías infra-personales” (cifras informacionales, o constantes numéricas). Las cuales, por esto mismo, son constituidas como energías productivas por el efecto de una relación social de sujeción anónima que emplea toda la sociedad bajo las compulsiones de la acumulación. En consecuencias, señalamos que el trabajo inconsciente de la libido inviste directamente las categorías del capital, puesto que la producción deseante está en la producción social de valor, del mismo modo que el valor está fijado en la producción inconsciente de la libido.

## 9. TRABAJO INCONSCIENTE

La pregunta por la producción social del *trabajo de lo inconsciente* (Freud) es el reverso del interrogante por el *inconsciente del trabajo* (Marx). La producción del valor, en tanto *relación de relaciones*, sub-tiende a determinar las prácticas concretas por la mediación del trabajo y el deseo como relaciones básicas de producción. En el capitalismo no sólo la materialidad de los órganos del cuerpo es puesta a producir, conforme al “gasto productivo del cerebro, músculo, nervio, órgano sensorio, mano, etc.” (Marx), sino que también el deseo es puesto a trabajar para producir la deseabilidad inconsciente del valor. Hay identidad de naturaleza y diferencia de régimen, sostiene Deleuze y Guattari en *El Anti Edipo* (1972), entre la forma de organización del trabajo social (conciente y voluntario) realizado de manera privada y la forma de organización del deseo inconsciente realizado de manera abstractamente independiente.

Todo trabajo, en el capitalismo, comprende necesariamente dos facetas correlativas a la dualidad de las mercancías producidas (valor y valor de uso). Como *trabajo concreto* se produce un valor de uso con una cualidad diferencial y un contenido determinado que pretende satisfacer tal o cual necesidad (sea material o inmaterial, bien o servicio, agradable o desagradable, útil o inútil). En tanto *trabajo abstracto*, en principio, constituye un puro gasto de energía indiferenciada; consumo indistinto de “músculo, nervio y cerebro” que puede medirse de manera cuantitativa y equivalencial como duración de cantidad de tiempo socialmente necesario de trabajo abstracto materializado de manera privada e independiente. El trabajo abstracto, empero, no es una abstracción nominal o mental, ni una convención instituida en el intercambio: es la reducción efectiva del contenido de toda actividad a un simple gasto de energía corporal. Todo *proceso técnico-material* de trabajo concreto es también un *proceso social* de trabajo abstracto. En lo principal, con Postone entendemos

por trabajo abstracto la mediación objetiva que produce la síntesis integracional dominante en el capitalismo. El trabajo abstracto materializado de manera privada surge sólo en la modernidad como síntesis del nexo social, al presentarse en cuanto relación social entre agentes productivos independientes motivo por el cual se genera un múltiple intercambio y una igualación indistinta de los productos de las más variadas formas de trabajo concreto. En cuanto trabajo abstracto, no se produce ningún bien específico, o servicio determinado, sino la *forma social* del valor. Ahora bien, para precisar la relación entre trabajo, inconsciente y deseo, nos servimos de lo que dice Tomšič:

Para Freud los procesos inconscientes eran una forma específica de trabajo. Operaciones como la condensación o el desplazamiento no son simplemente automatismos; ellas demandan un agente que trabaje, el cual en este régimen conoce únicamente una forma: la fuerza de trabajo. Por lo tanto, hablar de trabajo inconsciente está lejos de ser inocente. Freud se refiere a la misma realidad económica y al mismo aparato conceptual que Marx. Es así que la importante intuición freudiana sería que el inconsciente no es un espacio de pensamiento neutral o trascendente: sus mecanismos y su forma correspondiente de goce depende de la misma estructura que el modo social de producción (Tomsic, 2019: 25).

Nuestra hipótesis es que la organización social no depende de las voluntades concientes, o de los anhelos de grupo o intereses de clase, sino del modo de organización histórica del *trabajo inconsciente* propiamente dicho. Sigmund Freud, en la *Interpretación de los sueños* (1900), deja asentado el vínculo categorial entre la “realización de deseo” y el mecanismo del “trabajo de lo inconsciente”. No es en casual entonces que Lacan haya descrito al inconsciente con la expresión “obrero ideal”. *Traumarbeit*, trabajo de sueño; *Witzarbeit*, trabajo del chiste.

El trabajo en el capitalismo es una *relación social bifacética*. La doble faz de la mercancía (valor de uso y valor) implica la *doble faz del trabajo*: *trabajo conciente-concreto* y *trabajo inconsciente-abstracto*, los cuales no son dos tipos de trabajo sino dos dimensiones necesarias del trabajo en condiciones capitalistas: a) *trabajo conciente*, que es el privado gasto concreto de una manera particular y orientada a un fin determinado. Cada productor independiente de mercancías gasta su cuota de trabajo social bajo una forma concreta determinada mediante la producción privada, cualitativa y diferencial de un trabajo individual conciente para producir el valor de uso del caso (cuya utilidad, o inutilidad se verifica de manera indirecta: *a posteriori* en el intercambio y consumo social); y b) *trabajo inconsciente*, que alude a la reducción efectiva de toda actividad a un puro gasto abstracto de energía sin importar en qué se gastó específicamente esa energía; producción indiferente de trabajo social inconsciente.

La transformación del trabajo concreto en abstracto no es un acto teórico orientado a calcular una unidad general de medida, sino un hecho social contradictorio: una *abstracción real*. Más aún: no atribuimos al trabajo la definición canónica de transformación de la naturaleza y apropiación del medio, como tampoco referimos sólo al gasto indistinto de la materialidad del cuerpo productivo, sino que entendemos el trabajo inconsciente como una *categoría organizadora y mediadora* fundamental del nexo social capitalista transversal a la producción y la reproducción. Más allá de la distinción entre trabajo productivo, trabajo improductivo o trabajo reproductivo, en su especificidad como forma social, la categoría de trabajo inconsciente (Freud) señala la imposibilidad tendencial de sortear la eficacia del trabajo abstracto (Marx).

## 10. DESEO ABSTRACTO Y CONCRETO

El deseo constituye la dinámica bifacética de las relaciones de producción genérica en su carácter inconsciente: a) *deseo abstracto del Valor* (determinación objetiva); y b) *deseo concreto de valorización* (determinación subjetiva). Este último se polariza de modo potencialmente conflictivo según el *antagonismo constitutivo* entre *posición proletaria, comunista y revolucionaria* de deseo inconsciente de valorización y *posición burguesa, capitalista y reaccionaria* de deseo inconsciente de valorización. Pero tanto uno como el otro se materializan como multiplicidad de deseos de auto-valorización (deseos concretos) conforme se invisten diferentes y hasta divergentes anhelos de objeto, cuyos contenidos complejos y expresiones móviles no son derivables de las premisas simples de la determinación general.

En términos lógicos, el deseo del Valor es la *forma simple y abstracta* de la alienación inconsciente al capital (producción), mientras que el deseo de auto-valorización comporta la *forma compleja y concreta* (reproducción). Esta doble naturaleza del deseo no da lugar a una coexistencia pacífica, sino a una contradicción potencialmente conflictiva. El deseo abstracto no es la mera adhesión empírica de deseos concretos, sino la lógica de articulación inmanente de los mismos. El trabajo implicado en la producción inconsciente de la forma capitalista del deseo, más allá de sus contenidos concretos, en su simpleza fortuita y fluida, comporta un proceso donde sólo importa la actividad de desear por desear: el producir por el producir en sí mismo. En términos dinámicos, el deseo abstracto, como puro gasto de energía libidinal-pulsional, lo entendemos como el proceso de producción inconsciente del metabolismo social moderno. En términos económicos, la materialidad abstracta del deseo es aquella dinámica que se configura como deseo simple y sin adjetivos: *deseo impersonal a secas*. El *deseo sans phrase*, se realiza materialmente en la sociedad. Puro gasto de energía libidinal-pulsional.

La reducción de todo gasto energético a *deseo sans phrase* constituye una categoría real del capitalismo. El deseo

parece ser concreto y personal a primera vista, una actividad tendiente hacia algo determinado. Pero es una abstracción impersonal que tiene en el "trabajo del inconsciente" sólo el término general para ello. El deseo simple, sin un contenido determinado, se halla restringido a cantidad abstracta de investidura libidinal. La autoreferencia del *valor-que-se-valoriza*, por la mediación recursiva del trabajo inconsciente que lo produce, conduce a una tendencial subordinación *bien real (imposible de sortear)* de lo particular bajo lo general, de lo concreto bajo lo abstracto, de la forma natural (valor de uso) bajo la forma social (valor), de la diferencia cualitativa bajo la equivalencia cuantitativa, de lo simbólico-imaginario signado por las categorías reales del capital. Allí el deseo impersonal se sustrae a las personas empíricas, deja de adherirse al individuo como una particularidad y/o propiedad suya. El desarrollo del *deseo capitalista*, con la disolución de todas las cualidades tradicionales que parecían indisolublemente ligadas a los "sujetos de deseo", tiende a desvincular las funciones y abstraerse de los cuerpos. La indiferencia respecto de todo deseo "particular" corresponde a una forma de la producción donde los agentes, fuerzas y unidades productivas pueden pasar de la producción de un deseo-a-otro, de un objeto-de-deseo hacia otro, sin importar la (re)representación objetual o personológica de los mismos, sino para desear siempre más deseo.

La mercancía conforma un "jeroglífico social" que se torna deseable en la medida en que contiene trabajo inconsciente pasado investido en su producción y fijación. La indiferencia frente a toda clase de deseo, la liquidez múltiple de la libido en el capitalismo, supone un devenir social que se halla configurado por la generalidad abstracta del trabajo inconsciente. La indistinción frente a todo deseo corresponde a una "infra-física social" indiferente a la materialidad que la sostiene como tal; multilateral socialización libidinal en la cual los actores particulares tienen una *relación fortuita* con el deseo, una conexión tanto más versátil y fluida cuanto más indistinta es la vinculación con lo que se desea. Desear por desear, o desear tan sólo desear, pasando de un investimento objetual hacia otro, sin importar nada más que el trabajo inconsciente del desear en sí mismo. Sólo en esta sociedad, el valor puede convertirse en sujeto del deseo. "La indiferenciada vivida se convertirá en verdad" (Lyotard, 1990: 82).

Ahora bien, nosotros no decimos que el deseo cree el valor, al contrario: Marx demostró que el trabajo abstracto realizado de manera privada e independiente es la fuente generatriz del valor. Pero lo importante, en lo que atañe al tema aquí tratado, es que el trabajo, como el deseo, no son la esencia humana alienada y el resorte de la emancipación (ontología del trabajo como supuesto principio liberador opuesto al capital), sino una categoría específica de la dominación. El trabajo, y con ello la clase obrera también, es un *apéndice del capital*. El "marxismo tradicional" y las teorías del capitalismo cognitivo, del trabajo informativo, etc., extravían el problema fundamental de la crítica marxiana de la economía política



(la crítica de las categorías reales del capital) para centrarse en derivados tales como la extracción de plus-valor (dando por supuesto el valor), los reclamos de justicia redistributiva, la denuncia sobre los capitalistas (personificaciones), o la oposición en torno a los capitales internacionales y financieros (“malvados”) en favor de los capitales industriales y pequeños capitales nacionales (“buenos”). El problema no es el tamaño, o la procedencia de los capitales, sino el capital social global. Aquellas perspectivas tienden a proponer, en efecto, una resistencia al interior de las categorías capitalistas de relación social, y no una emancipación de tales categorías.

Al contrario de los postulados referidos al “fin del trabajo” o la “colonización del inconsciente”, señalamos que la universalización de la lógica de la mercancía conduce a una ampliación del sistema de la llamada “racionalidad instrumental del trabajo” (cálculo medio-fines) hasta “subsumir dimensiones subjetivas” del mundo de la vida (acción comunicativa, afectividad, reproducción, neuro-cognición, los sueños, la “energía psíquica”) objetivamente explotadas cada vez más en la producción social del valor. Por eso en lugar de postular una denominación colonialista del deseo por el valor, según la cual se ofrece una imagen del capital como “parasito exterior” o “vampirismo” que opera sobre un sustrato ya-dado, sostenemos la tesis crítica según la cual tanto el deseo, como las pasiones, el cuerpo, el lenguaje, o la información sin más, están configurados como atributos inmanentes al capital. Tales procesos multidimensionales conducen hacia un fin unidimensional: la producción de plus-valor.

La interdependencia universal de los productores sociales independientes, produce asimismo lo que llamamos *deseo social*. El trabajo inconsciente del deseo impersonal es aquel que dinamiza el proceso en el cual las necesidades, demandas y capacidades de los “individuos sociales” no podrían ser sino creadas y modificadas en el intercambio, en un proceso multilateral y general siempre renovado. El dinamismo social se constituye en la equivocidad de ese doble movimiento que produce el capitalismo: *heterogenización multivoca* y *generalización univoca*. El deseo, entonces, es social puesto que resulta radicalmente dependiente de la producción e intercambio global, lo cual conlleva a plurificar la complejidad de las posibilidades materiales, al mismo tiempo en que subtiende a acentuarse la interdependencia universal de los individuos independientes respecto de la producción y el consumo de mercancías.

## 11. A MODO DE CONCLUSIÓN

Se roza el absurdo cuando se habla en sentido positivo de auto-valorización (...). El problema reside propiamente en el devenir-valor de todo, en la total reducción del individuo a economía en un mundo en el que sólo lo que tiene un valor merece existir. La autovalorización no es, en definitiva, más que una completa auto-sumisión a los imperativos económicos (Anselm Jappe, 2013).

El problema del deseo es asimismo el problema de la eficacia inconsciente de la dominación impersonal por abstracción. No anhelamos liberar el deseo, buscamos concertar una crítica radical que habilite la politización práctica de la producción social del deseo capitalista; suprimir la organización límite de aquellas relaciones concretas que producen de manera abstracta el *trabajo en el deseo* y el *deseo en el trabajo del capital*. No decimos que el deseo naturalmente desee el valor, o que la vida en sí misma sea una potencia de valorización. Referirse en sentido positivo a la realidad de la “auto-valorización de las vidas” obvia el carácter radicalmente capitalista de la misma, denegando con ello el problema del devenir-valor de todo lo existente como mecanismo de servidumbre involuntaria a la abstracción social capitalista. En las condiciones tendenciales del capitalismo universalizado, el valor como categoría negativa se autonomiza como sujeto automatizado del deseo. El deseo inconsciente de (auto) valorización, por eso, es un problema fundamental de la crítica inmanente contra la servidumbre involuntaria a la abstracción social de las categorías del capital. El valor no es una entidad inherente a las cosas, no refiere a la actividad subjetiva de valorar los objetos como bienes útiles, o a la expresión comunitaria de valorizar ética o moralmente. Constituye la forma última de la dominación. Es por ello que, finalmente, anhelamos la construcción política de una especie de *corte categorial*. Pues nunca se trató de liberar el trabajo, sino de abolir el trabajo inconsciente que inviste y fija el valor como tal. Hay que criticar teóricamente en virtud de politizar prácticamente las relaciones sociales de organización del *trabajo del deseo inconsciente de auto-valorización* en la medida en que constituye la dinámica de producción y reproducción de la servidumbre involuntaria a la dominación impersonal capitalista.



