

¿Registrar o escribir? Del paradigma crítico disciplinado hacia otros posibles.

oriana seccia.

Cita:

oriana seccia (2013). *¿Registrar o escribir? Del paradigma crítico disciplinado hacia otros posibles. X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-038/377>

X Jornadas de sociología de la UBA

20 años de pensar y repensar la sociología. Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI

1 a 6 de Julio de 2013

Mesa 34: Diferencia e indiferencia en el pensamiento social: cuerpos insumisos y paradigma crítico.

Título de la ponencia: ¿Registrar o escribir? Del paradigma crítico disciplinado hacia otros posibles

Autora: Seccia, Oriana

Pertenencia institucional: CONICET – IIGG - UBA FSOC

¿Registrar o escribir?

Del paradigma crítico disciplinado hacia otros posibles

“Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de cómo se piensa y percibir distinto de cómo se ve es indispensable para seguir contemplando o reflexionando.”

Michel Foucault – *El uso de los placeres*

“La verdad tantas veces ya viene siendo bastante poco / Tan pobres somos que sólo hay ciencia frente a tanto dolor.”

Gabo Ferro – “Sólo tenemos ciencia”

Introducción

Una inquietud punzante da origen a este ensayo: ¿en qué consiste la producción de las ciencias sociales contemporáneas? ¿Cuáles son las modalidades de su escritura? ¿Cuáles son sus temas? Por supuesto, cualquier lector formado en estas ciencias comprenderá que estas preguntas están mal formuladas, ya que carecen de precisión. En todo caso, y siguiendo el amor a la generalidad que acompaña a la disciplina sociológica desde sus orígenes, habría que reformular la pregunta del siguiente modo: ¿en qué consiste la producción hegemónica de las ciencias sociales hoy en Argentina? ¿Efectivamente existe un denominador común que nos permita hablar de una tendencia hegemónica? Y de haberlo, dónde se encuentra ese aglutinador: ¿en los métodos, en los temas, en la forma de la escritura? ¿Acaso en sus presupuestos? Arriesgaremos una primera respuesta: ese común de lo común de las ciencias sociales contemporáneas

estriba en sus símiles efectos. Efectos de impotencia y de insensibilidad. Reducción de la pobreza a porcentajes. Palabra sociológica segura de su lugar justiciero de enunciación, encerrada en un soliloquio donde los otros, sus *objetos*, si hablan, lo hacen entrecomillados, citados, para mantener un correcto orden del discurso, jerarquizado, donde la palabra ajena queda debidamente enmarcada: interpretada. Se podrá rápidamente voltear la página, pasar al próximo artículo ante un argumento tan endeble: “ello es una consecuencia necesaria de la escritura, una regla del registro”. Claro, precisamente eso es lo que queremos problematizar: la sociología *como* escritura. Y ya diremos: la sociología es una *escritura* (Derrida, 2002a) - no sólo un *registro* - y como tal, abre una *diferencia* entre su objeto y la cadena de sentido que lo conformaba como tal: la sociología produce, pinta a su objeto, participa de las políticas de sentido donde emerge como tal en su identidad, siempre diferida, el mundo. Volver a la escritura es necesario para intentar abrir nuevos efectos sobre ese mundo.

Para producir nuevos efectos, también resulta necesario hacerse nuevas preguntas: ¿cómo es posible dar testimonio de la injusticia? Esta pregunta implica que la justicia o la injusticia no es algo dado. Al contrario del pensamiento (no sólo) heideggeriano que considera injusticia cuando a una parte no se le asigna o dona su parte, la condición de la justicia, su posibilidad, reside en lo disyunto, en mantener siempre abierto ese lugar de lo otro, en su singularidad y anacronía (Derrida, 2002b). La justicia, ejercicio irrefrenable, espectro que acecha siempre insatisfecho, es producto de una operación, de una disyunción respecto al *orden* del mundo: de una narración. Ella no existe al margen de una *operación* en y sobre el plano de las “evidencias” sensibles (Rancière, 2010a). La injusticia no necesita ser *relevada* (como dato), necesita ser *pintada*. En otras palabras, ¿cómo la violencia, continua y con blancos estigmatizados socialmente, puede hacerse visible? Es decir, ¿cómo, en qué circunstancias particulares, y mediante qué medios puede producirse una discontinuidad sensible en el devenir de una experiencia social indolente?

Las ciencias sociales contemporáneas, al no cuestionarse el propósito y el estilo de producción teórica a realizar, al no pensar su dimensión estética - su forma de presentación y escritura - han devenido en un paradigma crítico disciplinado (Rancière, 2010b). De este modo, la producción teórica deja de lado la “imaginación sociológica”, considerándola un mero apéndice decorativo, y se transforma en nuestra muy conocida “sociología de los datos”, esa disciplina cansada, que ya sabe, que archiva encuestas, que sólo repite lo obvio, pero matematizándolo, dándole la elegancia frígida de los porcentajes, haciendo del conocimiento una instancia de aplicación de las teorías, que así vuelve a conocer lo ya conocido, ahora legitimado por el tamiz de la “empiría”. En pocas palabras: enseña a contar pobres con exactitud.

Como forma de contrarrestar este proceder, intentaremos en las páginas subsiguientes preguntarnos, por un lado, por la forma de vida que implica este juego de lenguaje de “metáforas gastadas” (Nietzsche, 1970) y, por otra, intentar vislumbrar un paradigma menos cientificista para la sociología, de la mano de las artes, principalmente la literatura, para plantear puntos de imbricación entre ambos discursos que puedan articular una práctica del pensamiento social que apueste a

su invención constante, que luche por una verdad que no pinta de gris todas las singularidades, sino que escriba las desigualdades y la explotación en un lenguaje que nos las haga reencontrar allí donde el olvido precede a la muerte.

En síntesis: ¿Qué podemos pensar desde la estética, que queda obturado por un imaginario desde la ciencia de sesgo positivista? ¿Cómo podemos salir, desde la sociología, del requerimiento tecnocrático para abrir otra imaginación política?

I. La forma de la ciencia social

Existen numerosas tradiciones teóricas y metodologías divergentes dentro de las ciencias sociales. Sin embargo, creemos que es posible encontrar una constante que estructura su discurso: una separación entre el sujeto que conoce, aquel que enuncia – aunque el discurso científico en general anule en su texto la primer persona del singular que lo produce, adoptando estrategias varias como la primer persona del plural aquí utilizada - , y el objeto sobre el que se pronuncia tal discurso, con fines cognoscitivos: explicarlo, darlo a conocer. Ello implica, como sostuvimos, una mutua exterioridad entre los dos componentes de la relación cognoscitiva, donde el sujeto configura al objeto, en teoría respetando sus propios caracteres. Para una formulación clásica de este discurso, podemos recordar a Durkheim en *Las reglas del método sociológico*, que pueden ser leídas como recetas de composición de un discurso sociológico científico: “La primera regla, y la más fundamental, es considerar los hechos sociales como cosas” (Durkheim, 2003: 41). De allí, consecuentemente, se derivan reglas suplementarias, como la de “Desechar sistemáticamente todas las prenociones” (Durkheim, 2003: 53), que derivarán en la sociología del siglo XX en la famosa “vigilancia epistemológica” de Bourdieu, para evitar la proyección del sujeto sobre el objeto al cual se refiere, es decir, para mantener esta separación entre sujeto y objeto en la relación de conocimiento así concebida.

Desde Durkheim, también se puede articular coherentemente una voluntad práctica, y no meramente teórica respecto al objeto estudiado. Esa voluntad práctica se encuentra legitimada desde una posición muy específica, la del legislador, que opina porque sabe, y en ese movimiento reduplica la distancia entre el objeto y el sujeto; sujeto que sabe de su objeto y por eso puede dominarlo *por su propio bien*. Desde esta posición decimonónica, donde aún no observamos una división tajante entre el conocimiento y un imperativo práctico, puede derivarse una concepción tecnocrática del saber como continuación de esta misma estructura de exterioridad entre ambas partes de la relación de conocimiento, ahora liberada de “lastres morales”, abriendo paso a un perfecto agotamiento cognoscitivo de la cosa por parte de quien conoce, que así la elimina en su coseidad, realmente agotándola en su ser-para-el-sujeto (Adorno y Horkheimer, 2001). La práctica política del saber que de allí se desprende borra con el codo lo que escribió con la mano: no reconocida como *praxis*, lleva en cambio a acatar la legalidad de los hechos ya que, dirán, “la ley de la gravedad no se puede modificar porque a uno le gustaría que fuera de manera diferente”.

Sin embargo, este panorama es completamente injusto e invisibilizador de una importante tradición en las ciencias sociales: la del comprensivismo. Ya desde

Dilthey, con su división entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu, se intentó crear para las ciencias sociales un paradigma lejano al positivismo naturalista, donde se tuvieran en cuenta las especiales y diferentes características del objeto de las ciencias sociales respecto a los de las ciencias naturales. Por empezar: este objeto *habla*. Siguiendo estas consideraciones, avanzado el siglo XX, la hermenéutica filosófica de Gadamer (1998) concebirá al conocimiento como comprensión, pensándolo desde el paradigma del *diálogo*, como fusión de horizontes. Es decir, como una relación donde en medio del sujeto y el objeto, tal como se los concebía desde una aproximación naturalista, aparece un *otro*, abriéndose así, en la propia relación de conocimiento, una dimensión política.

Sin embargo, no hace falta dirigirse hacia la filosofía para encontrar un planteamiento de estas cuestiones. De hecho, sólo basta con recordar a uno de los clásicos de las ciencias sociales: Max Weber. Queríamos retomar precisamente algunos ejes conceptuales, metodológicos y epistemológicos de la producción weberiana para rastrear una tensión específica, que nos será útil en nuestras propias reflexiones y problemas. Si sostuvimos que la mutua exterioridad entre sujeto y objeto era una constante estructuradora del discurso social, encontramos en Weber una continuación de esa línea y también una ruptura.

Sostiene Weber en un famoso ensayo de reflexión epistemológica sobre las ciencias sociales que la ciencia aspira a “un conocimiento conceptual de la realidad empírica” (Weber, 1978: 43), y enuncia posteriormente que la ciencia sólo puede brindarnos, y tan sólo ella puede hacerlo, “conceptos y juicios que no son la realidad empírica, ni la copian, pero que permiten *ordenarla conceptualmente* de manera válida” (Weber, 1978: 99). Es fácilmente observable aquí una ruptura con los presupuestos epistemológicos positivistas de Durkheim, al elaborarse una síntesis particular de aportes tanto kantianos como nietzscheanos para pensar el modo de construcción y el estatuto del conocimiento social. Desde esta perspectiva el sujeto de conocimiento se aproxima a la realidad empírica que pretende conocer y a partir de ella, pero también inaugurando una ruptura con la misma, produce un objeto de conocimiento. De allí todos los matices terminológicos introducidos por Weber al reemplazar la noción de causalidad (traspolada de las ciencias naturales) por la de “imputación causal”, tendientes a hacer una separación de lo que siguiendo a Althusser (1983) llamaríamos “objeto real” y “objeto de conocimiento”.