## BIBLIOGRAFÍA

- Acha, O. (2018). *Encrucijadas de psicoanálisis y marxismo. Ensayos sobre la abstracción social*. Buenos Aires. Teseo.
- Butler, J. (2012). *Sujetos del deseo*. Buenos Aires. Amorrortu.
- Deleuze, G. (2005). *Derrames entre capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires. Cactus.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2010). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia I*. España. Paidós.
- Del Barco, O. (2018). *El otro Marx*. Córdoba. Milena de Cacerola.
- Foucault, M. (2008). *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- Iñigo Carrera, J. (2007). *Conocer el capital hoy. Usar críticamente El Capital*. Buenos Aires. Imago Mundi.
- Jappe, A. (2013). "Trabajo abstracto o trabajo inmaterial", recuperado de: <https://marxismocritico.com/2016/10/03/trabajo-abstracto-o-trabajo-inmaterial/>
- Jappe, A. (2016). *Las aventuras de la mercancía*. España. Pepitas de calabaza.
- Jappe, A. (2019). *La sociedad autofaga. Capitalismo, desmesura y autodestrucción*. España. Pepitas de Calabaza.
- Klossowski, P. (2011). *La moneda viviente (1971)*. Buenos Aires. Alción.
- Kurz, R. Ortlieb, C.P. Jappe, A. (2014). *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades*. España. Pepitas de calabaza.
- Lacan, J. (1994). *El Seminario. Libro 4*. Buenos Aires. Paidós.
- Liotard, J. (1990). *Economía libidinal*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Lordon, F. (2015). *Capitalismo, deseo y servidumbre*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- Martín, F.N. (2014) *Marx de vuelta. Hacia una teoría crítica de la modernidad*. Buenos Aires. El colectivo.
- Marx, Karl (1972). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Tomo 2. México: Siglo XXI.
- Postone, M. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid. Marcial Pons.
- Reposi, M. (2017). "La fábrica de las tinieblas (o los que nos mata es la indiferencia)", en *Revista Diferencias* n° 5. Buenos Aires.
- Scasserra, J. (2019). "Más allá de la Hipótesis Represiva", en *Crítica y Resistencias*. Revista de conflictos sociales latinoamericanos n° 8, 19-30
- Tomšič, S. (2019). "Risa y capitalismo", en *Teoría y Crítica de la Psicología* n° 13, 4-23.

## SOBRE LOS AUTORES

### Emiliano Exposto

Correo electrónico: emi\_07\_e@hotmail.com gaborodriguezvarela@gmail.com

Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. En la actualidad realiza un doctorado por la misma Universidad, radicado en el Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani", becado por el CONICET. Su investigación doctoral versa sobre el vínculo entre marxismo y psicoanálisis. Es investigador UBACyT en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Ejerce la docencia en la Cátedra "Construcción histórica de la subjetividad moderna" (ex Rozitchner) de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA) y en la Cátedra Abierta "Félix Guattari" de la Universidad de los Trabajadores (IMPA).

Gabriel Rodríguez Varela. Licenciado en Psicología por la Universidad de Buenos Aires. Ha participado como coordinador en diferentes seminarios y actividades centradas en el problema de la intersección entre marxismo y psicoanálisis. Es integrante la Cátedra Abierta Félix Guattari en la Universidad de los Trabajadores (IMPA), donde se desempeña como coordinador-docente del seminario "Problemas de marxismo y psicoanálisis".





# EL CONTRAGOLPE ABSOLUTO DE ESPINOZA Y LO TRÁGICO INTEMPESTIVO DE ARANCIBIA: DOS PROPUESTAS ONTOLÓGICAS CHILENAS

**AUTORES**

**Henry Caro Méndez**

**Cristopher Ferreira Escobar**

Universidad Academia de Humanismo Cristiano,  
Santiago de Chile

**Cómo citar este artículo:**

Caro Méndez, H. y Ferreira Escobar, C. (2019). El contragolpe absoluto de Espinoza y lo trágico intempestivo de Arancibia: dos propuestas ontológicas chilenas. *Revista Diferencias*, N. 9, pp. 89-98.

**Artículo**

Recibido 20/11/2019

Aprobado 05/12/2019

## RESUMEN

Contragolpe Absoluto y Lo Descomunal, ambas propuestas ontológicas realizadas por autores chilenos, Ricardo Espinoza y Juan Pablo Arancibia respectivamente. Cercanas en su planteamiento sobre la cuestión de la indeterminación del Ser y del factor central que juegan los cuerpos como actores estético-políticos, sin embargo, ampliamente diferentes en su forma de comprender la manera en que la realidad político-social se despliega y el modo en que se ha de enfrentar por parte de los sujetos. He aquí que Espinoza recupera un Hegel afirmativo, (re)actualizando el Ser, la Esencia y el Concepto, a su vez, su elaboración sobre lo que implica el Absoluter Gegenstoss ha sido ampliamente considerada. Mientras que, Arancibia a partir de una revitalización de Lo trágico en Foucault, Agamben y Esposito permite delinear aquellas fuerzas que desbordan la finitud propia de los cuerpos y las luchas en las que se ven envueltos. La invitación es, por lo tanto, a abordar estas ontologías que plantean el desafío actual de acercarse justamente a aquello que como tal es innombrable, indeterminable, indecible.

**PALABRAS CLAVES: CONTRAGOLPE ABSOLUTO; DESCOMUNAL; LO TRÁGICO; SER.**  
**ABSTRACT**

Absolute Recoil and Des-Communal, both ontological propositions made by Chilean authors, Ricardo Espinoza and Juan Pablo Arancibia respectively. Close in their approach to the issue of the indeterminacy of Being and the central factor that bodies play as aesthetic-political actors, however, widely different in their form of understand the way in which the social-political reality unfolds and the way in which it is to face on the part of the subjects. Behold, Espinoza recovers an affirmative Hegel, (re) updating the Being, the Essence and the Concept, in turn, its elaboration on what it implies the Absoluter Gegenstoss It has been widely considered. While, Arancibia from a revitalization of the Tragic in Foucault, Agamben and Esposito allows to delineate the forces that overflow the proper finitude of the bodies and the struggles in which they are involved. The invitation is, therefore, to address these ontologies that pose the current challenge of approaching precisely that which as such is unnameable, indeterminable, unspeakable.

**KEYWORDS: ABSOLUTE RECOIL; DESCOMMUNAL; THE TRAGIC; BEING.**

## INTRODUCCIÓN

El presente artículo surge de manera fortuita, siempre inacabado, atravesado por una condición particular de responder a una pregunta que no se ha formulado y que, por lo mismo, solamente puede ser sujetado allí donde dos discursos yuxtaponiéndose permiten generar el tejido de un punto. Punto el cual los presentes autores han decidido tomar para, en su proyección, elaborar una reflexión en torno a la posibilidad de pensar una 'otra' forma de existir, es decir, una 'otra' disposición estético-política (Rancière, 1996:78; Rancière, 2009: 11) de la manera en que habitamos el mundo hoy (Heidegger, 2001: 150).

Aun si se insistiera, si se buscara, si se quisiera imponer a la presente reflexión que yace en estas líneas, en el orden de alguna preocupación encuadrada en una supuesta pregunta que la atraviese y que la legitima, cual piedra angular que la sostiene, aquella no debería ser otra más que la obstinada inquietud sobre *¿qué es la Política?*, sin embargo, la pregunta por el Ser de la Política dispone un campo de problematizaciones y anudamientos conceptuales que sobrepasan de manera exacerbada la intención del presente escrito, a los cuales por lo demás no se busca responder, no obstante, el punto de encuentro entre Ricardo Espinoza Lolas y Juan Pablo Arancibia permite trazar un itinerario para la construcción de elementos claves para la emergencia de una Politología Trágica que, en algún momento pudiese encontrar la respuesta a la pregunta anterior.

Es en este sentido que, la propuesta respecto del Contragolpe Absoluto y Lo Descomunal —ambas propuestas ontológicas realizadas por autores chilenos respectivamente— cercanas en su planteamiento sobre la cuestión de la indeterminación del Ser y del factor central que juegan los cuerpos como actores estético-políticos, sin embargo, ampliamente diferentes en su forma de comprender la manera en que la realidad político-social se despliega y el modo en que se ha de enfrentar por parte de los sujetos, permitiendo anudar una 'otra' posibilidad para habitar el mundo que se despliega en la actualidad.

He aquí que Espinoza recupera un Hegel afirmativo (re) actualizando el Ser, la Esencia y el Concepto, a su vez, la elaboración sobre lo que implica el *Absoluter Gegenstoss* ha sido ampliamente considerada. Mientras que, Arancibia a partir de una revitalización de lo trágico en Foucault, Agamben y Esposito permite delinear aquellas fuerzas que desbordan la finitud propia de los cuerpos y las luchas en las que se ven envueltos. Se invita, por lo tanto, a abordar estas ontologías que plantean el desafío actual de acercarse justamente a aquello que como tal es innombrable, indeterminable, indecible, aquello que excede tanto al 'Orden' y a la representación.

## APROXIMACIÓN AL ABSOLUTO CONTRAGOLPE (*ABSOLUTER GEGENSTOSS*) EN RICARDO ESPINOZA<sup>1</sup>

Žižek aclara en el prólogo del texto *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado. ¿Cómo se es revolucionario hoy?*, de Ricardo Espinoza Lolas que:

*Absoluter Gegenstoss* (un concepto que desempeña un papel crucial en el libro de Espinoza Lolas) representa por tanto la coincidencia radical de opuestos en la que la acción aparece como su propia contramedida, o más precisamente, en la que el movimiento negativo (pérdida, retirada) genera lo mismo que niega (Žižek, 2016: 20).

Por lo tanto, si el *Absoluter Gegenstoss* es en palabras de Espinoza (2016: 296) un contrachoque de negatividad que en su golpearse acontece como afirmación, entonces ¿qué duda cabría que para Espinoza es Hegel el filósofo más materialista? y, con ello, la Ciencia de la Lógica aquel libro en donde residiría el método hegeliano en su máximo despliegue, el que tiene como cuestión medular evidenciar las redes lógicas de la realidad en su producción y reproducción. Diagramar la realidad, será entonces uno de los objetivos perseguidos por Hegel. Por esto, para el pensador germano hay tres movimientos que componen la realidad: Ser, Esencia y Concepto. Cada uno de estos momentos será abordado por Espinoza resituándolos como: Entendimiento, Razón Negativa y Razón Afirmativa. Entonces, de manera rudimentaria, una aproximación materialista debe, casi en un sentido restrictivo, partir desde y en la inmediatez, cual vestigio que señala una entrada pretérita. He allí que, para Hegel, la inmediatez sea el primer momento del Ser.

Ahora bien, Hegel también entiende que el Ser, primer momento, es inmediato "el ser es lo inmediato inmediatizado (...) Ser, puro ser: sin ninguna determinación ulterior" (Hegel, 2011: 225). Entonces, el Ser inmediato es un ser desconocedor de que su Ser es una construcción: Ser y nada. Así, el Ser inmediato es no saberse un fiel reflejo de los sistemas de valores que lo subyugan y condicionan, tales sistemas de valores van tecnicando desde lo sido al sujeto. El problema crucial no es esto de Ser inmediato, pues —y aquí adelantando un poco— "lo inmediato asumido es la esencia; al estar asumido como tal, deja en ese preciso momento de ser inmediato, es un inmediato mediatizado" (Espinoza, 2016: 101), sino más bien, decir que la verdad<sup>2</sup> de los objetos y,

<sup>1</sup> Dicha aproximación tiene como fin la mera exposición de aquello que Espinoza (2016) entiende como Hegel afirmativo. Para seguir el debate y confrontación con otras lecturas sobre Hegel se recomienda la revisión del capítulo primero del texto.

<sup>2</sup> La verdad es siempre una relación. La verdad se da en la relación, ya sea como construcción o como resultado. La verdad es relacionable.



con ello del mundo, del mundo de ese Ser es la auténtica verdad universal. Se trata sin más de una soberbia. Con ello, el lenguaje de este Ser calza cómodamente con el objeto y los objetos del mundo, su respuesta para con ellos es inmediata.

El Decir, es siempre un recorte, una orientación. El interés y, con ello la orientación y dirección es en vista de forma esencial, como decía Heidegger, de algo que es —y esto es propio— otro exterior. Sólo se explica la orientación del Decir por medio del pasado que condiciona al sujeto a Ser expresión de esa materialidad. Ese pasado (lo sido) opera inmediatamente con el presente, “en palabras simples, el pasado está puesto junto con el presente que también está puesto” (Espinoza, 2016: 152). En conclusión, si el lenguaje se ajusta al objeto como una verdad inalterable, es por no reconocer en éste el saber que lo constituye. Pues, lenguaje y objeto se ajustan no por la verdad que reside allí como adecuación, sino por una sintaxis que la ordena y la estabiliza para que un gato negro sea, por ejemplo, más lindo que uno blanco. Si el ente (ser/objeto fijo) es, es porque se adecuan. Y si se adecuan, es porque el Ser y la Nada están presentes como inicio que tiene borrado la sujeción “que lo que es [lo ente] se convierta en nada se debe a que el ser es la nada” (Hegel, 2011: 236). Ha de quedar en claro entonces que la inmediatez es el primer momento en el cual el sujeto comprende el mundo, lo hace inteligible, pero esta inmediatez no es en sí misma un problema, sino la inmediatez de no saberse mediado o, en otras palabras, alguien que opera desde la elisión de su o-puesto.

Asumir la condicionalidad (cantidad), de acuerdo a Espinoza, se logra por la re-flexión. Este asumir es algo. Asumir es determinidad (límite). El Ser, en tanto que estar, es determinado por su no-Ser (Ser otro). Dicho de otra forma, el Ser-estar son las decisiones que el propio individuo ha hecho debido al direccionamiento de su sistema de valores. Su No-Ser es su pasado que el mismo ha tenido como Ser. Observar esta determinidad es la negación, y por ello, “en la negación se pone de relieve el no ser (no-Ser) como la verdad que ha pasado a la realidad” (Hegel, 2011: 258). ¿Qué realidad?, el estar, como una ontología del presente.

El no-Ser (Ser otro) es referencia exterior, “la determinación es el ser otro, recogido dentro de sí; por ello precisamente, en lugar de ser asumido, el ser otro se ha convertido más bien en determinación de la determinidad: en ser en sí de esta” (Hegel, 2011: 253). Y esto es capital, “el venir determinado por otro, aparecen como algo contingente, porque aparecen como otro, como algo exterior” (Hegel, 2011: 253). ¿Por qué exterior? Siguiendo el mismo razonamiento, el Ser-estar son las decisiones que el mismo individuo ha hecho debido —y acá lo exterior— al sistema de valores que lo direccionó. Lo exterior se debe a que no está en sus manos ser ese Ser-estar (presente). El mundo está dado y el ser viene a un mundo ya constituido. En palabras de Heidegger, el *Dasein* está arrojado al mundo, a un mundo que será su casa, pero no necesariamente un mundo que será visto,

sino inteligido con todo lo propio de ese mundo. La re-flexión pone la Esencia en el primer momento y el Ser queda por detrás, por eso, la Esencia puesta como primer momento de inmediatez permite apreciar las mediaciones.

¿Cómo ser hoy un revolucionario? ¿Cómo es posible que lo finito se vuelva infinito? (Espinoza, 2016: 166). La mala infinitud tiene la relación infinito-finito. Entonces, ¿cómo hacer que el fundamento se vuelva infinito? La operación re-flexionante encuentra allí lo exterior. Aquí estamos en la primera negación. El universal encuentra su particularidad. La dialéctica es esta reflexión que lleva lo universal a lo particular no tan sólo como disolvente sino como creador. Como la cuestión del Ser es sobrepasar el límite (finito) es infinito. Para Hegel siempre se está en movimiento, el Ser se transforma en la medida en que las cosas se transforman y con ellas él mismo.

De este modo, el infinito puede ser malo o bueno. El infinito malo sólo tiene en vista al Ser y a su no Ser. Es una simple referencia a su otro. Es un infinito malo exterior. La primera negación no es radical, pues es sólo re-flexión. Con esta primera negación el universal cae, pues el Ser entiende que es una construcción llevada por un cúmulo de historia y decisiones exteriores a él. Pero no es radical al no ser un cambio del Ser-estar, es simplemente una observación del movimiento del Ser. Por lo tanto, el Ser ya sabe que hay un no-Ser que lo condiciona, pero que, al no hacer el cambio de esa condición determinada, pasa el Ser-estar a un Ser-para-otro (futuro) determinado por la misma determinación (finita), ya que en el reconocimiento del no-Ser, aparte de ver que es construcción no efectuó cambio alguno. Por lo tanto, esta infinitud del progreso infinito siguió siendo rutinización de los mismos sistemas de valores, la que sigue afectada de lo finito teniendo en ella misma su otro. Lo finito está por ello delimitado y es ello mismo finito. Que sea la infinitud mala se debe a que no es en y para sí, sino sólo como referencia a su otro (Hegel, 2011: 264).

En contraparte, Ser en y para sí involucra la buena infinitud. Con ello entra en juego el Concepto (segunda negación) absolutamente infinito, incondicionado, abierto y libre (Espinoza, 2016: 110), es decir, el *absoluto contragolpe*. En esta libertad ab-suelta, lo libre es libertad a toda condición de ser cosa, de todo límite. Negación de la negación es afirmación positiva de lo indeterminado (Espinoza, 2016:107). El Ser-estar debe en su cuerpo hacer una indeterminación de las determinaciones que lo universalizaban, al mismo tiempo que aparta esos universales de su cuerpo, el Ser-estar se convierte en negativo. El Ser-estar esta indeterminándose (infinita mediación) con su propio cuerpo y con “sus propias manos”, pues la determinación de indeterminarse no es exterior, sino propia. Por lo tanto, el Ser-estar es referencia negativa (ya tomó la acción de indeterminarse) de un Ser-para-otro (futuro) que será negativo indeterminado, pues su propia negación, cuando este sea Ser-estar, encontrará que su esencia, basamento, fundamento, es referencia negativa

indeterminada (o sea, como el Ñaupá<sup>3</sup>, en donde el pasado, que está al frente, permite el futuro). Este nuevo Ser estará determinado como lo indeterminado. Entonces así, se dará la negación de la negación. La negación última tendrá pertenencia (referencia) a otra negación. Claro está, que la indeterminación es determinación, pero que es para-sí como lo mismo ya que:

(...) la simple identidad compacta de lo absoluto es indeterminada, o sea que dentro de ella está más bien disuelta toda determinación de la *esencia* y la existencia, o del *ser* en general, tanto como de la *reflexión*. En esta medida, *determinar qué sea lo absoluto* es cosa fallida, negativa; lo absoluto mismo aparece como la negación de todos los predicados (Hegel, 2011: 592).

El señalamiento de Žižek es certero, un sujeto surge de su propia retirada (negatividad), en otras palabras, desde su propia materialidad y todo lo que ella comporta, un sujeto se re-afirma como sujeto. La inscripción de ese sujeto en su materialidad le permite Ser como un sujeto y no como otro sujeto. La materialidad es basamento donde el sujeto descansa, se ordena (sintaxis) y determina de una forma. Esa retirada hacia la materialidad permite que los sujetos sigan subjetivándose. Esta materialidad donde retornan los cuerpos todos los días, en cada minuto, en cada acto, permiten mantener una cierta lógica de inteligibilidad (certidumbre), sin embargo, permite que cada vez ella sea distinta. Esta materialidad genera la propia autoconciencia (reflexividad) de los sujetos. La materialidad funda una y otra vez a los sujetos. Así como el pensamiento determina el propio pensar, el primer pensamiento es ya determinado por su materialidad.

Entonces, la acción aparece como su propia contramedida que genera lo mismo que niega. La auto-acción de determinarse indeterminado genera lo mismo que niega. La propia retirada, en tanto que se retira, genera lo retirado. Por lo tanto, eso generado será lo mismo que el sujeto niega, es decir, su indeterminación como fundamento determinado. Y aquí se presenta el pasaje de Hegel, aclaratorio pero oscuro, tal como denomina Žižek:

el fundamento es él mismo, por tanto, *una de las determinaciones de reflexión* de la esencia, sólo que es la última; no es, más bien, sino la determinación de ser determinación asumida. La determinación de reflexión, en cuanto que va al fondo, obtiene su significación verdadera: ser el absoluto contrachoque de ella dentro de sí misma, a saber, que *el ser puesto que conviene a la esencia sólo es cuanto ser-puesto asumido; y a la inversa, sólo*

*el ser puesto que se asume así es el ser puesto de la esencia*. La esencia, en cuanto que se determina como fundamento, se determina como lo no determinado, y su determinar no es sino el asumir su ser determinado. —Al asumirse a sí misma, la esencia no está dentro de este ser-determinado como procedente de otra, sino que es dentro de su propia negatividad donde es idéntica a sí (Hegel, 2011:496, la cursiva es propia).

Si en la esencia se determina que la verdad es construcción, no queda otra que hacer de la indeterminación la esencia. En los juegos de palabra de Heidegger se diría que la esencia de la esencia es la indeterminación absoluta, de ahí que para Hegel la esencia, en cuanto que se determina como fundamento, se determina como lo no determinado. Cuando la esencia se asume esencia, se mantiene afirmativamente en la negatividad absoluta de toda determinación. Y esto es el *Absoluter Gegenstoss*.

Este absoluto contragolpe es pura afirmación, es el puro hecho que compromete el cuerpo, de querer determinarse indeterminado. En este sentido, el definitivo juicio infinito acabado, como dice Žižek, recorre de punta a punta el texto de Espinoza:

la idea absoluta, como hemos dicho, es la idea absuelta, es la idea libre, el operador inespecífico (...) La idea siempre ha estado en su absolutez, es la síntesis del ser y la esencia en sentido fuerte, pero es el acto mismo de alta densidad donde todo lo otro se ha vuelto praxis, porque toda la praxis ha vuelto teórica (...) identidad de la idea teórica y práctica (Espinoza, 2016: 365).

## LO TRÁGICO INTEMPESTIVO EN ARANCIBIA COMO DESBORDE DE FUERZAS EN LUCHA O LA PRESENCIA DE LO «DESCOMUNAL» EN EL HOMBRE

Arancibia recorre sinuosos caminos, caminos que otros autores han recorrido rindiendo generosos tributos con el pensamiento de *Lo Trágico* (Nietzsche, 2004:144), sin embargo, dichas acciones han quedado rezagadas en gestualidades que perfilan una adscripción más bien implícita a dicha cuestión, antes que un reconocimiento abierto de la radicalidad que tal pensamiento comporta. No obstante, en estos sinuosos caminos hay ciertos pensadores cuyas contribuciones resaltan debido a su capacidad para poner en juego justamente aquellas claves de dicho pensamiento, claves que se afianzan en las relaciones de fuerzas, el rol de los cuerpos y el riesgo que péndula sobre la vida misma. Es así como en Foucault, Agamben y Esposito se hallaría, a juicio del autor, una clara gestualidad trágica que es puesta en evidencia a través de la Biopolítica, la Nuda Vida y la Immunitas, cada una de las propuestas de estos autores que le permitirá

<sup>3</sup> Ñaupá es una palabra de origen quechua que indica, justamente, la latencia de un tiempo pasado que se encuentra 'en frente' y que rompe con la linealidad pasado-presente-futuro de carácter occidental. Para un primer acercamiento se puede consultar el artículo de Bourdin (2014).

a Arancibia desplegar la radical politicidad que comporta lo Trágico-melancólico (Arancibia, 2016: 332).

Ahora bien, el primer movimiento que realiza Arancibia consiste en estabilizar el concepto mismo de Lo Trágico, para de esta manera generar un basamento que permita desplegar de manera plena la politicidad que subyace en aquella concepción. Uno de los primeros puntos que establece el autor es aquel respecto de que Lo Trágico se desliza por senderos que le alejan de perspectivas que lo intentan reducir a esquemas dialécticos, así como también, de aquellas que buscan apresarle en proyectos metafísicos (Arancibia, 2016:73), más bien, la cuestión de Lo Trágico por su carácter «aórgico» y «orgiástico» se presenta de manera incommensurable frente al hombre, quien en su condición de finitud, siendo afectado por cuantiosa presión, ejerce su mortal resistencia ante aquella fuerza por la que sólo es capaz de sucumbir (Heidegger, 2004: 186) o afirmar su propia existencia, siendo infructífera cualquiera posibilidad de reconciliación sintética.

El segundo punto se halla en el hecho de que aquellas fuerzas indómitas e indoblegables se encuentran constantemente en relación y, por lo tanto, en una perpetua lucha que será traducida mediante aquello entendido como *ἀγών*, agón en cuyo seno el hombre se ve conducido por fuerzas inhóspitas a condiciones en las que ha de enfrentarse a ellas y atravesarlas, sin posibilidad alguna de rehuir las, aun cuando aquello implique su completo desgarro. He aquí, yendo rápidamente, que el tercer punto que permite anudar esta aproximación de Lo Trágico, que por su propia envergadura sólo puede ser ilustrado de manera esquemática y acotada para los fines presentes, es la densidad propia que revisten los cuerpos como centros de gravedad, en donde, tanto la vida como la existencia son fuerzas activas de autoafirmación (Arancibia, 2016:96).

Un segundo movimiento, esquemáticamente hablando, posiciona a la melancolía en cuanto disposición estético-política de la existencia que busca objetar aquellas lecturas que la posicionan como una anomalía, una posesión demoníaca e inclusive, como una patología psiquiátrica (Arancibia, 2016: 333). En este sentido, la melancolía estaría emparentada estrechamente con aquello que Heidegger denomina como angustia entendiéndola como una disposición de aperturidad del *Dasein* respecto de sí mismo (Heidegger, 1997:207), en cuanto que el melancólico se presenta como aquella existencia carente de obra, pero carente de obra en cuanto está sumido completamente en la generación de un «otro modo» como negación del orden existente de las cosas (Arancibia, 2016:365), o sea, inmerso completamente en una re-flexión que lo constituye y lo predispone manifiestamente a enfrentar inclusive al dolor y la carencia. Es así como la imagen a la que remitiría lo Trágico-Melancólico es aquella de Antígona quien, sumida entre fuerzas que la desbordan, y disponiendo la fragilidad corporal de su propia existencia es capaz de afirmar un «otro modo», otra forma de ser y hacer, que afec-

tará no sólo al individuo, sino al conjunto completo, es decir, a la comunidad propiamente tal, por ello:

Antes que significar la complejidad melancólica como individualista y pasiva, se reconoce allí una vocación reflexiva por la mundanidad dañada, por la vida vejada, y en su retiro y resistencia a la coaptación libidinal del capital: «¡corre, trabaja, produce y consume!», el retiro y retraining melancólico constituye la primera gestualidad y disposición para cuestionar e interrumpir la frenética maquina del capital (Arancibia, 2016: 375).

Ambos movimientos, Lo Trágico y Lo Melancólico, predisponen el escenario propicio para realizar una lectura 'otra' de Foucault, Agamben y Esposito, sin embargo, esto sólo podrá ser abordado de manera breve para, de esta forma, contribuir con una interpretación distinta de aquellos pensadores.

En efecto, Foucault despliega tempranamente una exhaustiva investigación a través de las relaciones que configuran los saberes de la filología, la biología y la economía política, localizando en aquellas la transformación de aquello que entenderá como episteme, (Foucault, 2010: 15) deslizando de manera evidente una 'otra' forma de comprender y habitar el mundo. A su vez, el desplazamiento realizado en la noción de biopolítica (Foucault, 2001: 222) que efectuará en sus cursos del *Collège de France* y que posicionará la cuestión del cuerpo y la vida como terrenos radicalmente políticos, permiten apreciar una clara gestualidad Trágico-Melancólica que recorre de manera furtiva el pensamiento de aquél.

Por su parte, en Agamben se halla la concepción del *homo sacer* (Agamben, 2006: 94) como aquella vida que es sacralizada y reservada para los dioses pero que, a su vez, es sacrificable por mano de cualquier individuo inscribiéndola de esta manera en un nuevo registro que le permitirá proponer a la *nuda vida* como aquella convergencia entre el *bíos* y *zoé*. De esta manera, Agamben podrá elaborar su concepción respecto del estado de excepción (Agamben, 2005: 26) entendiéndolo a éste como aquel orden que incluye al ser viviente mediante su misma exclusión.

Así mismo, Esposito elaborará su filosofía basándose abiertamente en varios presupuestos foucaulteanos, no obstante, esto no le impide elaborar sus propios aportes a lo Trágico-Melancólico. Uno de los puntos más importantes del desarrollo de Esposito consistirá en aquello denominado como *Immunitas* (Esposito, 2009: 107) que se presentará como el reverso de la comunidad, en cuanto que la inmunidad responde a la revocación de todos los privilegios que revestirían a los miembros de la comunidad, siendo patente este hecho en el derecho que se adjudica la comunidad para signar aquello que es seguro para sí misma. De igual modo, la puesta en juego del concepto de lo Impolítico (Esposito, 2009: 12) como aquella forma de asumir el agonismo propio de la política y que no desvía la atención sobre el conflicto,

sino que más bien, se entrega a las fuerzas en choque. Esto le permitirá a Esposito traspasar las lógicas pacífico-administrativas que se imponen buscando mantener la hegemonía dominante.

Estas breves consideraciones para magnánimos desarrollos filosóficos, sólo tienen la intención de evidenciar las gestualidades trágicas que se trenzan en estos pensadores y permiten establecer un itinerario a través de ellos para revitalizar lo Trágico-Melancólico. De esta forma, un tercer movimiento que refuerza este pensamiento corresponde al lenguaje como un campo de lucha irreductible, en el que se despliegan fuerzas que buscan imponerse a través de su persistencia, que ansían superar a la muerte. Ante esto Arancibia indicará que:

Un lenguaje trágico que no sólo excede o recusa la representación, sino que la colapsa, la destituye, fijando la premisa de que el lenguaje no reconocería más que la soberanía solitaria del «hablo», que acusa el desgobierno irrevocable de un lenguaje que no se somete ni limita ni al sujeto que lo proclama, ni a la verdad de lo que dice, ni a los valores ni a los sistemas de representación que utiliza; así ya no hay discurso ni comunicación de un sentido, sino que adviene su desborde, allí donde el despliegue del lenguaje, en su ser bruto —en la pura brutalidad de su fuerza—, diluye al sujeto y su discurso, dejando entrever la prosecución del vacío sin tregua como el abismo en expansión indefinida del lenguaje (Arancibia, 2016: 286).

Ante el lenguaje representacional que persigue sobrepasar los límites de la muerte y establecer definiciones a través de palabras que buscan remitir a las cosas, se alza el lenguaje trágico que “lejos de ser entidad pasiva, pacífica y redentora, pulsa la fuerza desmedida de su inagotable e informe posibilidad, y en cuyos pliegues se agazapan las palabras que se aprestan a la justa por sellar poética indócil resistencia contra todo aquello que las fija” (Arancibia, 2016: 287). He allí la importancia de la *parrhesia* (Foucault, 2014: 91-92) para una concepción de lo Trágico-Melancólico, siendo entendida ésta como aquella propensión, aquella predisposición, aquella acción, aquella práctica que involucrará asumir un habla veraz en cuanto que ésta puja a por su pronunciación, que en cuanto se pronuncia ésta compromete a quien la pronuncia ante quien la escucha, que compromete por la condición asimétrica existente entre aquellos enfrentados y que por lo tanto, se convierte en un riesgo para la vida. En esta condición de interrelación entre palabra y acción, entre acción y reacción, entre reacción y consecución es que se juega aquello que se comprendería como *parrhesía*, es decir, entre el tomar la palabra públicamente ante el poder arriesgando la vida sin rehuir de la lucha que esta desataría.