Notamos que en este planteo se opera una ruptura entre la separación de sujeto y objeto tal como la planteaba Durkheim. En este caso, el objeto de conocimiento sólo aparece en su identidad como tal en tanto mediado y configurado por el sujeto, quien lo “ordena conceptualmente”, recreándolo en ese acto como separado de la realidad empírica de la cual partió la relación de conocimiento como *proceso*. Sin embargo, persiste en esta forma de concebir el conocimiento otra separación: la del sujeto que conoce, por un lado, y la realidad empírica, por otro. Ulteriormente, en términos lógico deductivos, ello lleva aún a otra escisión: la de la ciencia y la política. Así, la consecuencia de esta continuación con variaciones de la estructura de la separación que abre el lugar del discurso social deriva en la famosa “neutralidad valorativa” weberiana, que prescribe que “jamás puede ser tarea de una ciencia empírica proporcionar

normas e ideales obligatorios, de los cuales puedan derivarse preceptos para la práctica” (Weber, 2003a: 41). De este modo, esta división entre lo político y lo científico, con la reificación de ambos polos en identidades excluyentes tan criticada por Adorno y Horkheimer (2001), puede fácil e igualmente derivar en la posición tecnocrática anteriormente aludida, aunque el Weber (2003b) que nos habla de la “jaula de hierro” y que tiñe de nostalgia trágica las palabras que cierran *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* no nos dejan igualar a ambos sin injusticia mediante. No obstante, es notorio que en tanto se enfatiza la separación del conocimiento y la realidad histórico-social, el pensamiento así concebido se erige como arquitecto de su propia impotencia.

Sin embargo, también es posible rastrear otra modulación en lo que concierne a la relación de conocimiento, diferente de aquella que consagra lo que hemos dado en llamar “estructura de la separación”. Para sondearla, es necesario introducirnos *dentro* del texto weberiano. Allí, por ejemplo en el “Excurso. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo” Weber (1987) narra las tensiones y competencias de las distintas esferas vitales de valor (la estética, la intelectual, la política, la erótica, la económica) con la esfera religiosa. Al referirse explícitamente a las tensiones entre la esfera erótica y los valores de las religiones de salvación, Weber sostiene:

“La última intensificación del erotismo ha tenido lugar en el seno de las culturas intelectualistas al chocar éste con el carácter inevitablemente ascético del hombre profesional. En medio de esta situación de tensión con la cotidianeidad racional, la vida sexual, excluida ya de lo cotidiano ... podía valer como el único lazo que todavía vinculaba con la fuente natural de toda vida al hombre totalmente emancipado del ciclo de la vieja y grosera existencia campesina. Surgida así, la poderosa acentuación valorativa de esta específica sensación de liberación intramundana de lo racional, de triunfo gozoso sobre ello, se correspondía en su radicalismo con el rechazo, también inevitablemente radical, de cualquier tipo de ética extra o supramundana de salvación en la que pudiera ensalzarse el triunfo del espíritu sobre el cuerpo y a cuyos ojos apareciese la vida sexual como el único vínculo inextirpable con la animalidad. Cuando la esfera de lo sexual se sublimaba sistemáticamente en una relación erótica que reinterpretaba, transfigurándola, la pura animalidad de la relación, esta tensión tenía que alcanzar su punto más álgido e inevitable allí donde la religiosidad de salvación adoptó el carácter de religiosidad del amor: de la fraternidad y el amor al prójimo. (...) A todo esto se opone radicalmente toda ética religiosa de la fraternidad rigurosamente articulada. Esta pura sensación de salvación intraterrena no sólo hace, en cuanto tal, la más aguda competencia posible a la entrega al Dios supramundano, o a la entrega a un

orden divino éticamente racional o a la destrucción mística de la individuación, sino que, además, ciertas relaciones de afinidad entre ambas esferas recrudescen la tensión.” (Weber: 1987: 455- 456)

En este extenso fragmento, podemos observar que el procedimiento mediante el cual se intenta dar cuenta de un proceso de complejización social – la famosa “autonomización de las esferas” – consiste en situarse *dentro* de cada esfera de valor, y desde allí, estando inserto en su lógica de sentido, mostrar cómo ella choca con otra, de la cual nuevamente sólo se puede dar cuenta sumergiéndose en ella. Es decir, para producir conocimiento sobre el advenimiento de la modernidad tal como la entiende Weber (2003a) -como un nuevo politeísmo donde se da una lucha entre los dioses de los distintos órdenes y valores -, es necesario asumir el punto de vista interior a cada una de las esferas de valor: interpretar interpretaciones, tal como sostendrán Nietzsche, Foucault y el Marx de *El Capital*, que opera su crítica a la economía política desde el interior de los propios discursos de la economía política (Foucault, 2005). En este otro proceder cognoscitivo, la esfera intelectual se sabe productora de una interpretación más de las circulan y constituyen el entramado de la vida social. Así, no se sostiene una exterioridad del sujeto que conoce respecto al objeto al que se refiere; no hay un afuera que permita separar la actividad científica de su objeto. De este modo, si nos situamos *dentro* de la relación de conocimiento se produce otra forma, diferente a la de la separación, cercana a la literatura, donde el sujeto y el objeto están a tal punto imbricados que el mismo narrador, cuando es uno y reconocible, es asimismo parte del relato. Aquí, donde sólo hay un plano, donde no se marca esa escisión, el conocimiento es un relato que funciona por la inmersión en un complejo indivisible entre sujeto y objeto. Aquí, explicamos sabiéndonos dentro del proceso histórico social que queremos explicar.

II. ¿Otra forma?

Arriesgamos, entonces, la posibilidad de otra ciencia social, cercana a la literatura. Con este acercamiento entre ambos tipos de discursos, que poseen reglas de circulación, producción y recepción diferentes dentro de nuestro orden del discurso (Foucault, 1987) también nos topamos con nuevos problemas. Si es que efectivamente estamos adentrándonos en el terreno de una nueva problemática (Althusser, 1983), viejas palabras cobrarán nuevos significados, otras perderán su relevancia hasta caer en el desuso previo al olvido, y nuevas aparecerán, tal vez para armar relatos que nos permitan explorar ese otro mundo latente dentro de éste.