Frente a esto Arancibia signa un camino, un camino que asume decisivamente este doblez que se presenta en el hombre, en cuanto que ser que intenta sujetar y fijar las con-

diciones de su propia existencia, estas le desbordan y le escapan volviéndose incomprensibles, indomables, indecibles. De este modo, la realidad se presenta con una hostilidad configurada por la continua lucha de fuerzas que batallan hasta la completa aniquilación, en cuyo núcleo se encuentra el hombre, arrestado y arrastrado a este juego interminable de posibilidades, en donde, el agón, como eje constitutivo de las relaciones no permite evasión alguna, situación que recae constantemente sobre el cuerpo, desgarrándolo y recomponiéndolo como si de Dionisos se tratase. Cuerpos que sometidos ante la adversidad de este escenario dantesco sólo pueden sucumbir o afirmarse en el éxtasis de la aniquilación de la fuerza ante la que resistían, es decir, en el gozo de la vida misma que triunfa ante la adversidad, sin embargo, en este desgarrar inclusive la afirmación de la vida misma rechazándola<sup>4</sup> se instituye como disposición estética-política que constituye una eticidad trágica en sí misma, eticidad que es capaz de afrontar la adversidad de la existencia declarando abiertamente un ‘otro modo’ de ser que arriesga inclusive a la propia vida, he allí que Arancibia reconocerá este carácter como lo «descomunal»:

La categoría de lo «descomunal» intenta explicar la figuración de un problema insalvable, que concierne al fracaso o a la imposibilidad de representación a la que aspira el «Orden». La cuestión de lo des-comunal como condición inefable e irreductible que impide todo aquietamiento categorial de los juegos de fuerzas. Lo «descomunal» como lo indescifrable, lo inanticipable, lo disruptivo y emergente que erosiona, desborda y desbarata todo diagrama de representación. Lo «descomunal» como el advenimiento de un campo de fuerzas cruento y devastador de todo aquietamiento jurídico e institucional de lo político. Lo «descomunal» como el arrobamiento de la fuerza exultante y paroxística que no reconoce quietud ni sosiego, antes bien, se encuentra pleonécticamente en liza, hasta el des-borde de su propia posibilidad. Pensar lo trágico-político como lo «descomunal» es pensar la política como fragilidad e impotencia de todo sistema de representación y pacificación del des-borde agonal de fuerzas. Lo «descomunal» acusa el des-borde de lo común (Arancibia, 2016: 476).

## CONVERGENCIA EN UN PUNTO QUE ANUDA UNA AFIRMATIVIDAD PROPOSITIVA QUE CON-PROMETE LA EXISTENCIA

He aquí dos discursividades que inician desde pensadores con filosofías abiertamente disímiles, Hegel y Nietzsche:

---

<sup>4</sup> Recuérdese el acto realizado por Antígona rechazando el orden instituido por Creonte en las tragedias de Sófocles, en donde, a pesar de serle ofrecido el perdón de su vida si se retractaba, ésta lo rechaza reafirmando un ‘otro’ modo de ser.



el constante devenir y el eterno retorno, dialéctica hegeliana y fuerzas nietzscheanas. Ambas propuestas parecieran yuxtaponerse en los desarrollos de Espinoza y Arancibia, punto de coincidencia que, tomado en su positividad, permite erigir un nuevo basamento para repensar las ciencias sociales y los desafíos que ante éstas se plantean. Asumir la realidad desde una afirmatividad tal implicaría, por lo tanto, apropiarse de la existencia siendo capaz de enfrentar la adversidad que busca doblegar y domeñar tanto los cuerpos como la vida misma.

Pero vuélvase la mirada nuevamente sobre Espinoza y Arancibia, la presentación esquemática de ambos sólo puede servir de manera introductoria para su pensamiento, mas no permite anudar el punto de cruce entre ambos. Por ello, para una lectura cruzada, se ha de volver sobre Espinoza a través del cual se trazará un camino que al ser confrontado con Arancibia revelará un anudamiento que emerge intempestivamente mediante una afirmatividad de la existencia que la con-promete. Ahora bien, para lograr comprender lo anterior se ha de esclarecer un punto clave en la lectura de Espinoza sobre Hegel, dicho punto radica en la noción de Método que rescata el primero a partir del segundo. Sucintamente, a modo de notas, el Método se vislumbrará como aquel pliegue de la realidad en donde se entrelaza lo epistemológico con lo ontológico, en palabras del autor esto es leído de la siguiente manera:

En un lenguaje epistemológico, el método se muestra desde tres rasgos bien característicos del pensamiento del idealismo alemán: el entendimiento, la razón negativa y la razón afirmativa (...). Dicho método en un plano ontológico es más simple, esto es, ser (*Sein*), esencia (*Wesen*) y concepto (*Begriff*) (Espinoza, 2016:100).

De esta forma, Espinoza podrá entender la dialéctica en cuanto que expresión del plano epistemológico, como un mero movimiento del Método concebido como un todo complejo y dinámico, pero que, a su vez, con-lleva el plano ontológico en el que la esencia se vuelve fundamento de la esencia tecnificando al ser, es decir, volviéndolo en un ser histórico. Sumado a lo anterior, existe la apreciación de la ideología como sistema de referencia que establece una medida del ser, en otras palabras, “la medida (*Mass*) indica al ser en lo que es, esto es, relacionalidad que estructura lo inmediato mismo en su continuidad y discreción” (Espinoza, 2016: 173) siendo esta relacionalidad la que estructura pura respectividad. Esto bien lo entienden —en otro registro, el del psicoanálisis— Nancy y Lacoue-Labarthe (2014: 70) cuando signan que en la retirada se trata “no sólo de aparecer *al* desaparecer, sino de aparecer en cuanto desaparición, en la desaparición misma”. He allí la forma en que se trenzaría entonces la ideología a través de una retirada que, en este caso según indicaba Žižek en el prólogo, se encontraría en el movimiento negativo. Sin embargo, la ideología nunca está acabada, cerrada sobre sí misma, clausurada completamente,

sino más bien, siempre está a merced de la des-mesura propia del acontecimiento, esto ya que “la retirada misma exige que surja una figura” (Nancy & Lacoue-Labarthe, 2014: 57).

Pero si aquello que provoca una ruptura, quiebra y trastoca las redes lógicas de la realidad es la des-mesura, aquello que subvierte todo intento de ordenamiento, aquietamiento y representación, se ha caído entonces dentro de Lo Trágico. De esta manera, sin mayor forcejeo, se presenta la cuestión de lo des-comunal, casi como si el siguiente movimiento de la reflexión de Espinoza exigiera de manera imperativa la reflexión de Arancibia, esto permite ya delinear el punto de anudamiento respectivo. Si en el apartado anterior de manera esquemática se visualizaban las diferencias en el camino seguido por cada autor, ahora se revela un momento de cruce entre ambos que acusa la des-mesura advenida en el acontecimiento.

Esto es justamente porque el acontecimiento en el registro de Arancibia se ha de entender como la toma de una posición que aspira por ‘otra’ forma de habitar, mientras que, si se quiere seguir en el registro de Espinoza, sería una toma de decisiones que adviene como exterior de la red lógica que teje al mundo y que la colapsa. Justamente, este es el carácter propio del sentido trágico propuesto por Arancibia, en cuanto que seña por cuerpos indóciles que, ante la adversidad, exponiendo su fragilidad a una fuerza desgarradora, no rehúyen de la confrontación, sino más bien, afirman y confirman su existencia a pesar de que les espere el máximo castigo. Pero esa “disposición ético-trágica sólo es plausible si se realiza en contrariedad, esto es, con ocasión de una adversidad, de una oposición o resistencia pues, la ética concierne esencialmente a lo agonal, a lo que está *en* y acontece *como* conflicto” (Arancibia, 2016: 430).

En este sentido, la cuestión trágica abre una brecha, evidenciando en la ex-posición los límites de aquello que intenta cerrar a la realidad sobre sí misma, estableciendo un orden, una representación del mundo y una organización de los cuerpos determinada, sin embargo, del acontecimiento se podría decir que, “desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar; hace ver lo que no tenía razón para ser visto, hace escuchar un discurso allí donde sólo el ruido tenía lugar” (Rancière, 1996: 45). He ahí que, para Arancibia la cuestión del des-borde acuse un carácter irredento del juego de fuerzas que se despliegan en la realidad, esto debido a que:

Si hasta ahora, el énfasis privilegiado por la tradición del pensamiento político ha sido pensar la comunidad, o lo comunal, como la experiencia del orden, cuya máxima categorial es la experiencia del Estado; pensar lo «descomunal», es pensar precisamente la imposibilidad y fragilidad constitutiva de la comunidad, su extrañeza irreductible. Esto fuerza a pensar lo político no como el dispositivo del orden, sino como su colapso, su imposibilidad, su dislocación, su distorsión, esto es lo «des-comunal» (Arancibia, 2016: 476).

De este modo, estas ontologías del presente imperan por un ‘otro modo’ de enfrentar la realidad, ya sea que se

entienda al ser y la esencia como “dos caras de una misma moneda; la moneda del concepto, la cual se expresa de alguna forma en la cinta de Möbius” (Espinoza, 2016: 102), es decir, como bucle autorreferente que se retroalimenta en un anverso y reverso produciendo en su agrietada inmediatez la afirmación de un otro devenir o ya sea que se asuma que “lo «des-comunal» concierne a lo que abre, lo que se abre y ex-pone. Lo que se abre, en su abrir-se, se abre a sí mismo, es decir, se expone a lo abierto” (Arancibia, 2016: 477) y con ello la imposibilidad del Ser finito para domesticar aquellas fuerzas que lo desbordan desgarrándolo y que ponen en riesgo tanto la vida como el cuerpo de quien las resiste y ante las cuales solamente se puede sucumbir o salir victorioso en un éxtasis Dionisiaco, como quien vence toda vejación hacia la vida, vida que se proclama y goza en aquella afirmación. Sea cual sea el camino a recorrer, la yuxtaposición que presentan se revela como un desafío que con-promete la existencia en su propia afirmación.

Frente a ello, como si de una sarcástica risa silenciosa de la historia se tratase, aconteció la des-mesura y la red lógica que tejía la normalidad de Chile, se cortó. Aconteció lo que se ha denominado el “Despertar” y lo des-comunal, que acusa el des-borde de lo común, emergió a través de las consignas: “Hasta que valga la pena vivir”, “No estamos en guerra, estamos unidos”, “No son 30 pesos son 30 años” y “No hay acuerdo sin nosotras”, todas y cada una de ellas portadoras de sentido trágico, puesto que, cual Antígona, el pueblo chileno se presentó contra las armas del ejército y la policía con cucharas de palo y cacerolas exigiendo dignidad, en las calles se hizo presente Dionisos demandando por un ‘otro modo’ de habitar el mundo y, a su vez, tejiendo un ‘otro modo’.

Finalmente, todo esto pareciera querer hablar, decir, indicar que el compromiso político no se hace en y desde los lugares designados como “espacios políticos”, como si aquello estuviera solamente circunscrito a un terreno específico, accesible solamente para un grupo privilegiado y al que se ha de ingresar de una u otra manera, cual iniciado en cofradía alguna. Más bien, el compromiso político pulsa, apuntala, impele por reconocer la existencia de una política ‘otra’, una política que se presente como la imposibilidad de la medida del agón, es decir, una política que acusa el desborde de la representación y el ‘Orden’, una política indeterminable y que, por lo mismo, no se puede indicar. Ante esto, el anudamiento producido en la yuxtaposición entre Espinoza y Arancibia, pareciera darnos un camino por el cual caminar en esta época y en la cual solamente se puede indicar que el compromiso político se juega. ¡Ahora!



## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2005). *Estado de Excepción: Homo Sacer, II, I*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G. (2006). *Homo Sacer: El Poder Soberano y la Nuda Vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Arancibia, J. P. (2016). *Tragedia y Melancolía: Idea de lo trágico en la filosofía política contemporánea*. Santiago: La Cebra.
- Bourdin, G. L. (2014). En los tiempos del Ñaupá: El Cuerpo y la Deixis temporal en lenguas originarias de Sudamérica. *Revista Península*. V. IX. N. 1, 33-58.
- Espinoza, R. (2016). *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado. ¿Cómo se es revolucionario hoy?* Madrid: AKAL.
- Esposito, R. (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Barcelona: Herder Editorial.
- Foucault, M. (2001). *Defender la Sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010). *Las Palabras y Las Cosas*. México: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2014). *El Gobierno de Sí y de los Otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. (2011). *Ciencia de la Lógica. Volumen I: La Lógica Objetiva (1812/1813)*. Madrid: Abada.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2001). *Conferencias y Artículos Barcelona*: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2004). *Lógica. La pregunta por la Verdad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nancy, J.-L., & Lacoue-Labarthe, P. (2014). *El Pánico Político*. Avellaneda: La Cebra & Palinodia.
- Nietzsche, F. (2004). *El Nacimiento de la Tragedia*. Madrid: Alianza.
- Rancière, J. (1996). *El Desacuerdo: Política y Filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Rancière, J. (2009). *El Reparto de lo Sensible: Estética y Política*. Santiago: LOM.
- Žižek, S. (2016). Prólogo. ¿Qué sujeto es el sujeto de la lógica? En R. Espinoza, *Hegel y las Nuevas Lógicas del Mundo y del Estado ¿Cómo se es revolucionario hoy?* (págs. 9-29). Madrid: AKAL.

## SOBRE LOS AUTORES

### Henry Caro

Henry.c.politica@gmail.com

Licenciado en Ciencia Política y Relaciones Internacionales por la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Diplomado en Lenguas Clásicas y Diplomado en Filosofía Política: Educación, Comunicación e Identidades por la Universidad de Chile. Actualmente es Profesor Asistente de la Escuela de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Sus áreas principales de investigación son Epistemología de las Ciencias Sociales y Filosofía Política Contemporánea.

### Cristopher Ferreira

cristopher.ferreira@gmail.com

Egresado de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Diplomado en Estudios Griegos. Actualmente es Ayudante de la Escuela de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Sus áreas principales de investigación son Filosofía Política Contemporánea e Historia de las Ideas Políticas.



# DOMINACIÓN Y TRANSFORMACIÓN DESDE LA PERSPECTIVA FREUDO-NIETZSCHEANA\*

**AUTOR**

**Diego Tolini**

Facultad de Filosofía y Letras

**Cómo citar este artículo:**

Tolini, D. (2019) Dominación y transformación desde la perspectiva freudo-nietzscheana. *Revista Diferencias*, N. 9, pp. 99-108.

\* El presente trabajo constituye un avance de la Tesis de Doctorado titulada "El poder y la vida en las obras de Freud y Nietzsche: una interpretación histórico-conceptual", que el autor está realizando en el marco del programa de doctorado de la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires.

**Artículo**

Recibido 24/10/2019

Aprobado 15/11/2019

## RESUMEN

Este trabajo busca poner en discusión el esquema, surgido en el marco del estudio de la relación Freud-Nietzsche, que opone la proliferación y el exceso, la desregulación y la desapropiación que predominarían en la teoría de Nietzsche, a las dimensiones conservadora y prohibitiva, reguladora y apropiadora de la de Freud. Para ello, analiza, en ambos autores, cómo se ponen en juego estos aspectos en la tensión dada entre el dominio y la transformación. La reconstrucción de estas últimas nociones nos permitirá destacar el carácter relativo y secundario que el dominio tiene en Freud con respecto a un proceso primario cuya correspondencia con la actividad primaria de la voluntad nietzscheana de poder aquí demostraremos. Esta actividad, también en Nietzsche, vuelve secundario y relativo el dominio que, sin embargo, constituye un aspecto no menor de la voluntad de poder, lo cual no siempre fue suficientemente destacado. A esta representación similar de una actividad de transformación que entra en tensión con el dominio, y a la que ambos autores llegan mediante una serie de inversiones ejercidas sobre ciertas jerarquías de la biología de la época, acudimos para demostrar la arbitrariedad del esquema oposicional referido y su posibilidad de ser complejizado.

**PALABRAS CLAVES: FREUD; NIETZSCHE; DOMINIO; TRANSFORMACIÓN**

## ABSTRACT

This paper intends to discuss the representation, reached in the field of the Freud-Nietzsche relationship studies, which opposes the proliferation and excess, the deregulation and dispossession which predominate in Nietzsche's theory, to the conservation and prohibition, the regulation and appropriation which, as it is supposed, predominate in Freud's theory. For this purpose, it analyzes in both authors how these dimensions manifest in the tension between mastery and transformation. The reconstruction of these concepts will let us emphasize the relativity and secondary character that the mastery has in Freud in relation to a primary process whose connection to the primary activity of the Nietzschean will to power here will be demonstrated. Also in Nietzsche, this primary activity makes relative and secondary the mastery which constitutes however an important aspect of the will to power, fact that not always has been sufficiently outlined. To this similar representation of an activity of transformation which appears in tension with mastery, and to which both authors arrive through a series of inversions of some of the hierarchies which supported the biological knowledge of the time, we turn to show the arbitrariness of the oppositional representation referred before.

**KEYWORDS: FREUD; NIETZSCHE; MASTERY; TRANSFORMATION**

## 1. INTRODUCCIÓN

A principios del siglo XX, era habitual concebir la voluntad de poder como una mera voluntad de dominio, un principio de *formalización* de la vida, omitiendo lo que en la misma excede dicha voluntad de dominio, y destruye la forma o la somete a un proceso perpetuo de *transformación*. Ya desde Bataille (Bataille *et al*, 2005), se comenzó no sólo a reconocer este aspecto de la filosofía nietzscheana, sino a apoyarse en él para plantear resistencias frente a la biopolítica y sus aspectos conservadores, dominadores, reguladores y calculadores. Surgieron así diversas lecturas que opusieron a estos aspectos de la biopolítica una política basada en el exceso y el gasto sin finalidad, la des-apropiación y des-regulación, y lo imposible de ser calculado<sup>1</sup>, a partir del énfasis nietzscheano en la “auto-superación” [*Selbstüberwindung*] y en el aspecto afirmativo/expansivo de la voluntad de poder.

La teoría freudiana, a pesar de las similitudes que mantiene con la de Nietzsche, ha sufrido un derrotero disímil. Si bien, también desde un principio fue asociada con posiciones reaccionarias, sólo recientemente se ha comenzado a rectificar o matizar esta interpretación. Durante la segunda mitad del siglo XX, se ha ido afianzando su asociación con el modelo clásico de poder que lo concibe como la represión o prohibición exterior de un deseo desregulado o “revolucionario” (Deleuze y Guattari, 2009). Se terminó así por destacar la connivencia de la teoría de Freud y del dispositivo clínico por él inaugurado, con el poder, ya sea en su aspecto negativo-prohibitivo (Foucault, 2013 y 2014), ya sea en su aspecto afirmativo-productivo (Castel, 2014). Es decir que la teoría de Freud, por el modelo de poder que contiene o por su presunto silencio respecto de la cuestión socio-política termina por ser cómplice, cuando no promotor, de un poder que reprime nuestras potencialidades o que las produce dentro de ciertos marcos o exigencias.

Estas conclusiones destacan el aspecto más reactivo de la teoría de Freud, y omiten aquello de lo que el mismo se deriva. Es cierto que se han comenzado a destacar los aspectos de la teoría freudiana que no se ajustan a este modelo de poder y permiten, en consecuencia, pensar posibilidades ciertas de resistencia a las biopolíticas y su énfasis en los aspectos conservadores y dominadores de la vida (Aleman, 2016; Laurent, 2016 y Fernández, 2017). Pero estos intentos son aún recientes y fragmentarios. Se ha llegado así a un esquema que opone la proliferación y el exceso, la des-apropiación y la des-regulación nietzscheanas, a la conservación y la prohibición, la apropiación y regulación, propias del modelo freudiano.

Es cierto que la teoría de Freud posee elementos que encajan perfectamente con tal representación del poder, pero no menos cierto es que la filosofía de Nietzsche posee elementos que hablan de una voluntad de dominio fundamental en la vida. Quisiéramos entonces destacar aquellos aspectos de la teoría de Freud que no se entienden bien con este modelo, para complejizar el esquema previo, que no ha recibido crítica en la bibliografía sobre la relación Freud-Nietzsche (Tolini, 2018), y para demostrar que estas ideas de Freud y Nietzsche *pueden* encontrarse en una zona de cruce que no las asimila pero las vuelve cercanas, al plantear posibilidades de resistencia y transformación que pueden entrar en consonancia.

## 2. FREUD Y LA CUESTIÓN DEL DOMINIO

### 2. A. EL APODERAMIENTO Y LA FUNCIÓN DE DOMINIO

De tomar el campo estrictamente freudiano, el campo de la pulsión, observamos que el problema del poder es planteado en los términos de una pulsión específica, la “pulsión de apoderamiento” [*Bemächtigungstrieb*], cuya primera mención se encuentra en los *Tres ensayos de teoría sexual* (1905), donde su desarrollo se confunde con el de la agresión, el de la crueldad, y sobre todo, el de la sexualidad (Freud, 2008: 143-5).

Siendo recurrentes en la obra de Freud, estos problemas son abordados desde una perspectiva que destaca, en general, la *impureza* de la experiencia pulsional, el hecho de encontrarse ésta no sólo relacionada con una exterioridad sino habitada por elementos múltiples y en ocasiones antinómicos: en esto radica la capacidad explicativa del concepto de «mezcla» [*Mischung*]. Lo que la mezcla del poder con la agresión, la crueldad y la sexualidad, permite destacar es aquel *aspecto* de la experiencia pulsional y de la «la vida en general» que tiene carácter de función y está orientado a la conservación. Es decir que el apoderamiento *servirá* a la sexualidad (y a la vida en general) para un *fin determinado*, fin que participa del campo de la sexualidad sin agotarlo, y respecto del cual el objeto será un *instrumento* indispensable. De hecho, planteado en este primer nivel semántico, el apoderamiento no designará más que una operación sobre el objeto, operación cuya naturaleza Freud designa con un término radical: “dominar” [*bewältigen*]. El apoderamiento será así una “función” [*Funktion*] que “sirve” [*dient*] a la sexualidad a los efectos del “dominio” [*Herrschaft*] del objeto (Freud, 1992: 53).

Planteada de este modo, la pulsión de apoderamiento *servirá* a aquel aspecto de la vida en general orientado hacia la conservación, mezclándose, para alcanzar tal fin, con todo aquello de lo pulsional (lo sexual y autoconservativo, lo cruel y agresivo) que es, en su *esencia y actividad general*, “fuerza” [*Kraft*] (Freud, 2010: 117) *orientada al progreso, la*

<sup>1</sup> Cfr., por ejemplo, Bataille, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*; Blanchot, *La comunidad inconfesable*; Derrida, *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*; o Nancy, *La comunidad desobrada*.

adquisición y la evolución, y en la forma de una *función de dominio* tendiente a “vencer la resistencia” [*den Widerstand überwinden*] (Freud, 2008: 143-4) o “alcanzar el objeto” [*Streben nach dem Objekt*] (Freud, 2010, 133). Esta definición del apoderamiento es fiel al concepto, tan problemático como indispensable para Freud, de un otro *subordinado*, en tanto objeto, al sujeto psíquico o pulsional<sup>2</sup>.

Pero precisamente por todo aquello de él que no está subordinado al sujeto, el objeto constituye el lugar más aleatorio e imprevisible del circuito pulsional, y en tanto tal, puede suponer un riesgo para el sujeto toda vez que éste necesite cancelar las cantidades de energía suscitadas en el cuerpo (cfr. Green, 2006). Esto delimita con mayor precisión la finalidad del apoderamiento: éste busca asegurar, en tanto función de dominio, la *presencia del otro*, esto es: su objetivación, constancia y disponibilidad, para dar curso a la cancelación de las cantidades endógenas que, desde el “apremio de la vida” [*Not des Lebens*], amenazan al sujeto, y hacerlo según el principio fundamental del psiquismo, *que es el presupuesto de todas estas premisas*, el “principio de inercia” [*Prinzip der Trägheit*], principio según el cual el sistema psíquico busca liberarse lo más rápida y completamente posible de las cantidades de energía que recibe. Esta idea de una subordinación del dominio a la descarga total será clave para revertir la supuesta prioridad del dominio objetivante en Freud.

El dominio busca la presencia del objeto sexual para la liberación de toda cantidad que pueda poner en riesgo lo psíquico. Si consideramos que la sexualidad, según sostuvo Freud a partir de A. Weismann, persigue un fin que trasciende al individuo, la dimensión teleológica del apoderamiento se ampliará: éste no sólo estará subordinado a la conservación de sí mediante la cancelación *en el objeto* de toda cantidad amenazante sino también a la conservación de la especie mediante la transmisión *en el objeto* de las sustancias sexuales. Esto refuerza lo ya dicho: el apoderamiento, como función de dominio (de presentificación y objetivación) del objeto, estará al servicio de aquella *fuerza, de la que se sirve la sexualidad pero que no la agota, orientada a la conservación de la vida*.

*Más allá del principio de placer* (1920) especificará aún más la naturaleza del apoderamiento. Freud dice allí, en continuidad con lo que venía sosteniendo, que la presentación del objeto responde a una pulsión de apoderamiento que ahora vincula con un “procesamiento” [*Verarbeitung*] o “elaboración” [*Bearbeitung*], que llama “dominio psíquico” [*psychisch Herrschaft*], y que no consiste ya en una operación realizada sobre el objeto para la cancelación de una cantidad de energía, sino sobre las cantidades mismas y destinada a “ligarlas psíquicamente” [*psychisch zu binden*], a trasmutar en “investidura quiescente” [*ruhende Besetzung*] su “energía

fluyente” [*strömende Energie*] (Freud, 1992: 29). Si hasta aquí el apoderamiento designaba una función de dominio del objeto para la cancelación de una *diferencia de cantidad*, ahora designa una función destinada a ligarla. En ambos casos se trata de suprimir toda diferencia que pueda poner en riesgo lo psíquico.

En suma: el dominio designa una función puesta en marcha por una *diferencia de cantidad* que busca *cancelar o ligar*, y que traduce un movimiento de la vida hacia su conservación. Esta función busca diferir el principio de placer para lograr la *soberanía* sobre el *decurso* de las diferencias cuantitativas. La pulsión de apoderamiento designa la dimensión del dominio expresada en la relación del sujeto con el otro cuya presencia se busca asegurar suprimiendo todo lo que en él es aleatoriedad, imprevisibilidad o resistencia.

## 2. B. LA NOCIÓN DE GASTO Y LA CONTRADICCIÓN EN LA EVOLUCIÓN DE LA VIDA

El concepto de dominio permite destacar aquello de la sexualidad que es función subordinada a una meta doble: la conservación de sí (mediante la cancelación o ligadura de *ciertas* cantidades) y la conservación de la especie (mediante la transmisión de las sustancias sexuales). Es lo que podríamos llamar la sexualidad *ligada o limitada*, aspecto de la sexualidad evidenciado por el descubrimiento del narcisismo, y cuya formulación más acabada será la noción de «pulsión de vida» [*Lebenstrieb*]. Pero, en Freud, *no todo*, y acaso lo no esencial, es captado por esta serie.

Desde los orígenes del psicoanálisis se ha constatado que la sexualidad es por esencia hostil a la vida en su aspecto conservativo, en lo que en ella es *función de cancelación o ligazón de diferencias*. Este aspecto de la sexualidad –*principio ya no de cancelación de diferencias sino de diferenciación, y ya no de ligazón sino de desligazón*–, que es el que manifestará privilegiadamente la noción de «pulsión de muerte» [*Todestrieb*], evidencia una dimensión de la experiencia, que es la que constituye el campo propiamente freudiano, que se relaciona con lo que escapa al dominio, con lo *dis-funcional* (lo aberrante, lo anormal, con la *perversión* del instinto) y la suspensión de toda finalidad (Laplanche, 1986).

Esta bipartición de la sexualidad y de lo que, en *Más allá*, Freud llamará “la vida en general” [*das Leben überhaupt*], descansa sobre una *diferencia económica* que acaso constituya la más fundamental de las hipótesis freudianas, si consideramos que es la que responde por una serie de distinciones posteriores (proceso primario y secundario, principio de placer y de realidad, inconsciente y preconsciente-consciente, etc.). Hablamos de los dos estados de las cantidades de energía, un “estado de libre fluir” [*frei strömenden Zustand*] y un “estado quiescente” [*ruhenden Zustand*], o lo que es igual, los dos modos de *circulación* de la energía, un

<sup>2</sup> Muchos han enfatizado este hecho: cfr., por ejemplo, Benjamin, 1996.



modo libre o móvil, que fluye hacia la descarga total lo más inmediata y directamente posible, y un modo ligado, cuya descarga se encuentra retardada y regulada.

Lo que hay que destacar es la jerarquía que Freud establece sobre esta diferencia: el *libre fluir* de las cantidades, su desligazón diferenciadora y su “*gasto total*” [*vollen Aufwand*] es antecedente lógica y cronológicamente respecto de la circulación regulada de las cantidades, su *ligazón canceladora de diferencias* y su *gasto limitado*. La función de dominio que definimos más arriba es una “función secundaria” [*sekundäre Funktion*], así la llama Freud, respecto de la *tendencia primaria al gasto total e inmediato de las cantidades*.

Se ha destacado lo insólito de este paso de Freud: las condiciones de la vida dependen de una ligazón de las cantidades de energía que genera una “reserva” [*Vorraß*], pero dicha operación está precedida y pre-condicionada por una circulación a-biológica, mortífera (en el sentido de la pulsión de muerte), de las cantidades según el principio de inercia que las compele a descargarse total e inmediatamente. Freud apuntala y hace surgir la vida a partir de un modelo inviable desde el punto de vista biológico (Laplanche, 2011); la vida evoluciona en el seno de una circulación que va a en contra de toda evolución, o aun que involuciona. Ya el *Proyecto*<sup>3</sup> anuncia esta contradicción que el modelo de las pulsiones de vida y de muerte confirmará: más que oponer la muerte a la vida, Freud la traslada al nivel mismo de la vida, y aún más, hace depender la vida de la muerte.

Lo recién dicho pone en evidencia el carácter secundario de la función de dominio, el hecho de que la misma dependa de ese principio del gasto total de las cantidades de energía, que es su condición de posibilidad. Esta prioridad del gasto total encontrará su expresión más notable en el concepto de pulsión de muerte, que constituye el más acabado punto de convergencia de un campo semántico relativamente homogéneo conformado por todos los principios reguladores de lo psíquico: inercia, constancia, placer, Nirvana. No es que estos términos sean equivalentes sino que se encuentran atravesados por una lógica aberrante, irracional (Lapoujade, 2016), a cuya luz el dominio de la diferencia, como función subordinada a la conservación de la vida, revela su carácter relativo y secundario.

La diferencia entre un estado libre y otro ligado de las cantidades de energía, diferencia sobre la que están montados todos estos desarrollos, no fue directamente establecida por Freud sino que tiene toda una historia. Freud la atribuye a Breuer, un médico vienés con quien escribió a finales del siglo XIX los *Estudios sobre la histeria* (1893-5), y en cuya “Parte teórica” plantea el modelo de un organismo que busca *primariamente conservar* en un nivel constante y óptimo la energía ligada para que la energía libre pueda *luego* circular de manera correcta. Freud invertirá la jerarquía que esta

diferencia tiene en Breuer: si, en éste, lo prioritario era la función de conservación de la energía en un nivel constante y óptimo de acuerdo a una finalidad determinada, la de que su circulación libre sea ordenada, en Freud, *lo prioritario será no tanto el campo de la función y el de la finalidad conservativa, sino, muy por el contrario, el de la disfunción y el de la ausencia de finalidad, el de una energía libre que tiende a la descarga total e inmediata, y que sólo secundariamente sufrirá los efectos que sobre ella buscará ejercer, en atención a la conservación, la función secundaria de dominio*. Conclusión: el modelo breueriano de un organismo viable y consistente, que conserva las buenas formas para la buena circulación de la energía, es *desquiciado* por Freud cuando plantea la tesis trascendental de un *organismo imposible que descansa sobre aquello mismo que lo socava*.