Siguiendo este camino incierto, quizá podemos dar con un viejo nombre para la ciencia social bajo el paradigma de la separación: positivismo. Éste tiene múltiples acepciones (Marí, 1993), sin embargo, arriesguemos una delimitación que, desde nuestra perspectiva, lo caracteriza en todas sus variantes: la reducción del conocimiento a la ciencia, y no cualquier ciencia, sino la ciencia moderna post-newtoniana con su aproximación naturalista a todo fenómeno, bajo la dominante de las ciencias naturales erigidas como modelo y vara correctiva de toda

cientificidad; es decir, en palabras de Adorno y Horkheimer (2001), como dominio tanto de la naturaleza como de los hombres.

Esta partición jerárquica de aguas entre ciencia y otras prácticas sociales también acarrea una división, asimismo jerarquizada, entre distintos usos del lenguaje. Por un lado, la ciencia utilizaría al lenguaje como medio de acceso al mundo, ya sea que lo piense como transparente o como opaco, y por tanto necesitado de una depuración para convertirse en realmente significativo. Este uso descriptivo y designativo del lenguaje se funda en una separación entre palabras y cosas, donde la relación de conocimiento media entre ambas bajo la figura del correlato: un enunciado que dé con un estado de cosas, es verdadero. Para decirlo con Aristóteles: “Si un hombre existe, la proposición por la cual decimos que él existe es verdadera, y, recíprocamente, si la proposición por la cual decimos que el hombre existe es verdadera, el hombre existe. Sin embargo, la proposición verdadera, no es de ninguna manera causa de la existencia del hecho. Por el contrario, es el hecho en alguna forma la causa de la verdad de la proposición. Pues es en virtud de la existencia del hecho que depende la verdad o la falsedad de las proposiciones.” (citado en Marí, 2002: 142).

Esta concepción del lenguaje sobre la que se funda la ciencia presupone que es posible una exterioridad tanto del sujeto como del objeto respecto al lenguaje: el lenguaje es un instrumento del cual el sujeto dispone para conocer un objeto. Como podemos observar, esta reducción del lenguaje a su función designativa presupone la exterioridad del sujeto respecto al lenguaje, como si éste no fuera siempre-ya un sujeto *en y por* el lenguaje, como si la subjetividad precediera al lenguaje que la efectúa como función¹ en sus deícticos pronominales.

Este juego de lenguaje (Wittgenstein, 2004), que se limita a ser un correlato del mundo, monopoliza la función cognoscitiva para sí, excluyendo a otros juegos de la misma. Entre esas exclusiones, se encuentra el lenguaje de las ficciones, despreocupado de los correlatos, centrado en la creación de relatos, donde la palabra se libera de su uso referencial, para abrir otros mundos. Como sostiene Marí: “El signo característico del lenguaje estético-literario es, pues, la ausencia de toda regla, el desembarazarse de toda ley de proyección entre las palabras y el mundo, el concebir el lenguaje con indiferencia a todo uso que se proponga correlacionarlo o hacerlo corresponder uno a uno en forma puntual y biunívoca con los hechos.” (Marí, 2002:134)

Esta caracterización del lenguaje ficcional, sin embargo, no conlleva la cómoda división positivista que le atribuye sólo a las proposiciones científicas valor cognoscitivo. Por el contrario, este uso del lenguaje, que hemos de llamar estético o literario, es también portador de conocimiento, pero de un tipo de conocimiento específico: no aquel que pretende dar cuenta del mundo, sino uno que, al saberse parte indisociable de él, quiere cambiarlo, correr sus límites, reconfigurarlo. Es este proceder, diferente al de un discurso argumental, el que puede despertar sensibilidades anuladas y, asimismo, anudar de una manera diferente palabras y cosas de modo que tal que creen un nuevo visible, o que visibilicen aquello que

¹ Para una crítica de esta posición que superpone totalmente lenguaje y subjetividad excluyendo a otras materias semióticas para pensar la producción de subjetividad véase Guattari (1993)

nosotros ya no podemos ver, pero que sin embargo es urgente que veamos. Estos enunciados, desde el lugar de enunciación particular que les asigna nuestro orden del discurso, en su “no ser verdad”, en su debilidad, pueden enunciar violencias, aperturas y posibles que otros discursos, al circular con valor de verdad, no pueden decir. Así, la literatura es portadora de una libertad soberana ganada a base de impotencia, de falta de aplicación técnica, que persiste en crear otros posibles, sin los cuales la modificación del único posible que vivimos quedaría coartado de una potencia de transformación.

Igualmente, cabe recordar que, a diferencia del discurso tributario de la estructura de la separación que antes señaláramos, este discurso no se estructura sobre la separación entre el que enuncia y lo enunciado: la literatura se sabe adentro de la trama, complicada en ella. Desde esta forma de discursividad, adoptada para las ciencias sociales, intentaremos abrirla a la producción de nuevos efectos. Dado que la realidad, en su *continuum* cotidiano, es una composición simbólica de lo sensible -cuyo olvido en tanto composición es crucial para la producción de una dominación que no se viva como tal- las producciones estéticas y la apuesta por una ciencia social estética son entendidas aquí como una forma de intervenir en la políticas de sentido y efectos de realidad de una sociedad. No somos fundadores de este camino: somos herederos de trazos ajenos que nos constituyen (Derrida, 2002b).

III. Imbricaciones: la literatura en la práctica científica de Karl Marx

Por este camino de cornisa, inseguro, nos guiará Marx. Ya que hay más de uno (Derrida, 2002b), será el nuestro un Marx extrañado, lejano del hombre de ciencia que en su encierro monástico en las bibliotecas de Londres intentaba dilucidar las leyes que rigen las acciones de los hombres; aquellos hombres portadores de una dimensión inconsciente que no los llevaba a la emancipación, sino que los ataba al cumplimiento de la reproducción de la ley del valor, férrea.