Si bien esta prioridad del gasto total de las cantidades es vinculada con la vida desde el principio en el discurso freudiano, desde el momento en que el *Proyecto* refiere la “tendencia originaria al nivel cero” [*ursprüngliche Tendenz zum Niveau = 0*]<sup>4</sup> al “organismo” [*Organismus*] o “sistema de neuronas” [*Neuronensystem*], en el capítulo VII de *La interpretación de los sueños*, que constituye uno de los fragmentos más importantes de la obra de Freud, esta prioridad será despojada de sus bases orgánicas o neuronales, y planteada al nivel de las representaciones psíquicas. Freud identifica en el sueño lo que ya había situado en la base de las neurosis: ciertos “procesos psíquicos incorrectos” [*inkorrekten psychischen Vorgänge*] o “anormales” [*abnorme Vorgänge*] referidos a cierto tipo de relaciones entre las representaciones (en las que éstas se trasmudan unas en otras, se condensan varias en una, conviven sin contradicción en formaciones mixtas, etc.)<sup>5</sup>, relaciones que responden, a nivel económico, (a) a la circulación libre de las cantidades, (b) a su capacidad de descarga total, y (c) a su orientación regresiva.

Estos procesos libres, tendientes al gasto total, y regresivos son primarios tanto desde un punto de vista lógico (en virtud de que sólo a partir de ellos se deducen los secundarios) como genético (en virtud de que constituyen la primera etapa en el proceso de diferenciación tópica y funcional del sistema neuronal o psíquico), y son los que caracterizan al sistema inconsciente. Es decir que lo que está en la base de esta *economía general* del proceso primario e inconsciente, es la idea de energía libre, la capacidad de la misma de *ir hasta el final* de lo que puede, lo cual genera una situación en la que la *ratio* se encuentra suspendida, y el “contenido” [*Inhalt*] y el “sentido” [*Bedeutung*] de las representaciones son sometidos a un régimen que, si no los ausenta, al menos los *disloca* y *desliza* permanentemente, “*pasan[do] a ser cosas accesorias*” [*wird zur Nebensache*] (Freud, 1991: 586).

3 Cfr. la Parte I, fundamentalmente el punto 1 de la misma.

4 Cfr. punto 1.a. de la Parte I del Proyecto.

5 Cfr., Freud, 1991, Cap. VII, por ejemplo la p. 587.



En un segundo momento, esta situación primaria se modificará dando lugar a una *racionalización adaptativa del gasto*, esto es, a una economía que evitará todo “gasto superfluo” [*überflüssiger Aufwand*] y “sin finalidad” [*unzweckmäßig*] (Freud, 1991: 588), que regulará la libertad de las cantidades, y subvertirá su orientación regresiva. Este proceso secundario será parte de una *economía racional, limitada*, basada en la “utilidad” o “finalidad” [*Zweckmäßigkeit*], de acuerdo a lo que Freud llamará el “principio del gasto mínimo de inervación” [*Prinzip des kleinsten Innervationsaufwandes*] (Freud, 1991: 590). Es decir que mientras el primer proceso tendía al libre fluir de las cantidades de energía, a su gasto total y a su orientación regresiva, este segundo proceso generará *reactivamente* “una inhibición de este desagote” [*eine Hemmung dieses Abströmens*], ligando y conservando ligada la energía libre, limitando el gasto “al mínimo” [*auf ein Mindestes*] “necesario” [*notwendig*], y direccionando hacia adelante su orientación regresiva.

Estas operaciones corresponden a la “función secundaria”, definida antes como función de dominio que liga las diferencias para la conservación, lo cual supone una *lógica racional*, propia del sistema preconiente-conciente, y que es una *reacción adaptativa* a la *lógica aberrante, disfuncional y no-adaptativa* de la actividad primaria. Podemos oponer así (a) la libertad, (b) el gasto total, (c) la orientación regresiva, (d) la disfuncionalidad, y (e) la no finalidad de la economía general y aberrante del proceso primario-inconsciente, a (a) la ligadura, (b) el gasto limitado, (c) la orientación progresiva, (d) la funcionalidad, y (e) la finalidad conservativa de la economía limitada y racional del proceso secundario-conciente. Todo en Freud sucede en la tensión entre esta antinomia.

Al asignar este carácter regresivo primordial a la pulsión (en particular, a la pulsión de muerte), Freud extrañó la idea que la asociaba al progreso<sup>6</sup>. Es cierto que el postulado de las pulsiones de vida nos hablará de lo progresivo también como característica de lo pulsional<sup>7</sup>. Pero esto será planteado por recurso a una teoría central en el pensamiento evolucionista del siglo XIX y principio del XX, la teoría biogenética, la que determinará el lugar secundario que esta característica tendrá en el modelo freudiano.

La idea central de esta teoría dice que el desarrollo del individuo no es más que una corta recapitulación del desarrollo de la especie. Esta idea brindó una respuesta para el problema de la relación entre la regresión y la progresión que se venía planteado en el pensamiento psicoanalítico. Lo que

la teoría biogenética permitió plantear al psicoanálisis, frente a este problema, es la idea de que los organismos vivos presentan solamente tendencias regresivas y que la progresión responde a ciertas exigencias exteriores de adaptación, exigencias que van siendo paulatinamente incorporadas orgánicamente y transmitiéndose por herencia<sup>8</sup>. La idea de que las tendencias progresivas sólo surgen secundariamente y por influencias exteriores en un organismo que *primariamente sólo tiende a la regresión y disolución*, no hace más que confirmar la prioridad absoluta que el gasto total y regresivo tiene en Freud<sup>9</sup>, lo cual contradice las interpretaciones que destacaron elementos más reaccionarios en su teoría.

Cuando el darwinismo comenzó a difundirse en Alemania, muchos pensadores encontraron que el mismo no brindaba respuestas para el problema de la herencia. Muchos biólogos se volcaron hacia el principio de la adquisición hereditaria de características de J.-B. Lamarck para resolver esta cuestión. Aquí surgieron célebres teorías que, como las del “*idioplasma*” [idioplasma] de K. von Nägeli y la del “*plasma germinal*” [*Keimplasma*] de A. Weismann, empezaron a enfatizar el hecho de que la evolución no se daba tanto en la relación entre los organismos y el ambiente, sino en el interior del organismo mismo, por medio de la transmisión inter-generacional de esas sustancias inmortales que eran el idioplasma y el plasma germinal. Este giro hizo no del exterior y de una presunta necesidad de adaptación a él, sino de ciertos *procesos internos los agentes primarios de la evolución, procesos que suscitaban secundariamente reacciones adaptativas* (Gillispie, 1969).

Freud suscribió a esta idea de un proceso cuyas claves se jugarían *desde el interior*, pero reformulándola en un punto clave: la vida quiere *desde adentro, pero no la evolución y la adaptación sino la regresión y la disolución*: “la meta de toda vida es la muerte” (Freud, 1992: 38). No es que las *únicas fuerzas internas* sean regresivas: el interior persigue también la evolución y la adaptación pero secundariamente, por traducción ontogenética de lo que en un principio fueron influencias externas. Para Freud, *desde el interior, la vida no busca (primariamente) la adaptación y el progreso sino la regresión a la muerte, el gasto total hasta el nivel 0*: “todo lo vivo muere, regresa a lo inorgánico, por razones internas [*inneren Gründen*]” (Freud, 1992: 38).

### 3. NIETZSCHE Y LA VOLUNTAD DE PODER

#### 3. A. LA VOLUNTAD DOMINADORA EN LA VOLUNTAD DE PODER

La noción de voluntad de poder ha sufrido interpretaciones que redujeron su complejidad conceptual, concibiéndola bien como una mera voluntad de dominio o apropiación de

6 “Esta manera de concebir la pulsión nos suena extraña; en efecto, nos hemos habituado a ver en la pulsión el factor que esfuerza en el sentido del cambio y del desarrollo, y ahora nos vemos obligados a reconocer en ella justamente lo contrario” (Freud, 1992: 36).

7 “No puede dejar de considerarse aquí [...] una sugerente objeción basada en la idea de que junto a las pulsiones conservadoras, que compelen a la repetición, hay otras que esfuerzan en el sentido de la creación y del progreso” (Freud, 1992: 37).

8 La primera expresión de esta perspectiva en psicoanálisis es el texto de 1913 de S. Ferenczi, “Estadios del desarrollo del sentido de la realidad”.

9 Cfr. el capítulo 5 de *Más allá* para estas ideas de Freud.

lo otro (como en el caso de la utilización nazi de la filosofía nietzscheana), bien como un *pathos* despojado de elementos racionales o formaciones de dominio. Precizando el lugar que la voluntad de dominio tiene en la voluntad de poder, y en su *juego* de jerarquías, podremos demostrar que Nietzsche, a pesar de lo usualmente sostenido, no es tan lejano a Freud, y que ambos usan estrategias similares de subversión.

En *Más allá del bien y del mal* (1886), Nietzsche habla de una "voluntad fundamental del espíritu" [*Grundwillen des Geistes*], una voluntad "dominadora" [*herrschaftlichen*], a la que asigna una serie de operaciones de "apropiación" [*anzueignen*], "asimilación" [*anzuähnlichen*], "simplificación" [*vereinfachen*] que, si bien fundamentales, están siempre desbordadas por el elemento diferente, complejo, contradictorio y múltiple *del que se derivan* (Nietzsche, 2007a: 178). Las unidades producto de esta voluntad de dominio siempre serán *unidades de una multiplicidad de quanta de poder imposible de ser completamente reducida*, pues hasta sus cantidades más pequeñas y simples, siempre estarán relacionadas con otras diferentes en una remisión que no tiene origen ni fin. El elemento más presuntamente pequeño y simple es, para Nietzsche, un mundo de quanta de poder (Nietzsche, 2008b, fragmento 14 [81]; cfr. para esto, Müller-Lauter, 1992-1993). Como en Freud, también en Nietzsche la idea de cantidad siempre supone la idea de diferencia (Deleuze, 1971 y Derrida, 2013).

Toda unidad producto de la voluntad de dominio, es, en la voluntad de poder, unidad de una multiplicidad, y no funda lo múltiple sino que resulta de su afirmación (Deleuze, 1971: 39 y Müller-Lauter, 1992-1993: 41-5). Rápidamente se ve la *relatividad* que la voluntad de dominio tiene en Nietzsche: la voluntad de poder es voluntad de dominio pero éste no es el aspecto que la define *primariamente* (Cragolini, 2003): su "auténtica actividad" [*eigentlichen Aktivität*] será la *afirmación* de aquella multiplicidad que genera *al mismo tiempo* que precariza toda unidad, y acude al dominio relativizándolo. La voluntad de poder es múltiple no sólo por las *multiplicidades* dominadas que reúne en sus unidades sino sobre todo por la multiplicidad *dominante e imposible de ser totalmente dominada* que las genera. El dominio coincide en la voluntad de poder con su aspecto teleológico: le permite expandir su poder en la gestación de aquellas unidades que luego serán disueltas en el proceso de su autosuperación (Nietzsche, 2007a: 178).

El planteo de esta auténtica actividad de afirmación que produce y disuelve unidades, y que relativiza al dominio, implicó, en Nietzsche, una reconsideración de la cuestión de la adaptación, tal como la venía planteando el pensamiento darwinista en el siglo XIX. Nietzsche critica la idea de que la vida sea una mera adaptación de condiciones internas a condiciones externas, reprochando a los partidarios de la misma (entre ellos, H. Spencer es con quien discute principalmente<sup>10</sup>)

el haber omitido precisamente este "concepto básico, el de la auténtica actividad [*eigentlichen Aktivität*]".

A la luz de esta auténtica actividad, la adaptación se vuelve, para Nietzsche (2001: 114), una "actividad de segundo rango", esto es: "una mera reactividad", subordinada a la "fuerza configuradora [*formschaffende Gewalt*] que crea formas *desde el interior* [*von Innen*] y que aprovecha [*ausnützt*], explota [*ausbeutet*] las «circunstancias externas»" (Nietzsche, 2008b: fragmento 7 [25]). No es entonces la adaptación, mera reactividad conservativa, sino el aspecto "activo y conformador" de la vida el que adopta aquí el "papel dominador" [*herrschaftliche Rolle*] (Nietzsche, 2001: 114). El hecho de haber situado el factor primario del progreso en una auténtica actividad que opera *desde el interior*, sugiere que acaso Nietzsche también se habría hecho eco de aquel giro por el cual la biología alemana de finales del siglo XIX comenzó a establecer, por recurso a la teoría de Lamarck, el *locus* de la evolución no tanto en el exterior y en una presunta adaptación a él, tal como sugería el evolucionismo darwinista, sino en ciertas *fuerzas internas* a los organismo (Moore, 2006), tal como sugieren las perspectivas de K. von Nägeli (cfr. Nietzsche, 2008b, fragmentos 2 [76] y 7 [9]) o W. Roux (cfr. Müller-Lauter, 1999).

Si Freud había situado *en el interior* lo decisivo en la orientación *primordialmente* regresiva de la vida, también Nietzsche sostendrá que las fuerzas activas y conformadoras que responden por la orientación *primordialmente* expansiva de la vida operan *desde el interior*, apropiándose e incorporando (*einverleiben*) a sí *cada vez más* exterior (Nietzsche, 2008b, fragmento 7 [9]). Diferentes orientaciones de la vida, un mismo *locus* de operación: *desde el interior*, en ambos casos, las fuerzas principales de la vida demuestran el carácter relativo y secundario del dominio como función o voluntad de adaptación y conservación.

Así como Freud apuntaló sobre este modelo las distinciones que constituyen el esqueleto teórico del psicoanálisis, y la propia hipótesis del inconsciente, Nietzsche hará lo propio con su crítica de aquella moral y metafísica que conciben la vida y el progreso a partir de estas ideas reactivas de adaptación, conservación, igualdad, etc. El "verdadero progreso" [*wirklichen progressus*] dependerá *no tanto* de la adaptación al exterior para la conservación de la especie (de lo igual y nivelado), sino de individuos particulares que crean formas *desde adentro* y *desde una distancia* respecto a lo gregario y nivelado<sup>11</sup>: "individuos sin ataduras [...] que ensayan

---

voluntad de uniformidad y fijabilidad, sugerida en su idea de adaptación.

<sup>11</sup> Cfr. Nietzsche, 2001, las reflexiones del párrafo 2 de la Parte I acerca del *pathos* de la distancia y la nobleza. "El error de la escuela de Darwin se ha convertido para mí en un problema: ¿cómo se puede estar tan ciego para equivocarse precisamente en esto?... Que las especies representen un progreso es la afirmación más irrazonable del mundo: de momento, las especies representan un nivel" (Nietzsche, 2008b, fragmento 14[123]: 562).

---

<sup>10</sup> Fue al leer *Data of Ethics* (1879) de Spencer, que Nietzsche fue capaz de agudizar su crítica al darwinismo. Nietzsche ve en Spencer una

cosas nuevas y muy variadas”, “naturalezas degenerativas” [*degenerierenden Naturen*] que no sólo crean formas sino que “provocan una sacudida y [...] suscitan de vez en cuando un debilitamiento en el elemento estático” (Nietzsche, 2008a: fragmento 12 [22]: 214).

En un modelo que hace eco con el freudiano, para Nietzsche, el verdadero progreso conlleva un debilitamiento de todo punto de igualdad y estabilidad por una afirmación de lo discrecional, de lo diferente y deviniente, que es la que generó dichos puntos en un primer momento, y sin la cual el progreso se estancaría. Si la apropiación, asimilación, simplificación, estabilización y demás operaciones que Nietzsche sitúa bajo la órbita de la voluntad de dominio, buscan la conservación, lo hacen en el seno de la *actividad auténtica de la voluntad de poder, que es la que domina, pero ya no en función de la mera conservación, sino en tanto “autosuperación” [Selbstüberwindung]*.

### 3. B. LA CONSERVACIÓN Y LA ABSURDA PRODICALIDAD

No es entonces la lucha por la existencia *el principio más importante* para Nietzsche (2010b, fragmento 12 [22]). En lugar de conservarse a sí misma, la vida como voluntad de poder busca, *desde el interior*, no la regresión, como en Freud, sino la *expansión* y el *crecimiento*. Al desarrollar este aspecto de la voluntad de poder, Nietzsche se habría visto influido por las ideas de un zoólogo anglo-alemán, W. Rolph (Moore, 2002), y en particular, por su idea de una vida caracterizada por un principio de “insaciabilidad” [*Unersättlichkeit*] que la determina a luchar no por la vida sino por el crecimiento de la vida. La vida, dirá Nietzsche en conformidad con Rolph, más que necesidad, escasez y penuria (la *Not* freudiana), es riqueza, exuberancia y “absurda prodigalidad” [*absurde Verschwendung*]” (Nietzsche, 2010a: 101).

Apoyado en estas visiones alternativas, Nietzsche también ejerce una serie de inversiones sobre algunas de las jerarquías en las que se apuntalaba la teoría biológica de la época: “los fisiólogos deberían pensárselo bien antes de afirmar que el instinto de autoconservación [*Selbsterhaltungstrieb*] es el instinto cardinal [*kardinalen Trieb*] de un ser orgánico” (Nietzsche, 2007a: 34). La autoconservación es tan sólo una “excepción” (Nietzsche, 2010a: 101), una “restricción temporal” (Nietzsche, 1999: 213)<sup>12</sup>, una “limitación [*Einschränkung*] del “instinto verdaderamente fundamental de la vida [*eigentlichen Lebens-Grundtriebes*] que se dirige hacia la ampliación de poder [*Machterweiterung*], y que a través de esta voluntad muy a menudo cuestiona

y sacrifica la autoconservación” (Nietzsche, 1999: 212-3). La vida que *progresa verdaderamente* sólo se conserva en ese no conservarse, en esa absurda prodigalidad que *es*.

Nietzsche busca invertir lo que considera una *expresión secundaria y reactiva* de la vida, la autoconservación a través de la adaptación a condiciones externas, por su actividad *primaria y auténtica* que es la que domina verdaderamente: “en la naturaleza no dominan [*herrschaft*] las situaciones de emergencia, sino la abundancia [*Ueberfluss*] y el derroche [*Verschwendung*] llevado incluso hasta la insensatez [*Unsinnige*]” (Nietzsche, 1999: 213). El individuo particular, el creador de formas *desde adentro y desde la distancia* es, en efecto, para Nietzsche, un “derrochador” [*Verschwender*] que “se da del todo” [*sich ausgiebt*], y cuyas fuerzas se desbordan dejando en suspenso toda autoconservación y previsión: “Él se derrama [*Er strömt aus*], se desborda [*er strömt über*], se gasta [*er verbraucht sich*], no se economiza [*er schont sich nicht*], - de manera fatal, irremediable, involuntaria” (Nietzsche, 2010a: 128).

Nociones centrales como las de “cuerpo” [*Leib*], “sí mismo” [*Selbst*] o “ello” [*Es*] buscan destacar precisamente este aspecto *primario*, afirmativo y no conservativo, de la vida que es el que se sustrae y resiste a la voluntad de dominio, y el que la tradición ha negado reactivamente: el cambio, la diferencia, la multiplicidad, lo complejo y contradictorio ponen en evidencia, a contramano de la tradición, que no es la “pequeña razón” [*kleine Vernunft*] del “yo” [*Ich*], que la modernidad convirtió en fundamento y centro de referencia de un mundo de objetos *presentes*, la que domina sino la “gran razón” [*grosse Vernunft*] del cuerpo, el “soberano poderoso” [*mächtiger Gebieter*] que pone en marcha, al resistírsele, toda voluntad de dominio (Nietzsche, 2007b: 60-1). “El sí mismo [...] domina [*herrschaft*] y es también el dominador del yo [*des Ich's Beherrscher*]” (Nietzsche, 2007b: 61). Más que dominio, estas nociones suponen abandono y desasimiento, la voluntad de no querer imponer la propia voluntad a lo que acontece, sino el “*amor fati*”, la aceptación de lo que acontece, un decir “sí” a la vida en *todos* sus aspectos (Nietzsche, 1998: 61). En este contexto se comprende la situación del “ultrahombre” [*Übermensch*] que, lejos de conservarse a sí mismo, y de dominar en atención a esa finalidad, se da a sí mismo, prodiga siempre, hace regalos (Nietzsche, 2007b). Si el sujeto freudiano es sujeto de un *gasto que quiere ser total*, el ultrahombre nietzscheano *derrocha en ese proliferar que es*.

El verdadero progreso de la voluntad de poder consiste en un “subyugar, un enseñorearse” que tiende al aumento de poder y que vuelve relativa toda teleología y utilidad (Nietzsche 2008b, fragmentos 7 [44] y 14 [123]). Respecto de la auténtica actividad, afirmativa y primaria, de la voluntad de poder, el fin y la utilidad constituyen algo “insignificante”, “indiferente”, “arbitrario” (Nietzsche, 1999: 230). La finalidad y la utilidad son, para Nietzsche, “sólo indicios de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos pode-

<sup>12</sup> Ver además “De la superación de sí mismo”, en *Así habló Zaratustra*, el parágrafo 13 de *Más allá del bien y del mal*, y el parágrafo 12 de la Parte II de *La genealogía de la moral*.

roso y ha impreso en ello, partiendo de sí misma, el sentido de una función” (Nietzsche, 2001: 112).

Hay en Nietzsche un cuestionamiento *desde adentro* del dominio, lo cual también ha sido destacado sobre la categoría de sujeto (Porter, 2006), la cuestión teleológica (Staten, 2006) y la relación con la tradición metafísica (Müller-Lauter, 1992-1993). La voluntad de poder incluye la categoría de dominio pero para volverla relativa a aquello que domina *verdadera, auténticamente*, que es lo imposible de ser dominado. Esto otorga a la voluntad de poder un carácter contradictorio que, en algunos casos, ha servido para desacreditar su lógica (como en Porter, 2006), y en otras para destacar lo que la expresa en esencia (Blanchot, 2008). Todas las cosas, dijo Nietzsche, “perecen a sus propias manos, por un acto de autosupresión [*Selbstaufhebung*], así lo quiere la ley de la vida, la ley de la «autosuperación» necesaria que existe en la esencia de la vida” (Nietzsche, 2001: 231).

La auténtica actividad no designa el progreso hacia una meta determinada y una utilidad final, sino una sucesión de “proceso de avasallamientos” [*Überwältigungsprozessen*], y de las “resistencias” [*Widerstände*] que los contrarrestan (Nietzsche, 2001: 112), sucesión que no es eficiente ni económica, que no está subordinada a la utilidad y a la función (o sólo parcialmente) sino que incluye, como su más íntima determinación (*desde el interior*), el gasto de las fuerzas y los máximos costes, la “inutilización [*Unnützlichwerden*], la atrofia [*Verkümmern*] y la degeneración [*Entarten*], la pérdida de sentido y conveniencia, en una palabra, la muerte” (Nietzsche, 2001: 113). “¿En qué medida la regresión y la disgregación es también una «voluntad de poder»?” (Nietzsche, 2008b: 185).

La misma lógica aberrante de Freud se trasluce en estos conceptos: *en ambos, desde el interior, la vida busca el gasto y el derroche, la atrofia y degeneración, la regresión y disgregación, el deslizamiento y la pérdida de sentido*. Como el *proceso primario* de Freud, esta *auténtica actividad* no designa una economía de la adaptación, la conservación y la reserva; economía limitada que contrasta con este régimen general que precariza toda adaptación y conservación, y consume toda reserva. En Nietzsche, en el marco de esta economía general, la conservación es una conservación de lo que no se conserva, y el dominio es un dominio de lo que no domina sino que se da, o domina en la forma contradictoria del darse, de la *Verschwendung*. Nietzsche sitúa en el seno del dominio lo que se le resiste *siendo* imposible de ser totalmente dominado. No es *desde afuera* que se martilla contra el dominio: en Nietzsche, el dominio parece a sus propias manos.

## 4. CONCLUSIÓN

Bien establecido y arraigado en la filosofía del siglo XX que lo ha recuperado, el aspecto afirmativo/expansivo de la voluntad de poder permite relativizar la cuestión del dominio

en Nietzsche: la multiplicidad, diferencia y transformación son los que dominan en el *verdadero y auténtico* progreso propuesto por Nietzsche, de acuerdo a la *Selbstüberwindung* que socava *desde el interior* las formas y unidades que el dominio genera en el intento de expandir su poder. Este modelo sigue dando argumentos para muchas perspectivas en el debate sobre la relación entre el poder y la vida. Las propias investigaciones de Foucault sobre la biopolítica se inician por alusión a la denominada “hipótesis de Nietzsche”, la cual le permite pensar al poder no tanto en términos de la *represión* de fuerzas, lo que llama “hipótesis de Reich” o “hipótesis represiva”, sino de la *lucha* o el *enfrentamiento* de fuerzas *múltiples e inmanentes* (Foucault, 2013, 2014).

Esta hipótesis represiva reúne muchas de las principales características que se le han atribuido al modelo de poder de Freud en estos debates, favoreciendo así la oposición entre las derivas activa de la filosofía de Nietzsche, y reactiva de la teoría de Freud, según una simplificación que aquí buscamos discutir: a. demostrando que si la teoría de Freud muestra un aspecto de dominio (necesario, por lo demás, para que el *sujeto del gasto total* no perezca, o lo haga a su manera) lo hace en igual medida que la filosofía de Nietzsche (y con igual grado de necesidad que la del *ultrahombre* en su voluntad fundamental de no peligrar en ese *derroche* que es); b. pero demostrando sobre todo que este aspecto de dominio es excedido perpetuamente por una misma *lógica aberrante* que atraviesa todas las diferencias entre estas teorías, *actuando primariamente y desde el interior* en la subversión y transformación de todo punto necesario de ligazón y unidad, de todo principio de forma.

Freud llama a ese movimiento regresión; Nietzsche, autosuperación: lo que quisimos destacar es que, de atenernos a él, las teorías de Freud y Nietzsche entran en una comunión, a la que llegan por medio de una serie equivalente de inversiones sobre algunas de las jerarquías que apuntalaban el saber biológico de la época, que permite reconsiderar el tratamiento tan disímil que las mismas han recibido en los debates sobre el poder y la vida. Si reducimos la discusión sobre Freud al carácter prohibitivo y conservador de su teoría, omitimos ese movimiento que lo aproxima a Nietzsche, que le otorga a su teoría del poder un carácter altamente paradójico y una complejidad que podrá *hacerle justicia*, al darle mayor capacidad argumentativa, en los debates sobre el poder y la vida.



## BIBLIOGRAFÍA

- Alemán, J. (2016). *Horizontes neoliberales en la subjetividad*. Buenos Aires: Grama.
- Bataille, G. et al. (2005). *Acéphale*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Benjamin, J. (1996). *Los lazos de amor: psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación*. Buenos Aires: Paidós.
- Blanchot, M. (2008). *La conversación infinita*. Madrid: Arena Libros.
- Castel, R. (2014). *El psicoanalismo: el orden psicoanalítico y el poder*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Cragolini, M. (2003). *Nietzsche: camino y demora*. Buenos Aires: Biblos.
- Deleuze, G. (1971). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2009). *El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós.
- Derrida, J. (2013). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Fernández, A. M. (2017). *Jóvenes de vidas grises: psicoanálisis y biopolíticas*. Buenos Aires: Biblos.
- Freud, S. (2010). "Proyecto de psicología". En *Obras completas*, T. I. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2008). "Tres ensayos de teoría sexual". En *Obras completas*, T. VII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1991). "La interpretación de los sueños (segunda parte)". En *Obras completas*, vol. V. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2010). "Pulsiones y sus destinos". En *Obras completas*, T. XIV. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992). "Más allá del principio de placer". En *Obras completas*, T. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, M. (2013). *Historia de la sexualidad, 1: La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2014). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gillispie, Ch. C. (1969). *Biology comes of Age. En The Edge of Objectivity*. Princeton: Princeton University Press.
- Green, A. (2006). *El trabajo de lo negativo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Laplanche, J. (1986). "La pulsión de muerte en la teoría de la pulsión sexual". En A. Green y D. Widlöcker (Comp.), *La pulsión de muerte* (pp.15-34). Buenos Aires: Amorrortu.
- Laplanche, J. (2011). *Vida y muerte en psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lapoujade, D. (2016). *Los movimientos aberrantes*. Buenos Aires: Cactus.
- Laurent, E. (2016). *El reverso de la biopolítica*. Buenos Aires: Grama.
- Moore, G. (2006). "Nietzsche and Evolutionary Theory". En K. A. Pearson (Eds.), *A Companion to Nietzsche* (pp. 517-531). Oxford: Blackwell.
- Moore, G. (2002). *Nietzsche, Biology, and Metaphor*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Müller-Lauter, W. (1992-1993). Nietzsche's teaching of will to power. *Journal of Nietzsche Studies*, 4/5, pp. 37-101.
- Müller-Lauter, W. (1999). *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of his Philosophy*. Urbana, Illinois: University of Illinois Press.
- Nietzsche, F. (2007a). *Más allá del bien y del mal: prelude de una filosofía del futuro*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (1999). *La ciencia jovial*. Caracas: Monte Ávila, 1999.
- Nietzsche, F. (2010a). *Crepúsculo de los ídolos: o cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2007a). *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*. Buenos Aires: Alianza.
- Nietzsche, F. (2001). *La genealogía de la moral: un escrito polémico*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1998). *Ecce Homo: cómo se llega a ser lo que se es*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2008a). *Fragmentos póstumos: vol. II*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2010b). *Fragmentos póstumos: vol. III*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2008b). *Fragmentos póstumos: vol. IV*. Madrid: Tecnos.
- Porter, J. I. (2006). "Nietzsche's Theory of the Will to Power". En K. A. Pearson (Ed), *A Companion to Nietzsche* (pp. 548-564), Oxford: Blackwell.
- Staten, H. (2006). "A Critique of the Will to Power". En K. A. Pearson (Ed.), *A Companion to Nietzsche* (pp.565-582). Oxford: Blackwell.
- Tolini, D. (2018). Freud y Nietzsche. Dominio y voluntad de poder. Instantes y azares. *Escrituras nietzscheanas*, 21-22, 71-89.

## SOBRE EL AUTOR

Licenciado en Psicología, Magíster en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad y Doctorando en Psicología. Se desempeña en tareas de docencia en carreras de grado en las Universidades del Salvador y de Belgrano, y en la Maestría en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad en la Universidad de Buenos Aires. Realiza tareas de investigación como co-director en el marco del Proyecto Filo:Cyt "Educación, filosofía y psicoanálisis: la potencia de un anudamiento indisciplinario frente al capitalismo contemporáneo".



**ENTREVISTA**







**SOBRE FORMAS  
QUE SE NOS CRUZAN  
ENTREVISTA A MARÍA PÍA LÓPEZ**

**Entrevista hecha por Juan Laxagueborde**

Fecha de realización: Diciembre 2019



**C**onversé con María Pía López algún domingo de noviembre en su departamento de Balvanera, tomando mate. Pía es siempre muy generosa y hospitalaria en la manera en que cuenta lo que piensa, mientras piensa de qué modo contarle mejor. De ahí que tenga algo de narradora ensayista y viceversa. Está atenta a los imponderables de la lengua y los agarra para fomentar una charla más rica. En este caso hablamos de la lectura cruzada como método y la lectura como curiosidad cruzada. Sobre la creatividad vitalista, la afirmación y la gracia de las formas...