Este Marx es lector y *escritor* de literatura. Como sabemos, son profusas las referencias literarias en la obra de Marx: la presencia de *Timón de Atenas* y *El mercader de Venecia* en *La ideología alemana*, la creación de un concepto adjetivante como “robinsonada”, o una definición-imperativo de la práctica científica *desde* la literatura: “Déjese aquí cuanto sea recelo;/ Mátese aquí cuanto sea vileza.” (Dante, *La divina comedia*)

Por supuesto, existe en Marx una tensión entre ciencia y literatura. Sin embargo, no resulta necesario *resolver* estas tensiones, erigiendo a un Marx humanista o a un joven Marx contrapuesto a un Marx ya marxista. En cambio, optaremos por dejar de lado la función autor como figura que dome esa multiplicidad textual en pos a una coherencia de sentido (Foucault, 2010) y leeremos a Marx como *texto*; ésta será nuestra toma de partido: “*hay más de uno, debe haber más de uno.*” (Derrida, 2002b: 30).

En este texto marxiano, en este Marx literario, notamos algunas asunciones implícitas en su producción. Por un lado, se asume que la realidad está compuesta de ficciones, tema nietzscheano por excelencia, célebremente condensado en el *dictum* lacaniano: “La verdad tiene estructura de ficción”. De allí se desprende un rol activo de construcción de ficciones por parte de la ciencia social, encauzando

su actividad distante de lo que hemos llamado “estructura de la separación”, y problematizando por ello mismo qué composición compone su palabra. Ello conlleva un imperativo: no se pueden seguir construyendo relatos desde las ciencias sociales que sean indolentes, ilegibles por cifra tras cifra tras cifra que no logra cifrar la desigualdad y la opresión, o simplemente miserabilistas. Deben construirse relatos que no se asuman desde una posición metadiscursiva, es decir, como discurso que, en el mejor de los casos, releva otro discurso-objeto o, en el peor, un dato, supuestamente no discursivo. En cambio, se asume una posición de interpretación y narración *activa* donde la composición considera que no hay otro plano más allá de lo que ella pueda crear, y por ello, también se concibe a sí misma adentro, como parte inserta dentro de los “objetos sociales”, como parte de esas mismas políticas de sentido. Esta suerte de “Manifiesto por la sociología” hemos de sacarlo de este plano declamativo, para verlo en acto en el texto marxiano, tal vez sintetizado en la tesis XI de las *Tesis sobre Feuerbach* (Marx, 1845), donde se exige una unión entre interpretar al mundo y cambiarlo.

Las huellas de este Marx literario son profusas, y algunas de ellas fueron muchas veces señaladas. Por ejemplo, en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (Marx, 2004) vemos cómo la historia se construye con la *aparición* de personajes en su trama, que se disfrazan, se presentan en el escenario histórico, a veces repitiendo viejos parlamentos. En este planteo, lo ficcional es propiamente constitutivo de la realidad histórica, sin permitir una separación entre narración e historicidad. O, en palabras de Hannah Arendt: “Para nosotros [los humanos], la apariencia – algo que ven y oyen otros al igual – constituye la realidad.” (Arendt, 1993: 59)

Sin embargo, nos gustaría rastrear a este Marx *estético* en el texto que ha sido leído como el *súmmum* de la cientificidad marxista: *El capital*.

Allí, en el Libro Primero, Marx nos sitúa ante un enigma: ¿cómo se produce el plusvalor? La introducción de este misterio, de esta pregunta sin respuesta, será la que nos adentrará en las brumas de la Economía Política. Esa pregunta supone una doblez, una variación respecto a la pregunta que inicia todo policial: ¿quién mató a la víctima? Marx, cual detective, primero examina la esfera de la circulación. El crimen-plusvalor no se ha producido allí, no encuentra ahí su respuesta. Entonces, el orden de la demostración teórica, como si fuera una cámara cinematográfica con una voz en off, nos pinta la siguiente *imagen*:

“El consumo de la fuerza de trabajo, al igual que el de cualquier otra mercancía, se efectúa fuera del mercado o de la esfera de la circulación. Abandonamos, por tanto, esa ruidosa esfera instalada en la superficie y accesible a todos los ojos para dirigirnos, junto al poseedor de dinero y al poseedor de fuerza de trabajo, siguiéndoles los pasos, hacia la oculta *sede de la producción*, en cuyo dintel se lee: *No admittance except on business* [Prohibida la entrada salvo por negocios]. Veremos aquí no sólo *cómo el capital produce*, sino también *como se produce el capital*. Se hará

luz, finalmente, sobre el *misterio* que envuelve la *producción del plusvalor*. (Marx, 2012: 213 - 214)

Nótese que en el extracto anterior el uso de la primera persona del plural no es la misma de la que se utiliza en el registro académico. Aquí, el narrador va insertándose en la trama, desarrollando el misterio al mismo tiempo que el lector. Este *misterio*, develarlo, nos llevará junto con Marx, a la esfera de la producción:

“Al dejar atrás esa esfera de la circulación simple o del intercambio de mercancías, en la cual el librecambista *vulgaris* abreva las ideas, los conceptos y la medida con que juzga la sociedad del capital y del trabajo asalariado, se transforma en cierta medida, según parece, la fisonomía de nuestras *dramatis personae* [personajes]. El otrora poseedor de dinero abre la marcha como *capitalista*; el poseedor de fuerza de trabajo lo sigue como *su obrero*; el uno, significativamente, sonríe con ínfulas y avanza impetuoso; el otro lo hace con recelo, reluciente, como el que ha llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa: *que se lo curtan*.” (Marx, 2012: 214)

Satirización mediante, aquí, ya se nos ha introducido a los personajes de la narración, explícitamente asumidos como tales, y también, como si Marx fuera un narrador que va componiendo la trama de su policial a cuentagotas, nos adelanta quién es la víctima: a alguien habrán de curtirle el pellejo en esta historia, *de curtirlo*. Pero aún no se resuelve el misterio. Notamos aquí que la estructura de esta narración (policial), podría ser la siguiente: presentación del misterio (del misterio respecto al crimen) – deriva inconducente (el paso por la esfera de la circulación) – resolución falsa – develamiento del misterio. A estas alturas de la demostración-indagación, nos encontramos en el tercer momento, donde “Nuestro capitalista se queda perplejo”, ya que tras haber producido su producto (hilo) en la fábrica, sólo encuentra frente a sí una combinatoria de los valores que antes se distribuían entre los distintos factores de producción, ahora combinados en el hilo, y “de esa *mera adición de valores preexistentes* jamás puede surgir un *plusvalor*.” (Marx, 2012: 231)

Llegados a este punto, “nuestro capitalista” es creado mediante una suerte de discurso indirecto libre, donde el narrador en tercera focaliza su discurso en un cuasi-monólogo interior del capitalista. Luego de haber advertido que, finalmente, después de tanto esfuerzo no hubo producción de plusvalor:

“El capitalista amenaza. No volverán a engañarlo. En lo sucesivo comprará la mercancía ya terminada en el mercado, en lugar de fabricarla él mismo. ¿Pero y si todos sus cofrades capitalistas hicieran otro tanto, cómo habría de encontrar mercancías en el mercado? Y no se puede comer

dinero. El capitalista se dedica entonces a la catequesis. Se debería tomar en cuenta su *abstinencia* (...) Ceñudo, el capitalista de mantiene en sus trece. ¿Acaso el obrero habría de crear en el aire, con sus propios brazos y piernas, productos del trabajo, producir mercancías? ¿No fue el capitalista quien le dio el material sólo *con el cual y en el cual* el obrero puede corporizar su trabajo? Y como la mayor parte de la sociedad se compone de esos pobres diablos, ¿no le ha prestado a la misma un inmenso *servicio*, con sus medios de producción, su algodón y su huso, e incluso al propio obrero, a quien por añadidura provee de medios de subsistencia? ¿Y no habría de cargar en la cuenta dicho *servicio*?” (Marx, 2012: 232-233)

Luego de esta falsa resolución, efectivamente Marx procede a exponer cómo se produce y de dónde surge el plusvalor, y se resuelve el misterio (cfr. Marx, 2012: 234-240). Sin embargo, en vez de demostrarnos directamente, como si fuera una deducción, cómo se produce el plusvalor en la economía capitalista, nos ha dado un rodeo donde le ha otorgado a los protagonistas “estructurales” voces, interioridad, ironía. Esta estructura de ficción que asume la demostración científica no es accesoria a la misma: le es consustancial, indivisible. Marx y las derivas histórico-sociales que se fundan en el acontecimiento textual Marx son inseparables de la potencia retórica de su ciencia².

Estos procedimientos científico-literarios de Marx tendientes a socavar la diferencia ontológica entre decir y hacer, o entre sujeto del discurso y objeto del discurso, poniendo a ambos en un mismo plano donde no puede trazarse con facilidad una mutua exterioridad, no se oponen sólo a una sociología anacrónica, positivista, que releva “datos”. Por el contrario, esta sociología de la separación está presente en los más actuales teóricos sociales, que abordan los procesos sociales contemporáneos. Por ejemplo, Mike Featherstone (1991), en su libro *Cultura de consumo y posmodernismo*, nos sitúa ante una disyuntiva. Sostiene, tras haber descrito algunos rasgos del posmodernismo, que es necesario optar entre hacer una sociología posmoderna³ – dejando de lado todo parámetro de objetividad y universalidad, igualando la producción teórica a un trabajo de ficcionalización – o una sociología de la posmodernidad, que intente dar cuenta de

² En este sentido, el archi-criticado naturalismo de Émile Zola puede ser leído como el trazo de esta misma relación entre literatura y ciencia, pero en el sentido inverso: desde la literatura hacia la ciencia. En general, Zola es fuertemente criticado por reducir a la literatura a un “reflejo” de la realidad histórico social – relevada por el género ciencia -, coartando así la posibilidad de crear *otros* mundos que este discurso conlleva, precisamente por estar liberado de los lastres de un uso referencial o comunicacional del lenguaje. Sin embargo, tal vez sea posible leer al proyecto de Zola de otra manera: como una escritura que intenta indistiguir los dos géneros, el de la realidad histórico-social propio de la ciencia, y el del lenguaje ficcional.

³ “El posmodernismo lleva efectivamente las cuestiones estéticas al centro de la teoría sociológica: ofrece modelos y justificaciones estéticas de la lectura y la crítica de textos (el placer del texto, la intertextualidad, los textos autorales) y modelos estéticos de vida (la estetización expresiva de la vida, el arte como el bien de la vida).” (Featherstone, 1991: 66)

manera objetiva (y objetivista) de los procesos sociales contemporáneos. En esta encrucijada, que nos obliga a optar, se asoma el gesto de separación – castración diríamos, si la imagen no fuera tan falocéntrica – bajo el cual nace el saber y la práctica científica tal cual la conocemos: es necesario tomar posición: o se vive, o se es juez de la vida. Como reza el dicho, no se puede ser juez y parte. Así, para construir conocimiento, parecería ser necesario aislarse de la vida, para así poder formar una institución que la mire, la vigile, la describa. ¿Por qué es inconcebible ser juez y parte? ¿Por qué, si seguimos las palabras de Featherstone, sería una renuncia a la sociología hacer una sociología posmoderna?

Acaso, si seguimos al *moderno* Marx, esta disyuntiva no pueda plantearse como tal. Efectivamente, si seguimos la estela trazada por su concepción del materialismo histórico, entendiendo a éste como un llamado a pensar la historicidad intrínseca de las categorías del pensamiento, no hay posibilidad de que ellas estén afuera del propio proceso social: se hacen en él y a su vez lo hacen... Heredero díscolo, fiel en su infidelidad, Foucault se desembaraza de este problema, calificando a toda su obra como ficción (citado en Lash, 2007: 113). En ella no hay marco, no hay división entre sujeto y objeto; incluso en los relatos enmarcados precisamente el efecto es el inverso: marcar que nunca hay un fuera-del-relato.

IV. Belleza que duele

“¡Osad primero creer a vosotros mismos – a vosotros y a vuestras entrañas! El que no se cree a sí mismo miente siempre”

Friedrich Nietzsche - “Del immaculado conocimiento” en *Así habló Zaratustra*

Escucho la sinfonía nº 9 de Beethoven, “la coral”, la escucho entregada a la deriva de sus movimientos. Súbitamente se me superponen, en un brillo efímero, claro y mortuorio, la potencia y la miseria de la civilización. La humanidad puede crear eso, la expresión de algo que no tiene nombre, emociona, y ata de vuelta al cuerpo a un aquí y ahora, encerrado en sí mismo, pero que también lo fuerza a reabrir los ojos al llegar el silencio, y *ver* a los otros, volver a ver por primera vez a los otros alrededor mío, y situarnos con extrañeza ante este mundo: ante tanta potencia, ¿por qué tanta miseria? La grandeza así roza lo trágico, muestra la pobreza y explotación que podría ser de otra manera – música, hermandad y justicia – y sin embargo es así, un así que nos duele, y que queda enterrado, hecho trabajo y despertadores en la prosa de todos los días.

La estética, según Baumgarten (1999) – quien en el siglo XVIII acuñó el término para fundar una rama específica de la gnoseología –, tenía como objeto estudiar el conocimiento que se produce a través de la contemplación de las obras de arte, conocimiento que no opera por medios racionales, sino sensibles, es decir, a través de la sensibilidad y su despertar. Notamos que en esta concepción, belleza y conocimiento no se compartimentan como excluyentes, sino que hay

algo en la dimensión estética que está ligado al conocimiento. Teniendo en cuenta esta concepción *sensible* del conocimiento – o que en su atender a la sensibilidad no considera estar desatendiendo al conocimiento – cabría preguntarse cuál es la forma de vida sobre la que se erige el juego de lenguaje de la ciencia social *insensible*. Para ello, hagamos un experimento imaginario:

Supongamos que yo estoy dando clases en el CBC, y le comparto a mis alumnos una correlación – estable, probada, *ley social* diríamos – entre nivel de ingresos del hogar de origen y el rendimiento académico. ¿De qué sirve esa voluntad de saber? ¿Cuál es la resultante de un saber que se regodea en sus efectos de impotencia, pero sobrios, muy sobrios y lúcidos? ¿Cuáles son los efectos de ese “revelamiento de la verdad” a cualquier precio? Estas preguntas nos llevan a una vieja pregunta, bajo una nueva luz: ¿qué es conocer? Y, por otra parte, ¿cuál es la relación entre conocimiento y práctica? Sólo una forma de vida que pueda pensar a su producción teórica como ajena a su propio productor, como un saber lejano y externo – *paper* – puede producir, en serie, un saber perfectamente adecuado al estado miserable del mundo. Comprendemos que eso es perfectamente razonable, *adecuado* (Rancière, 2010b). Sin embargo, si deseamos producir una disrupción en el orden policial de lo sensible, nuestras palabras han de ser insensatas, disruptivas, creadoras de escenas de disenso: escenas que no recojan el mundo de la objetividad tal como se presenta – producto de un interpretar activo, dejado de lado como tal -, sino que en su transformación interpretativa (Derrida, 2002b), también produzcan una subjetivación política, que no recoge ninguna identidad- ni del objeto ni del sujeto de conocimiento – sino que produce un nuevo sensible inmediatamente. Pero ello, se puede producir sólo desde una *inmersión* en la práctica de conocimiento, y no como un agricultor que consagra la estructura de la separación, recogiendo los frutos que él ha plantado en *su* naturaleza⁴. Sólo considerando al saber como *trascendente* es posible entender la producción teórica hegemónica actual – *papers*, revistas con referato, indexadas , etc., etc. – Sólo sujetos del resentimiento – aquellos que no pueden decir “*yo lo quise y lo quiero así*” – pueden estar atrás del juego de lenguaje hegemónico en las ciencias sociales hoy. De esa forma de vida, este juego de lenguaje (Wittgenstein, 2004): producción académica estandarizada, sin imaginación, donde la mayoría de los *papers* consisten en citar a las voces autorizadas. Sin embargo, podría haber otra práctica, a la intemperie, donde no se pueda mentir. El cuerpo, expuesto, no miente: “Porque la escritura es tan poco indulgente como la montaña, la mayoría de los paseantes escritores se hacen preceder de guías y rodear de cuerdas: citas-seguridades, notas-refugios, referencias-clavijas. El falso oficio consiste en multiplicar los nombres propios; el del escritor real exige al cuerpo total y a su sola singularidad un compromiso solitario.” (Serres, 2011: 37)

V. Ensayo

⁴ Como diría Nietzsche: “Necesitamos de la historia, pero la necesitamos de otra manera a como la necesita el holgazán mimado en los jardines del saber.” (citado en Benjamin, 1973)

Roland Barthes (2008), en *Fragmentos de un discurso amoroso*, nos cuenta las desventuras de un amante preocupado por agobiar al otro con su amor. Afectado, intenta resolver su dilema con la bifurcación de los lenguajes: de mi boca no escucharás nada, de mi cuerpo lo tendrás todo. Sin embargo, sin embargo. Sin embargo es necesario hablar, y llega entonces a una solución de compromiso entre explotar y no ahogar: *tergiversar*.

Tal vez, esta figura de la tergiversación puede acercarnos a un nuevo concepto de verdad. No aquel que supone la adecuación entre las proposiciones de un sujeto que conoce y el objeto conocido, no aquel en el cual un sujeto releva la verdad, ahora hablada, de un objeto. En cambio, se trataría aquí de una verdad donde el otro está en ella, al punto tal de modificarla: una verdad donde el *otro* está en *mí*, sin separación, sin primera persona como fundante de todo sentido. Tal vez, algo así como una verdad dialógica, pero lejana de la idea de consenso liberal, verdad pragmática à la Rorty (1996). En cambio, aquí el consenso no se daría desde mónadas que elijen comunicarse, sino que este consenso empieza, se origina en la fuerza que el otro tiene sobre mí, sin el cual no soy.

Esta idea es cercana a una forma de escritura que por definición, por su propio nombre, está abierta: ensayo. Michel Foucault (2008) sostiene: “El 'ensayo' – que hay que entender como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora del otro con fines de comunicación – es el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos ésta es todavía hoy lo que fue, es decir una “ascesis”, un ejercicio de sí, para el pensamiento” (Foucault, 2008: 15)

Pensemos, entonces, en el lenguaje, en su deriva, pensemos en su inevitabilidad: en ese juego en el que consiste nuestro eterno nombrar al mundo nombrando las palabras que lo nombran, rechazando las palabras que lo nombran, una y otra vez, sin fin, sin silencio. Esta posibilidad de siempre poder nombrar de nuevo, de continuar un relato otro/mismo, es precisamente la posibilidad sobre la que puede construirse la emancipación: aquella práctica donde se pone en juego la igualdad de los hombres al poder volver a nombrar, al inscribir una nueva partición de lo sensible, poniendo en jaque las palabras que nombran al mundo como un orden, para inscribir otras palabras, que le den parte a los que no tienen parte (Rancière, 2010a). Así resulta posible la política como aquel acto de desafiar la partición policial de lo sensible, donde a cada parte le corresponde su parte. Igualdad ésta que es condición ineludible de lo humano dada la exterioridad imposible al lenguaje. Un extremo opuesto al recién descrito, donde la relación entre mundo y lenguaje se considere como necesaria y unívoca, es precisamente el que forma el Derecho como forma de lo justo; forma que Marx satiriza en su universalidad *particular*: “[El capitalista] Ha comprado la fuerza de trabajo por determinado lapso. Insiste en tener lo suyo: no quiere *que se lo robe*. Por último – y para ello este señor tiene su propio *code pénal* - , no debe ocurrir ningún consumo inadecuado de la materia prima y medios de trabajo...” (Marx, 2012: 237)

Desde esa relación entre palabras y cosas - relación siempre infiel, ya que no es posible *romper* con ella - escribiremos otra ciencia social que, ensayo tras ensayo, encierre *la violencia de un «cross» a la mandíbula*.

Bibliografía

- ADORNO, Theodor (2003): "Sobre sujeto y objeto", en *Consignas*, pp. 143-158, Buenos Aires: Amorrortu.
- ADORNO, Theodor y HORKHEIMER, Max (2001): *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotta.
- ARENDT, Hannah (1993): *La condición humana*, Barcelona: Paidós.
- ALTHUSSER, Louis (1983): "Prefacio: De *El capital* a la filosofía de Marx", en Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer El Capital*, México D.F.: Siglo XXI.
- BARTHES, Roland (2008): *Fragmentos de un discurso amoroso*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- BAUMGARTEN, Alexander (1999): *Estética (Prolegómenos)*, presentación y traducción de Ricardo Ibarlucía, ed. Bilingüe, Buenos Aires: UBA Facultad de Filosofía y Letras, Secretaría de Publicaciones.
- BENJAMIN, Walter. (1973): *Tesis de filosofía de la historia*, Madrid: Taurus
- DERRIDA, Jacques (2002a): *De la gramatología*, Madrid: Editora Nacional.
- DERRIDA, Jacques (2002b). *Espectros de Marx*, Madrid: Editora Nacional.
- DURKHEIM, Émile (2003). *Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires: Gorla.
- FEATHERSTONE, Mike (1991). *Cultura de consumo y posmodernismo*, Buenos Aires: Amorrortu.
- FOUCAULT, Michel (1987): *El orden del discurso*, Barcelona: Tusquets.
- (1995): *Nietzsche, Freud, Marx*, Buenos Aires: El cielo por asalto.
- (2008): *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2010): *¿Qué es un autor?*, Buenos Aires: Cuenco del plata.
- GADAMER, Hans-Georg (1998): "Texto e interpretación", en Hans-Georg Gadamer y Jacques Derrida, *Diálogo y deconstrucción*, Madrid: Cuaderno Gris.
- GUATTARI, Félix (1996): *Caosmosis*, Buenos Aires: Manantial.
- LASH, Scott (2007): *Sociología del posmodernismo*, Buenos Aires: Amorrortu.
- MARÍ, Enrique (1993): "El positivismo", en *Papeles de filosofía: para arrojar al alba*, pp. 169-184, Buenos Aires: Biblos.
- MARÍ, Enrique (2002): *La teoría de las ficciones*, Buenos Aires: EUDEBA.
- MARX, Karl (1845): *Tesis sobre Feuerbach*. Disponible on line en: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm>
- (2004): *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, Buenos Aires: Nuestra América.
- (2012): *El capital: el proceso de producción del capital*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- NIETZSCHE, Friedrich (1970): "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral", en *Obras Completas*, Vol. I, pp. 543-556, Buenos Aires: Ediciones Prestigio.
- RANCIÈRE, Jacques (2010a): *El desacuerdo*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- RANCIÈRE, Jacques (2010b): "Las desventuras del pensamiento crítico", en *El espectador emancipado*, pp. 29-52, Buenos Aires: Manantial.
- RORTY, Richard (1996): *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid: Tecnos.

SERRES, Michel (2011): *Variaciones sobre el cuerpo*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

WEBER, Max (1978): “La «objetividad» cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”, en *Ensayos sobre metodología sociológica*, pp. 39-101, Buenos Aires: Amorrortu.

----- (1987): “Excurso. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo”, en *Ensayos sobre Sociología de la Religión*, Tomo I, pp. 437-466, Madrid: Taurus.

----- (2003a): “La ciencia como profesión”, en *El político y el científico*, pp. 7-36, Buenos Aires: Prometeo.

----- (2003b) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Buenos Aires: Prometeo.

WITTGENSTEIN, Ludwig (2004): *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Crítica.