**¿Cómo pensarías la idea de lectura cruzada más allá de los libros y en relación a lo que haces, como ensayista y como docente? ¿Cómo pensar todo esto en función de tu relación con la sociología más bien artística?**

La sociología en sí no me parece algo interesante. Hay gente que hace muy buena sociología empírica y metódica. No es lo mío. Al mismo tiempo, nuestra carrera tiene algo que otras carreras no: travesías muy al borde, cruces y situaciones donde al propio vacío de un objeto o un contenido fuerte se lo puede mixturar con otras cosas para traicionarlo. Ahí, las cosas diferentes que a la vez se pueden poner en cruce, son posibles gracias al ensayo, a la escritura ensayística. Es el método de poder ir poniendo algo al lado de algo y que cuando lo lees esté buenisima esa conexión, pero a la vez sea inesperada, no esté dada. Hay ensayo cuando se produce esa especie de arbitrariedad entre lecturas. Los ensayos más interesantes parten de una arbitrariedad feroz, cuando los estás leyendo decís "esto es así, pero no me hubiese dado cuenta de no haberlo leído". Lo que más me interesa como modo de pensamiento es el borde (con la filosofía, con la literatura) donde los géneros son siempre poco rigurosos.

**¿A qué le llamarías poco rigurosos?**

Por ejemplo, cuando leo novelas, me interesan aquellas que no pertenecen tradicionalmente al mundo de la narración. Que implican algún quiebre formal, que trabajan con la lengua, con la poesía, con el ensayo internamente. Los géneros rigurosos en su formato no me dan tantas posibilidades del ejercicio de un pensamiento, incluso los de filosofía pura, sistemática. Por eso no me identifico con la sociología. Porque no tengo demasiada vocación de recolección de datos. Lo que más me interesa, entonces, es la pregunta por cómo se abordan las cosas, hablar sobre las cosas, algo más literario que sociológico.

**¿El cómo abordar no sería un método incluso? La pregunta, esa duda...**

Sí, pero es menos un problema en relación al objeto social en el sentido clásico, que respecto del orden de cómo los textos abordan un problema. Cómo se producen discusiones al interior de los modos de nombrar, de los razonamientos, de las retóricas. El objeto sería el orden de los discursos sociales.

**Pensaba que vos todo el tiempo en tus libros, para nombrar al autor que estudias, soles decir, "el autor de...", Pareciera que cuando lees a una persona lees sus textos. Una persona es la que es y es sus libros. Sus libros son su nombre. ¿Cómo sería ese cruce? ¿El discurso social vive en el autor y en el libro?**

El discurso singular, ¿no? Por qué hablaríamos de Lugones, sino como autor de ciertos libros... Muchas personas cuando escriben sobre Mariátegui suelen decirle el Amauta, por su revista y por el significado de esa palabra quechua: "sabio". Prefiero no incurrir en eso, no usar el calificativo, tan cargado de sentido y que habría que explicar mucho para no ser valorativo por demás. Prefiero el desplazamiento, cuando quieres evitar el nombre creo que es mejor referir sobre sus textos, según el momento del texto que escribis. Cada libro que nombras es un matiz, una pincelada. Esto se puede decir así cuando uno habla de ensayos, porque el sujeto del ensayo siempre es un sujeto que se afirma políticamente y se homologa a su texto: Horacio González es lo mismo que el autor de Restos Pampeanos. Pero no es así cuando hablamos de literatura: el autor es autor del libro pero no es lo que piensan sus personajes. Porque ahí hay ficción, hay personaje poético que hace distancia entre las voces del texto y la del autor o autora. Flaubert no es Madame Bovary, aunque algo hay. Martínez Estrada creía, por ejemplo, que Martín Fierro había gobernado a Hernández en la ida y que en la vuelta, Hernández, es el que somete a Fierro, volviendo a subordinar al emancipado de la ida.

**¿Cómo lees vos, en términos materiales? ¿Estudiar y leer es lo mismo?**

Si, es lo mismo, leo subrayando y marcando siempre. Mi modo de leer cambió cuando empecé a dar clases. Ahí empezas a leer con una lógica utilitaria medio rara. Lees sabiendo qué es lo que vas a usar de lo que estás leyendo. Ya no lees para tener el panorama entero de los libros, sino por dos ideas que te van a quedar para hacer otras cosas, como una captura. Soy una lectora que combina atenciones muy focalizadas y desatenciones durante el mismo libro. Entro en mesetas y el libro se me va, pero me quedan dos o tres cosas fuertes. Tengo una lectura afirmativa, me detengo mucho en lo que me interesa recuperar. Lo anoto, lo reescribo, trato de hacer algo con eso. Lo apunto en un cuaderno. Pero cada vez me detengo menos en lo polémico o controversial, las partes con las que me exigiría entrar en un combate ar-

gumentativo, salvo que sea un escrito vinculado a un tema sobre el que estoy escribiendo o tomando una posición pública. Leo cada vez más lo que me da placer.

**Vos decis en prólogo al libro sobre Lugones: “La pretendida organización del libro fue alterada por la irrupción de temas, de enlaces, de ecos literarios y políticos que fueron homenajeados o condenados como apostillas. Lo que no proviene del argumento central, sino del ejercicio mismo de leer.” Es como si las lecturas se te cruzaran en medio de un itinerario.**

Sí, lo intempestivo con respecto al programa original. Pero también que estás leyendo un cuento o una novela y eso te lleva a otra cosa y así te vas yendo. Lo que valoro del ensayo es esa capacidad de alojar lo intempestivo.

**La lectura cruzada por una cantidad de variables que no pueden sino cruzarlas: los demás libros, la vida, la historia.**

Es probable que no exista la escritura no cruzada, pero me parece que aunque no exista aparece como el horizonte deseado de las instituciones de investigación, que un poco prescriben eso y que los trabajos estén ordenados, delimitados. Tienen algo monstruoso: tenes que definir antes todo lo que vas a hacer y no hacer. Eso es medio falso, porque luego se hace otra cosa, hay desvíos y en esos desvíos aparecen las preguntas. Esa pretensión priva al pensamiento de un orden abierto. Lo cierra: cuando querés escribir, por ejemplo, sobre Lugones, solo necesitas conocer lo último que en la academia se escribió sobre él, con eso alcanza. Prefiero otro camino, no porque sea mejor sino porque me despierta más curiosidad, y es el de ir hacia lecturas más periféricas, más antiguas, saborear ese anacronismo, porque son relativamente marginales o se les nota la vejez en el lenguaje extraño. Esa extrañeza es lo que me interesa, no tanto lo que ya es aceptado como concepto.

**Ya no sería un tema cruzado por otro sino un tema “en desarrollo”, un supuesto progreso por vías encadenadas de una cuestión**

Eso y considerar a la lengua como un horizonte de acumulación de conceptos. Hay algo de la escritura académica que me produce escozor. Por ejemplo: estás hablando y aparece la palabra amistad, seguida de un paréntesis, un apellido y un año. Ni siquiera tiene la generosidad, ese estilo de escritura, de poner una nota al pie para desplegar qué entiende por amistad tal o cual persona. Solamente te manda a la bibliografía, a leer el libro (si lo conseguís) y listo. Eso es muy horrible para la lengua. Se la piensa como acumulativa porque supones que los que escribieron antes dejaron el concepto sellado para que lo recuperes. No se le abre al lec-

tor el proceso de construcción de ese razonamiento. Abrirlo, generar una hospitalidad con la lectura. . . Eso es lo no cruzado, es lo cerrado, lo cercado. Pertenece a la idea de campo de conocimiento, con sus alambrados y sus tranqueras.

**En el libro sobre vitalismo aclaras que viene de la tesis y que la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA te amparó ¿La propia facultad aún tiene esas zonas de hospitalidad, ese lugar abierto para pensamientos así?**

Hay un saber universitario que reconoce siempre el pluralismo que constituye una Facultad, en la que conviven modos muy heterogéneos. Eso reaviva a la facultad, estamos todos ahí, pero no del mismo modo: hay relaciones de poder que se expresan en concursos, cargos, categorizaciones. Si no decimos esto es como festejar que habitamos lo plural cuando tampoco es tan así, porque hay formas muy tajantes de diferenciación y de dar o no posibilidades o lugares a determinados estilos de investigación y escritura. En la facultad nadie hace algo contra el ensayo, pero al mismo tiempo es una perspectiva que no aparece en el centro del programa de las carreras. Se convive, pero el ensayo es un lugar intersticial, que requiere operaciones de supervivencia casi astutas, que no ocupa lugares centrales. Algo parecido sucede con las perspectivas feministas al interior de la facultad. Los feminismos son muchísimos y el feminismo puede ser también un campo de luchas, como se vio en el encuentro plurinacional de La Plata en octubre. La querrela es necesaria y en ese encuentro permitió una crítica al modo en que la idea de nación arrastra la moldura colonial. Pero al mismo tiempo, es necesario apostar a forjar instancias transversales de acción y trabajo conjunto.

**Eso está cerca de la idea de sensibilidad y atmósfera que desarrollas en Hacia la vida intensa, como un sentimiento general común que internamente no coincide.**

Si, muchas veces las disputas son sangrientas, las mínimas diferencias se convierten en intolerables. Todo eso ocurre pero transcurre lo impensado. Como se presupone la horizontalidad y la idea un tanto ingenua de sororidad, como si no hubiera disputas de poder, políticas que suponen una cierta adversidad, cuestiones que hacen a las organizaciones y a la estructura de tomas de decisiones, todo eso se hace difícil de pensar. Pero es muy interesante: los feminismos permean todas las discusiones políticas, hacen crisis en todas las prácticas políticas tradicionales, y a la vez hay balbuceo y opacidad respecto de afirmar nuevas formas de disputar poder. La masividad construyó un nuevo escenario, muy promisorio y muy exigente.

### **Vos tenes, creo, siempre la idea de sostener tensiones entre sectores, la porosidad, el cruce creativo.**

Cuando te reconoces como parte, con todas las tensiones del peronismo, es porque tenés una amplia tolerancia a las contradicciones y la pertenencia común con gente con la que tenés graves diferencias. La izquierda es una identidad que te une a gente con la que compartís casi todo. En cambio, un movimiento popular masivo como el peronismo es la asunción de que están muchísimas personas con las que no compartís otra cosa que estar en ese campo de definiciones políticas. Pienso a los feminismos del mismo modo: con ciertas coincidencias estratégicas sobre ciertos puntos, productivas controversias sobre muchos otros puntos, y al mismo tiempo procurando ser capaces de interpelar cada vez más a más sectores.

### **¿Ves esa disputa a nivel de la teoría feminista, de la bibliografía feminista, de los anaqueles en las librerías? Las lecturas y lo que se hace con las lecturas...**

Lo que veo es que se está produciendo y traduciendo mucho. Pero en general no son tanto textos que clausuren un debate, sino que los veo como parte de la proliferación de algo que está en movimiento. Los textos se arrojan a la discusión, circulan y tienen lectoras inesperadas. Son libros vitales, con consecuencias inmedibles, hasta muy vendidos y criticados por la iglesia, como los de Luciana Peker. Veo un proceso virtuoso de aparición de libros y de formación teórica. La teoría en los feminismos no es imprescindible como en otros momentos del feminismo. El libro viene después y al mismo tiempo viene con el proceso de organización de los feminismos: una nueva forma de relación entre teoría y praxis. Se está desplegando una biblioteca pero también imágenes, películas, documentales, fotos, pinturas. Eso acontece y abona la sensibilidad, está en construcción una cultura nueva que nos permite pensarnos.

### **Me quedaba picando de hace un rato la relación entre clases, lectura y escritura...**

Toda clase o escritura tienen que ser autosuficientes, la persona que esté ahí o que lea tiene que comprender, que no necesita un saber preexistente más allá del saber de la lengua en la que hablamos. Un docente no puede decir "no saben nada porque vienen mal preparados del secundario". Si no pueden entender una clase en la universidad es problema del docente y de sus clases. Tiene que haber un modo de que alguien que no haya leído Gramsci y su noción de hegemonía pueda abrirse a la cuestión, para que esas personas comprendan el sentido de lo que estoy diciendo. Cada vez me interesa más hacer libros más chicos y dar clases más chicas, más a la mano. Para demostrar más un procedimiento que un saber. Para que les demás noten que pueden

estar habilidades a su propio ejercicio del saber. Enseñar y proponer una forma, no una biblioteca. Para estar tranquila cuando se escribe o se da clase hay que asumir el propio no saber. También que no está en juego nada más que el oficio, que todo esto es un oficio. Es más difícil procurar ese lugar que poner en juego un dispositivo de demostración de erudición, y apostar nos obliga a pensar cuándo decimos que una clase o un escrito nos salen mal.

### **Una última pregunta que me quedó pendiente ¿Cómo ves los cruces que haces entre las cuestiones locales y las de América Latina?**

Tiene que ver con algo del rechazo plebeyo a lo europeo. Como no hablo otras lenguas, el horizonte se me reduce a lo que tengo a mano y comprensible. También sospecho que no lo tengo por la propia afirmación de pensar acá. Algo que discutíamos en los noventa cuando hacíamos la revista La escena contemporánea era que la crisis social y política nos había revelado latinoamericanos. Había algo de la relación con la calle y con las maneras de habitar el conflicto social, que no era la Buenos Aires blanca caballitense. Las marchas piqueteras llegando al centro abrían otra cosa. La sorpresa era por los nuevos modos de relación con la ciudad de las clases populares. El interés por el rostro plebeyo de esa época nos lleva a los textos latinoamericanos. Se te cruza algo y te hace necesario pensar esas cosas desde un lugar nuevo: la pregunta por el sujeto político de la emancipación en América Latina, como tarea pendiente de los pensamientos revolucionarios o socialistas. El ensayismo latinoamericano me interesa en tanto reconstitución de lo popular, lo campesino, lo indígena. Los textos que tienen adentro la pregunta por la revolución desde acá. Y algo fundamental: el trabajo con la lengua, con lo formal. En ese sentido, la idea de ensayo de interpretación nacional, tan establecida, es menos interesante por su pregunta (cómo definir la clave de cada nación) que porque en cada caso esa inscripción nacional pone en juego una variante particular de la lengua: es decir que la nacionalidad es una materialidad lingüística, sonora.



## **SOBRE LA AUTORA**

María Pia López (Trenque Lauquen, 1969) es socióloga, ensayista, investigadora y docente. Fue editora de las revistas El Ojo Mocho y La Escena contemporánea. Publicó los libros de ensayo Mutantes. Trazos sobre los cuerpos (Colihue, 1997), Sabato o la moral de los argentinos (Armas de la crítica, 1997, en colaboración con Guillermo Korn), Lugones. Entre la aventura y la cruzada (Colihue, 2004), Hacia la vida intensa. Una historia de la sensibilidad vitalista (Eudeba, 2010), Yo ya no (Cuarenta Rios, 2016) y Apuntes para las miltancias (Malisia, 2019). Escribió las novelas No tengo tiempo (Paradiso, 2010), Habla Clara (Paradiso, 2012), Teatro de operaciones (Paradiso, 2014). y Miss Once (Paradiso, 2015).





**IMAGENES**





# CAROLINA NICORA

*A Nina, a Luna*

El Abrojo, la casa de María Luisa Bemberg sobre Sierra de los Padres.

María Luisa Bemberg (Buenos Aires, 1922-1995) nace en el seno de una familia acaudalada y tradicional, más su lengua cinematográfica investigó desde una mirada femine y transgresora, atestada de gestos autobiográficos, oníricos y sarcásticos.

Luna, mi amiga y su nieta, me invitó a El Abrojo a lo largo de cuatro años; el inicio —sin retorno— de mi consciente vida fotográfica coincide con estás visitas.



















**DIFERENCIA(S)**  
revista de teoría social contemporánea

---

EDITADA POR:



**GRUPO DE ESTUDIO SOBRE ESTRUCTURALISMO  
Y POSTESTRUCTURALISMO**

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES GINO GERMANI  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES