

El sujeto en cuestión. Abordajes contemporáneos.

Karczmarczyk, Pedro (editor), Karczmarczyk, Pedro (colaborador), Fair, Hernán, Reinoso, Guadalupe, Robles, Gustavo, Bolla, Luisina, Carrera Aizpitarte, Luciana, Abeijón, Matías y Belen, Paola Sabrina.

Cita:

Karczmarczyk, Pedro (editor), Karczmarczyk, Pedro (colaborador), Fair, Hernán, Reinoso, Guadalupe, Robles, Gustavo, Bolla, Luisina, Carrera Aizpitarte, Luciana, Abeijón, Matías y Belen, Paola Sabrina (2014). *El sujeto en cuestión. Abordajes contemporáneos*. La Plata: EDULP (Editorial Universitaria de la Universidad Nacional de La Plata).

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/pedro.karczmarczyk/149>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ptOd/raO>

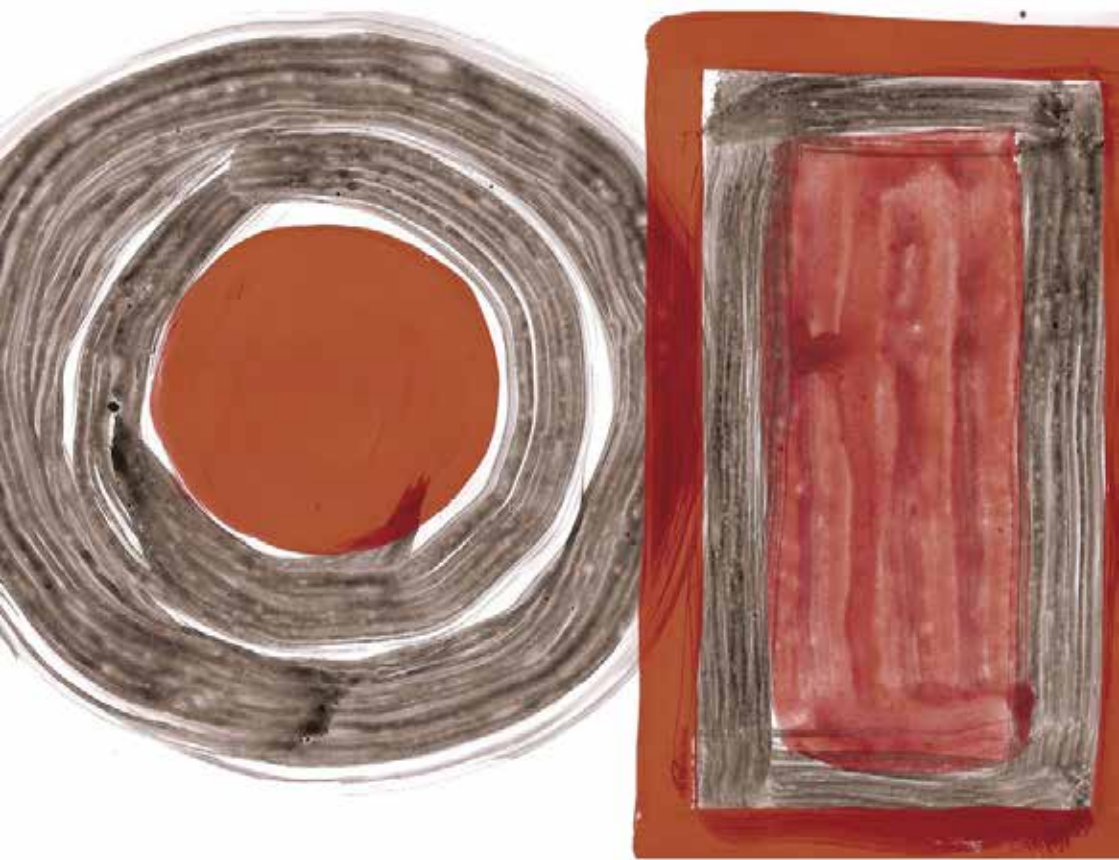


Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

El sujeto en cuestión. Abordajes contemporáneos

Pedro Karczmarczyk (compilador)



El sujeto en cuestión. Abordajes contemporáneos

Pedro Karczmarczyk (compilador)

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata

2014

Esta publicación ha sido sometida a evaluación interna y externa organizada por la Secretaría de Investigación de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata.

Diseño: D.C.V. Federico Banzato

Corrección de estilo: Cristian Vaccarini

Ilustración de tapa: Daniel Goncebat, Sin título, Acrílico y tinta sobre papel, 2005.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina

©2014 Universidad Nacional de La Plata

ISBN: En trámite

Licencia Creative Commons 2.5 a menos que se indique lo contrario



Universidad Nacional de La Plata
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Decano

Dr. Aníbal Viguera

Vicedecano

Dr. Mauricio Chama

Secretaria de Asuntos Académicos

Prof. Ana Julia Ramírez

Secretario de Posgrado

Dr. Fabio Espósito

Secretaria de Investigación

Dra. Susana Ortale

Secretario de Extensión Universitaria

Mg. Jerónimo Pinedo

Índice

Presentación	7
La crítica de Heidegger a la noción de sujeto: un análisis a partir de la incidencia de su reflexión sobre la técnica y el lenguaje <i>Luciana Carrera Aizpitarte</i>	14
El juego como auto-representación y modo de ser de la obra de arte en la estética hermenéutica de Gadamer <i>Paola Belén</i>	43
El <i>yo</i> sobre la línea de ficción: análisis de las concepciones de Sartre y Lacan <i>Luisina Bolla</i>	64
El poder y el sujeto. Sujeción, norma y resistencia en Judith Butler <i>Matías Abeijón</i>	97
Theodor W. Adorno: la crítica al sujeto después de Auschwitz <i>Gustavo Robles</i>	115
Estructura, discurso y subjetividad <i>Pedro Karczmarczyk</i>	143

Transformaciones, rupturas y continuidades entre la perspectiva de Ernesto Laclau y la tradición (post)estructuralista	
<i>Hernán Fair</i>	187
La recuperación del sujeto: escepticismo, autoconocimiento y escritura en S. Cavell	
<i>Guadalupe Reinoso</i>	241
Los autores	259

Presentación

El problema del sujeto constituye uno de los rasgos distintivos de la reflexión filosófica contemporánea. En efecto, una manera sugerente de presentar el impulso que anima a la filosofía contemporánea es valerse de una analogía con el desarrollo de la historia del arte desde el modernismo hasta nuestros días. Según la mirada que aportan Arthur Danto y Clement Greenberg sobre el desarrollo de la modernidad artística, ésta tiene su clave en la apuesta filosófica de Kant. De acuerdo con Kant, el abordaje de los problemas crónicos de la filosofía no requiere tanto de una garantía externa como de una interior. Antes que plantear el problema de la *adaequatio rei et intellectus*, o algún otro problema semejante acerca de la objetividad de nuestras capacidades, la posibilidad de hacer algún progreso depende, según Kant, de un paso previo: conocer al sujeto que conoce. Antes que plantear ingenuamente el problema de la objetividad de nuestras representaciones, habría que comenzar representando las condiciones de la representación. En el desarrollo del arte denominado “moderno” asistimos a un espectáculo semejante, en efecto, el arte moderno se tomó crecientemente a sí mismo como tema. Desde Manet, el arte intentó, con sus propios recursos, captar su singularidad. De esta manera, vemos aparecer en el lienzo lo que antes, en el arte que podríamos llamar “premoderno”, estaba invisibilizado: la pincelada, el chorreado de pintura, el plano, la superficie de la tela, etc. Se trata de la emergencia a plena luz de los elementos antes disimulados por las convenciones que hacen surgir la ilusión de profundidad en la producción artística. En consecuencia, la tarea del arte moderno es tanto una tarea de develamiento como de autoconocimiento. Surgía así el proyecto de “representar pictóricamente las condiciones de la representación pictórica”. La pictoricidad como objeto de representación (pero el movimiento es general podría pensarse también en lo escultórico, lo literario, lo teatral, etc.) depende enteramente de este gesto de

retorno a sí. La modernidad artística se configuró como un relato en el que el develamiento progresivo representaba una ganancia en la autoconciencia del arte. En el marco de este relato surgió la lógica de la vanguardia, de acuerdo con la cual cada nueva escuela artística denunciaba a las anteriores por haberse limitado, en su aprehensión artística del arte, a aspectos idiosincrásicos y contingentes. Lo interesante del caso es que este proceso culmina con obras como “La fuente” de Duchamp y “Brillo Box” de Andy Warhol. Al transformar, mediante una elaboración mínima o nula, objetos corrientes en objetos artísticos, estas obras se señalaban a sí mismas como reemplazables por otras. En consecuencia, lo que se representa en ellas es más el gesto del artista que la obra, más la función que el objeto. En otros términos, estas obras indican que el lugar adonde se venía dirigiendo la mirada para aprehender la singularidad del arte está vacío. Se vuelve comprensible entonces, para quien tenga en cuenta el proceso del modernismo como trasfondo, que se puede ganar una mejor inteligencia del mundo del arte, no tanto “examinando con lupa” las obras de arte, sino mirando en torno a ellas, atendiendo al “mundo del arte”, a su contexto institucional y social.

Un desenlace semejante ha tenido lugar en la filosofía y el pensamiento social. Luego de intentar, durante mucho tiempo, encontrar en el sujeto las condiciones de la representación del mundo, en el impulso que caracterizamos como el de “conocer al sujeto que conoce” o “representar al sujeto que representa, se llegó a la sospecha firme de que se trata de un proyecto inviable. Así se abre el camino para preguntarnos si acaso no hay que buscar una mejor inteligencia de la relación hombre-mundo y hombre-hombre “echando una mirada alrededor”, como diría Wittgenstein; es decir, prestando atención al contexto de acciones, prácticas e instituciones donde ocurre eso que llamamos “representación”.

Esta analogía pretende simplemente presentar de una manera sugerente los trazos mayores de un movimiento, que podría presentarse también según otros caminos, sin olvidar que se trata, a fin de cuentas, de una analogía y no de una explicación. Se podría mostrar, por ejemplo, cómo los acontecimientos políticos cruciales del mundo contemporáneo han llevado a cuestionar la idea de un sujeto fundante de lo social y lo político, y a plantear el problema de la constitución social y política de los sujetos. Pero a los fines de una presentación de trabajos realizados desde distintas perspectivas teóricas, basta

una analogía, que orienta y deja un espacio amplio de juego. Escogimos la nuestra, en cualquier caso, porque se destaca como la problemática dominante del pensamiento moderno, “la cuestión de sujeto” se trasforma, en el pensamiento contemporáneo, en una problemática que querríamos llamar la de “el sujeto en cuestión”. Esta problemática cubre al menos dos aspectos que el lector encontrará en los trabajos que siguen. Por un lado, el desmontaje de los modos tradicionales de concebir al sujeto, como centrado, transparente a sí mismo, como fundamento del edificio teórico. Pero cuando decimos “el sujeto en cuestión” implicamos también el cuestionamiento sostenido de este problema, de modo tal que, si el sujeto ya no está en el centro de las teorías, indudablemente lo está en el de nuestras preocupaciones.

El trabajo que presentamos lleva por subtítulo “Abordajes contemporáneos”; corresponde que nos expliquemos aquí, precisando algunas de las implicaciones de nuestra analogía. El pensamiento contemporáneo, con su innegable diversidad, puede pensarse como una consecuencia de las exigencias renovadas que planteó el descentramiento del sujeto. La noción de sujeto aloja en sí una singular riqueza y complejidad histórica, que va desde la forma griega del sustrato, ontológico y lógico, pasando por las forma súbdito y la del sujeto de la conciencia, de raíces medievales la primera y propiamente moderna la segunda. En particular, las formas de sujeto como súbdito y como sujeto de la conciencia brindaron a la filosofía moderna los lineamientos clave para reflexionar sobre el conocimiento y justificar ordenamientos normativos, de manera que podría pensarse que la contracara de estos sentidos de la noción de sujeto son el mundo, por una parte, y el otro o los otros, el “mundo humano” podríamos tal vez decir, por la otra. La noción de sujeto está, entonces, en el centro de la apuesta histórica de la modernidad para pensar la ciencia y la política de manera ahistórica, universalista y fundacionalista. De modo que la aparición de la forma propiamente contemporánea, que ve en el sujeto el resultado o efecto de procesos que en rigor lo anteceden, ocurrió en un territorio ya ocupado, habitado por problemas y relaciones conceptuales vinculados con prácticas políticas y con experiencias políticas y sociales.

En el pensamiento contemporáneo asistimos, de manera recurrente, a la constatación de que las categorías centrales de la imagen moderna del mundo, y en particular los que parecían ser los aspectos más evidentes de esta imagen y que parecieron motivar su sostenimiento y desarrollo, no pueden

esclarecerse en términos del esquema sujeto-objeto con el que venían siendo pensados sino que debían subsumirse en el marco de una red conceptual dotada de una multiplicidad lógica mayor. No debe sorprender, entonces, que la dimensión del lenguaje, la de lo social o la de la historia hayan pasado a ser un eje prominente de la reflexión filosófica contemporánea. Ahora bien, adoptar una nueva red conceptual, una nueva problemática implica transformar no sólo las respuestas sino también las propias preguntas. Este fenómeno de alejamiento en relación con una subjetividad sintética, que desde diferentes tradiciones podría denominarse como terapia, ruptura, discontinuidad o inconmesurabilidad, no significó “el fin de la filosofía”, como se pudo creer, sino el surgimiento de nuevos problemas, aunque quepa preguntarse, aunque más no sea para alertar sobre lo que implica la confianza ingenua en la continuidad, por la filiación que éstos guardan con lo que tradicionalmente se consideró como problemas filosóficos. Los “problemas” del pensamiento filosófico contemporáneo son resultado, en buena medida, del hecho de que algunas categorías poseen, en el nuevo marco, un estatus ambiguo, al menos si se supone una calma continuidad en el desarrollo de la filosofía. Cuando Marx declaró, en la sexta tesis sobre Feuerbach, que la esencia humana es en verdad el conjunto de las relaciones sociales planteó un problema que, de un modo u otro, los filósofos posteriores no han dejado de abordar. En efecto ¿se puede pensar el concepto de relación social desde el viejo marco centrado en el sujeto? Esta esencia humana tramada de relaciones a la que alude Marx ¿debe pensarse en términos de relaciones interpersonales, de relaciones intersubjetivas? ¿No sería ello hacer de la relación algo accidental, frente a lo que la persona humana (el sujeto) se comportaría como esencia? Pero si se intenta hacer de la relación social algo constitutivo de la esencia humana, como quiere la sexta tesis, entonces algo que era en el viejo marco un rasgo del mundo (los otros), y por tanto contingente o derivado, debe ser pensado como necesario, constitutivo o básico, en la medida en que haya realidad humana.

La dificultad, transfigurada, se prolonga en algunas corrientes contemporáneas, que colocan el acuerdo con otros del lado de las condiciones de posibilidad del lenguaje o del sentido, lo que las lleva a pensar este elemento como un rasgo “siempre ya presupuesto” en todo discurso, que así se convierte, de fenómeno contingente que era en el viejo marco, en rasgo necesario en el nuevo. Pero al mismo tiempo es también, en el nuevo marco, un

elemento del orden del mundo, por tanto contingente. Entonces: ¿necesario o contingente?, ¿empírico o trascendental? Las largas discusiones acerca del lenguaje privado dan cuenta de la dificultad para responder a esta pregunta. Por otra parte, llega a ser cuestionable que las viejas categorías, al reaparecer en un marco diferente, puedan seguir cumpliendo con las funciones que les eran asignadas en la modernidad. Por ejemplo, si el sujeto deja de ser una categoría básica (siempre ya presupuesta), es decir, si se lo pasa a entender como el resultado de un complejo proceso de subjetivación ¿qué sentido queda para la tradicional pretensión de autonomía vinculada a la noción de sujeto, como principio de la acción, del discurso, de la crítica, etc.? ¿Cuál es el alcance posible de la crítica y la posibilidad de su despegue en relación con este proceso de subjetivación? Si la noción de significado remite a la de lazo social, y ésta a la de prácticas sociales que son siempre históricas ¿qué ocurre con la noción de significado?; ¿se vuelve también histórica?; ¿qué estatuto poseen las certidumbres con las que los hablantes se relacionan con sus enunciados? Y ¿cómo debe pensarse la relación entre disenso y sinsentido?; ¿qué papel juega la oposición sentido-sinsentido en los mecanismos de exclusión a través de los que opera el poder? O dicho de otra manera: ¿de qué modo se inmiscuye el poder en esta separación entre disenso legítimo y sinsentido?

La lista de interrogantes podría continuarse. Nos alcanza, con todo, para nuestros propósitos, recoger sólo algunos de ellos, para indicar que entendemos que la filosofía contemporánea es este trabajo de experimentación con las preguntas, en el cual los interrogantes se formulan con vacilaciones que no obedecen a la desatención de los pensadores o las pensadoras, sino a un destiempo y a una ambigüedad que atraviesa los conceptos como su suelo nutricional.

Los trabajos que siguen han sido desarrollados en distintas instancias. La mayor parte de los textos fueron producidos en el marco del equipo de investigación que coordino, inscripto en el programa de incentivos a la investigación de la Secretaría de Políticas Universitarias en la Universidad Nacional de La Plata: “Lenguaje y lazo social. Subjetivación, sujeción y crítica en algunas corrientes del pensamiento contemporáneo” (11/H653). Se sumaron algunos investigadores de otras instituciones con los que trabajamos contacto en el desarrollo de nuestro trabajo. Otros artículos provienen de producciones realizadas para seminarios en la UNLP. Los tres primeros trabajos se sitúan

en el ámbito de la tradición fenomenológico hermenéutica: Luciana Carrera Aizpitarte aborda un tema clave en el pensamiento de Heidegger, al ocuparse de la crítica a la noción de sujeto llevada a cabo por este pensador atendiendo a los vectores del lenguaje y la técnica; el trabajo de Paola Belén analiza los límites que la conceptualización de la obra de arte como juego llevada adelante por Gadamer impone a la concepción moderna de la subjetividad; en el trabajo de Luisina Bolla se ponen en diálogo y en tensión la perspectiva fenomenológica de Sartre con la del psicoanálisis lacaniano, para realizar una evaluación de esta confrontación con las herramientas que ofrece la reconceptualización de la ideología realizada por Louis Althusser. Este capítulo, al poner en diálogo disciplinas y tradiciones, abre el camino al trabajo de Matías Abejón sobre la constitución del sujeto, la sujeción al poder y las posibilidades de resistencia que ofrece la perspectiva de Judith Butler; la vinculación entre constitución de la subjetividad y política es explorada desde otro ángulo por Gustavo Robles, quien se ocupa de la conceptualización de la subjetividad que se desprende de la obra de Theodor Adorno, atendiendo a las repercusiones que los hechos fundamentales de la historia del siglo XX poseen en la misma. A continuación, se ofrece una relectura de la implicación de estructura y sujeto en la perspectiva estructural abierta por Saussure y continuada por Lévi-Strauss, Benveniste y Lacan, en el trabajo de quien escribe esta presentación, tema que recibe un tratamiento circunscripto al pensamiento del argentino Ernesto Laclau, distinguiendo distintas etapas de abordaje, en el trabajo de Hernán Fair. Cierra el volumen el trabajo de Guadalupe Reinoso sobre la perspectiva de un filósofo norteamericano poco trabajado en nuestro medio, S. Cavell, quien además de hacer una originalísima recepción de la herencia de Austin y Wittgenstein, plantea la necesidad de reformular el problema del conocimiento y el autoconocimiento mediante un análisis del escepticismo moderno.

Los trabajos que presentamos, insuficientes como mapa detallado, se emparentan entre sí mejor como ejercicios de elaboración de las preguntas, en sus modos peculiares de poner al sujeto en cuestión, podríamos decir, con lo que ello implica de diagnóstico sobre la fuente de los problemas y dificultades, y acerca de las perspectivas de resolución de los mismos. Esto, como el lector podrá apreciar, no implica necesariamente, no lo hemos buscado, armonía entre los autores.

Para concluir esta ya larga nota, queremos agradecer a los evaluadores de este trabajo por la dedicada lectura y las valiosas sugerencias y aportes que realizaron. A la Prosecretaría de Publicaciones de la Facultad de Humanidades, por el entusiasmo y la calidez con la que acogieron nuestra propuesta. También a todos aquellos que, en el equipo de investigación, en clases, congresos y en otras instancias, nos ayudaron a pensar con sus preguntas, críticas, sugerencias e intervenciones.

Pedro Karczmarczyk,
agosto de 2014

La crítica de Heidegger a la noción de sujeto: un análisis a partir de la incidencia de su reflexión sobre la técnica y el lenguaje

Luciana Carrera Aizpitarte

Si bien las críticas de Heidegger a la noción moderna de sujeto pueden rastrearse tempranamente en su obra como una denuncia a la pretensión de definir la verdad en relación al hombre, es decir, de definirla como certeza de las representaciones de un sujeto,¹ es en *Ser y Tiempo* donde esas críticas son sistematizadas. Allí, el “sujeto” es restablecido en su temporalidad fáctica, finita, e histórica, y en un arraigo terreno que estaba ausente en la consideración ontológica del hombre exclusivamente a partir de la actividad sintética de la conciencia.

Sin embargo, y a pesar de la puesta en cuestión de esa noción y de su marco categorial, el Dasein conserva de alguna manera el carácter de fundamento, en tanto sigue siendo el ente que debe ser interrogado para hallar un camino hacia el replanteo de la pregunta por el ser. En efecto, este Dasein que se dirige de manera eminentemente práctica al mundo y que lo configura significativamente a partir del *trato*, conserva por eso mismo notas propias de la noción de sujeto puesta en cuestión. Es decir, aun cuando

¹ Al respecto, cf. Volpi, 2009. En este artículo, el filósofo italiano expone indagaciones previas a *Ser y Tiempo* en el marco del análisis heideggeriano de los distintos sentidos del ente en Aristóteles, y en especial del ente como lo verdadero. Efectivamente, Heidegger distingue el ser-verdadero (*Wahr-sein*), puramente lógico, de la verdad (*Wahrheit*), en sentido ontológico. Antes que el enunciado, verdadero es el ente, en tanto manifiesto, desoculto, y verdadero es el Dasein, en razón de su comportamiento descubridor. De este modo, según Volpi, Heidegger prefigura los análisis pragmático-existenciales del Dasein que aparecen en *Ser y Tiempo*, donde la contemplación es sólo uno más entre los modos posibles de estar en el mundo.

la relación con el entorno ya no tenga un punto de inicio en el salto problemático de la conciencia hacia el “exterior”, continúa siendo el individuo el agente responsable de la elaboración del sentido y de las posibilidades con las que se encuentra, elaboración que determina la configuración de un “mundo” en común.

En décadas posteriores Heidegger modifica esta concepción. En primer lugar, ya no supone que la pregunta por el ser requiere clarificar en sus estructuras existenciales al Dasein. El espacio en el que el Ser se dirige al hombre es el espacio abierto por el Habla. E incluso este lugar no corresponde a todo individuo sino que está reservado sólo a los poetas, como veremos más adelante. En este desplazamiento, por lo tanto, ya no se puede hablar de una concepción general del “sujeto” que abarque toda relación del hombre con el mundo. En todo caso, es el Ser el que dirige la palabra a unos pocos individuos capaces de escuchar esa vocación.

En este trabajo pretendemos analizar el movimiento mencionado, desde la crítica de la subjetividad moderna que aparece en *Ser y Tiempo*, de 1927, hasta la figura del poeta, con la que Heidegger consigue quitar al hombre de su posición de fundamento. Para esto nos interesa tomar en cuenta especialmente los desarrollos filosóficos que explicitan este pasaje y que, como mencionamos sucintamente, implican una profunda meditación sobre la técnica moderna y su vinculación con la metafísica, por un lado, y sobre el lenguaje y su relación con el ser, por el otro.

De esta manera, desarrollaremos en primer lugar algunos aspectos del giro mencionado, para analizar luego su relación con la técnica moderna y el vínculo entre el ser y el lenguaje, tomando como eje las consecuencias negativas de asignar al hombre una posición de fundamento. Finalmente, llevaremos a cabo una breve reflexión acerca de la salida que Heidegger ofrece y que implica un tipo de intervención humana encarnada en la figura del poeta que, sin embargo, ya no puede verse dentro de la lógica de dominación del sujeto moderno.

La crítica temprana a la noción de sujeto

Los fundamentos metafísicos de la primacía del modelo sujeto-objeto a partir de la filosofía moderna

Las consideraciones de Heidegger acerca del sujeto están estrechamente

ligadas a una discusión que atraviesa toda su obra: la discusión con la historia de la metafísica en torno a la recuperación de la olvidada pregunta por el ser. Según el filósofo, la investigación acerca del ser se habría desviado desde sus orígenes hacia un preguntar por el ente. Así, el *ser* fue entendido como todo aquello que se hace presente bajo la luz del día; es decir, como aquello que aparece bajo la forma de la presencia. En la época moderna esta interpretación sufrió un giro hacia la subjetividad, entendiendo que la investigación ontológica debe dar comienzo en las capacidades cognoscitivas del hombre, en tanto que la certeza acerca de lo representado es lo que permite hablar verazmente del mundo exterior percibido. De esta forma, el individuo aparece como aquel ente sobre el que se funda toda realidad cognoscible; esto es, como sustrato o *subjectum*, como fundamento de todo otro ente; ente que, correlativamente, será llamado *objectum*; es decir, aquello que está *frente a* (un sujeto, en este caso).

Heidegger describe esta transformación moderna de la ontología antigua y medieval en muchas de sus obras, puesto que constituye en cierto modo el fundamento que determina los fenómenos que preocupan al filósofo y sobre el que se apoya la tradición con la que éste discute. La *scientia* medieval, en particular, sufre una transformación radical para dar paso a la ciencia moderna, que tiene como base ontológica la representación. Respecto de la interpretación moderna del conocimiento, afirma el filósofo en *Ser y Tiempo*:²

Ahora bien, en la medida en que el conocimiento forma parte de este ente [el hombre], sin ser empero una propiedad externa, deberá estar “dentro” de él. Por consiguiente, cuanto más terminantemente se sostenga que el conocimiento está primera y propiamente “dentro”, y más aún que no tiene absolutamente nada del modo de ser de un ente físico o psíquico, tanto más libre de supuestos se cree proceder en la pregunta por la esencia del conocimiento y en el esclarecimiento de la relación entre sujeto y objeto (*ST*, § 13, p. 60/86).

² En las citas pertenecientes a esta obra usaremos la sigla ST seguida del párrafo al que pertenece el texto citado, indicando la paginación correspondiente a la edición alemana de Max Niemeyer, de 1967, seguida de la paginación correspondiente a la traducción castellana de Jorge Eduardo Rivera C., en Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.

En este sentido, el ente pensado como contenido representado aparece por definición como lo propio, lo disponible, lo que puede ser manipulado, calculado y anticipado con certeza (Heidegger, 1996a: 80, La época de la imagen del mundo). Al mismo tiempo, el hecho de que se suponga en todo hombre una dotación racional universal garantiza la objetividad en el análisis de la conciencia humana. Esta estrategia da lugar a un “giro gnoseológico” en la filosofía occidental. La investigación aristotélica que ponía el acento en lo real y efectivo, el ente en cuanto tal, es transformada o superada por una investigación que desplaza el centro de atención hacia la categoría de lo posible: “La búsqueda de fundamento del ente [...] es reemplazada gradualmente por una retroactiva investigación –supuestamente fundante en sí misma– de las condiciones que hacen *posible* el conocimiento humano de la realidad objetiva y, en el mismo movimiento, de la propia objetividad real” (Llano, 1984: 26). Con Kant, lo real quedaría mediado por la posibilidad gnoseológica; esto es, por el modo en que los objetos *pueden ser* dados y pensados: las condiciones formales de la experiencia serían a su vez las condiciones de posibilidad de los objetos. De este modo, la búsqueda de una fundamentación pasa del plano trascendente, el del ente en cuanto tal, al plano inmanente, el de la conformación del objeto en el pensamiento.

Heidegger reconoce el origen de este giro subjetivo en la obra de Descartes, quien se ve ante el desafío de garantizar la certeza una vez que la verdad revelada ha sido desplazada del lugar de fundamento científico. La filosofía se vuelve entonces hacia el desarrollo de una teoría del conocimiento, puesto que por primera vez deviene necesario dar cuenta de la existencia del mundo exterior, al que el hombre sólo tiene acceso a través de la representación. Al respecto, sostiene el filósofo:

El entretrejimiento de ambos procesos, decisivo para la esencia de la Edad Moderna, que hace que el mundo se convierta en imagen y el hombre en *subjectum*, arroja también una luz sobre el proceso fundamental de la historia moderna [...]. Cuanto más completa y absolutamente esté disponible el mundo en tanto que mundo conquistado, tanto más objetivo aparecerá el objeto, tanto más subjetivamente o, lo que es lo mismo, imperiosamente, se alzará el *subjectum* y de modo tanto más incontenible se transformará la contemplación del mundo y la teoría del mundo en una

teoría del hombre, en una antropología (Heidegger, 1996a: 91, La época de la imagen del mundo).³

Este posicionamiento del hombre como sujeto implica además una recomposición de las categorías fundamentales de la metafísica. A la antigua jerarquización inteligible-sensible corresponden también ahora los pares interno-externo, sujeto-objeto, conciencia-mundo y, correlativamente, el par teoría-praxis, donde el primer término refiere a un lugar superior en el orden ontológico. De esta manera, la percepción y la configuración objetiva de sus rendimientos en la conciencia se vuelven el lugar central de la indagación ontológica.

La analítica del Dasein: el “sujeto” arrojado al mundo

En la introducción a su obra de 1927, *Ser y Tiempo*, Heidegger constata las razones en las que se funda el relegamiento tradicional de la pregunta por el ser en pos de una investigación acerca del ente (*ST*, §1). Allí sostiene, además, que para reformular esta cuestión es necesario acceder fenomenológicamente al ente que se comporta comprensoramente respecto de su propio ser (*ST*, §2). Este ente es el Dasein. Su primacía sobre los demás entes a los fines de la indagación ontológica viene dada en virtud de la *tarea* que para él es su existencia. En efecto, a diferencia de los entes intramundanos en general, la existencia se presenta al Dasein como una *posibilidad* sobre la que tiene que decidir constantemente (*ST*, §4). Esta particularidad hace de él el único ente que comprende en cierta forma el ser, tanto el suyo propio como el de los demás. Es por esto que un análisis de este ente en su comportamiento ontológico aparece como paso necesario para restablecer el preguntar por el ser mismo. Así, afirma Heidegger, “la pregunta por el ser no es otra cosa que la radicalización de una esencial tendencia de ser que pertenece al Dasein mismo, vale decir, de la comprensión preontológica del ser” (*ST*, §4 15/37). La investigación acerca del modo del ser del Dasein se convierte entonces en una *ontología fundamental*.

En el §10 de esta obra Heidegger avanza en la delimitación de la analítica del Dasein respecto de otras investigaciones que tienen como objeto al hombre. Allí se pronuncia explícitamente acerca del carácter constructivo que

³ Excepto que se especifique otra cosa, las cursivas en las citas utilizadas son del autor.

supone tomar al sujeto moderno como punto de partida de las investigaciones ontológicas:

Descartes, a quien se atribuye el descubrimiento del *cogito sum* como punto de partida para el cuestionamiento filosófico moderno, investigó, dentro de ciertos límites, el *cogitare* del *ego*. En cambio, dejó enteramente sin dilucidar el *sum*, aun cuando éste haya sido tan originariamente establecido como el *cogito*. La analítica plantea la pregunta ontológica por el ser del *sum*. Sólo cuando éste haya sido determinado podrá comprenderse el modo de ser de las *cogitationes*. [...] Una de las primeras tareas de la analítica consistirá en hacer ver que si se pretende partir de un yo o sujeto inmediatamente dado, se yerra en forma radical el contenido fenoménico del Dasein (*ST*, §10 46/71).

Las mismas consideraciones caben para el concepto diltheyano de “vida” y para la noción de “persona” en la filosofía de Max Scheler. En todos los casos, así como en la antropología, la biología y la psicología, el ser del hombre es pensado en concomitancia con el ser de los restantes entes intramundanos: la mera presencia, el estar-ahí delante [*Vorhandensein*], pasando por alto, según Heidegger, el punto de partida fenomenológico necesario para formular la pregunta por el ser del Dasein: su comportamiento en la cotidianidad. Este modo de ser determina inmediatamente todo otro comportamiento, incluso la contemplación teórica.⁴

En la primera sección de *Ser y Tiempo*, Heidegger intenta una descripción provisoria de este ente en su cotidianidad. En la segunda sección volverá sobre estos análisis pero ahora a la luz de la temporalidad que es propia del Dasein y que prefigura la consideración del tiempo como horizonte para la comprensión del ser (*ST*, §5). En lo que sigue nos ocuparemos de dar cuenta brevemente de los puntos centrales en los que la analítica del Dasein se aparta de la concepción moderna del sujeto. Para esto, y por razones de espacio, nos

⁴ Acerca del relegamiento de este fenómeno en las consideraciones clásicas acerca del sujeto, sostiene el filósofo: “...puesto que la cotidianidad mediana constituye la inmediatez óptica de este ente, ella ha sido pasada por alto, y sigue siéndolo siempre de nuevo, en la explicación del Dasein. Lo ópticamente más cercano y conocido es lo ontológicamente más lejano, desconocido y permanentemente soslayado en su significación ontológica” (*ST*, §9 43/69).

centraremos en los desarrollos de la primera sección.

Como señalábamos antes, el filósofo distingue ya desde la introducción a su obra de 1927 la forma de ser del Dasein respecto de la forma de ser de los entes en general. Así comienza una tematización preliminar del *sum*; tematización que, como vimos, Heidegger echa de menos en Descartes. En efecto, la palabra alemana *Dasein*, con la que se designa a este ente, significa coloquialmente *existencia*, y éste es el modo de ser que corresponde al hombre: antes que una conciencia espectadora del mundo, la existencia implica una salida fuera de sí, un estar “ya siempre” ahí (*Da-sein*), en el mundo. Esta condición determina al mismo tiempo el hecho de que para este ente su ser no sea el de la mera presencia efectiva –del mismo modo en que el sujeto está presente frente a los objetos o que los objetos “están-ahí” frente a él– sino el de la posibilidad arrojada al mundo. Es por esto que su existencia aparece en la forma de un “tener que ser” [*Zu-sein*].⁵

Precisamente, este carácter de *carga* con que el Dasein entiende su existencia es lo que lo coloca en una cierta comprensión del ser, al tiempo que lo distingue de otros entes, a quienes su ser les es indiferente. Esta distinción permite a Heidegger deslindar la investigación existencial que está proponiendo de la investigación categorial clásica del ente en general. Los caracteres del Dasein a cuya descripción dedica la primera sección de la obra no son *propiedades* de un ente sino *modos posibles de ser* (*ST*, §9 42/67). En este sentido es que el filósofo afirma desde el comienzo de la obra que “[e]l Dasein no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ópticamente es que a este ente *leva* en su ser este mismo ser” (*ST*, § 4 12/35). Esta frase, que pretende dar cuenta de la particularidad existencial del *sum* del “sujeto”, indica, como señala Rorty, que el Dasein es el único ente para el cual su ser es una cuestión; es decir, el objeto de una interpretación más o menos explícita (Rorty, 1993: 71).

⁵ Esta determinación es explicitada en la obra de la siguiente manera: “La ‘esencia’ de este ente consiste en su tener-que-ser. [...] En estas condiciones, la ontología tendrá precisamente la tarea de mostrar que cuando escogemos para el ser de este ente la designación de existencia, este término no tiene ni puede tener la significación ontológica del término tradicional existencial; existencial quiere decir, según la tradición, ontológicamente lo mismo que estar-ahí, una forma de ser que es esencialmente incompatible con el ente que tiene el carácter del Dasein” (*ST*, §9 42/67).

Por esto mismo, el Dasein no está simplemente colocado de modo contemplativo *frente* al mundo sino que *habita* en él y lo comprende originariamente a través del trato ocupado con los entes que lo rodean. Esta ocupación determina que los entes aparezcan siempre en una cierta significación, según la cual se articulan también para el Dasein el mundo circundante y su coexistencia con los demás Dasein.⁶

Más adelante, en el quinto capítulo de esta primera sección, Heidegger exhibe el modo en que se articula el estar-en-el-mundo, que es la constitución fundamental de este ente; esto es, la “estructura desde la cual se determinan ontológicamente sus posibilidades y maneras ‘de ser’” (ST, §28, 130/155). A continuación expondremos brevemente las consideraciones heideggerianas al respecto, a fin de mostrar en qué medida se apartan de la interpretación clásica acerca del sujeto desarrollada en la sección anterior.

En primer lugar, el filósofo afirma que el modo originario en que se da el habitar del Dasein en el mundo no es a partir de la mirada contemplativa, desinteresada, sino a partir de una determinada disposición afectiva [*Befindlichkeit*]. En efecto, son los estados de ánimo los que determinan primariamente el *encontrarse* del Dasein; es decir, los que abren el mundo en una cierta perspectiva y en una determinada tonalidad, al tiempo que habilitan una suerte de precomprensión de la propia existencia. Esta precomprensión revela la propia existencia en su carácter de carga y al Dasein en su condición de arrojado en el mundo.

Por esta previa orientación atemática, que muestra la co-pertenencia de Dasein y mundo (a diferencia de la separación entre el plano inmanente de la conciencia y el plano trascendente de las cosas), es que Heidegger subraya la importancia de la disposición afectiva para la investigación que está llevando a cabo: “*desde un punto de vista ontológico fundamental*, es necesario confiar el descubrimiento del mundo al “mero estado de ánimo”. Una pura intuición, aunque penetrase en las fibras más íntimas del ser de lo que está-ahí, jamás podría descubrir algo así como lo amenazante” (ST, §29, 138/162).

En segundo lugar, la condición de arrojado que revelan los estados de

⁶ Al respecto, cf. ST, §§ 12, 15-18. En el §15 Heidegger desarrolla la idea de que el trato con los útiles implica un complejo remisional, de modo que con el uso de una cosa está presente la referencia a los materiales que la componen, al espacio en que ese uso es necesario y a los portadores y usuarios de esa herramienta (ST, §15 70-71/98).

ánimo no implica que el Dasein se halle simplemente *ahí*, consciente de estar presente en el mundo. Antes bien, como adelantamos, el encontrarse en el mundo se da en una cierta perspectiva, en un cierto comprender [*Verstehen*], anterior a cualquier auto-percepción y a cualquier certeza proveniente del conocimiento teórico (*ST*, §29 136/160). Esta comprensión muestra al Dasein su estar-en-el-mundo en la forma de posibilidades hacia las cuales siempre está proyectado, aun antes de elegir las de modo reflexivo. Esta articulación pragmática del mundo no es un derivado de una primera inspección desinteresada, sino que de ella derivan, en todo caso, la intuición pura y el pensar (*ST*, §31 147/171). A su vez, Heidegger llama “interpretación” a la elaboración de las posibilidades abiertas en el comprender, tarea que implica la explicitación del modo en que las cosas son precomprendidas. Así, “[a] la pregunta circunspectiva acerca de lo que sea determinado ente a la mano, la interpretación circunspectiva responde diciendo: es para [...]” (*ST*, §32 149/172). Esto implica, además, que la interpretación es previa al enunciado asertivo que determina el *qué es* de las cosas. *S es P*, como proposición temática, deriva de una primera interpretación en la forma *S es para*, que no necesariamente es enunciada de manera explícita (*ST*, §33 157/181).⁷ De esta forma, y frente a la tradición, Heidegger intenta “dejar claro, mediante la demostración del carácter derivado del enunciado con respecto a la interpretación y el comprender, que “la ‘lógica’ del *logos* está enraizada en la analítica existencial del Dasein” (*ST*, §33 160/183).

A partir de estas conclusiones, el filósofo analiza otro momento estructural del estar-en-el-mundo del que deriva el lenguaje efectivo en su manifestación *óntica*: el discurso [*Rede*]. A este fenómeno corresponde la articulación del Ahí; esto es, “la articulación en significaciones de la comprensibilidad afectivamente dispuesta del estar-en-el-mundo” (*ST*, §34 162/186). Según esto, el mundo en medio del cual habita el Dasein no sólo está abierto de antemano en una cierta comprensibilidad sino que se muestra de manera arti-

⁷ En este sentido, afirma Heidegger: “El modo originario como se lleva a cabo la interpretación no consiste en la proposición enunciativa teórica, sino en el hecho de que en la circunspección del ocuparse se deja de lado o se cambia la herramienta inapropiada “sin decir una sola palabra”. De la falta de palabras no se debe concluir la falta de interpretación. Por otra parte, la interpretación circunspectiva expresada no es necesariamente, por ese solo hecho, un enunciado en el sentido ya definido” (*ST*, §33 157/181).

culada, lo que implica, a su vez, que nunca se da una percepción pura cuyos datos sean “cubiertos” luego por una significación. Por el contrario, el Dasein está siempre en medio de los entes que se presentan de antemano de manera significativa.⁸ Sin embargo, según Heidegger, la filosofía ha pasado por alto este fenómeno entendiendo que el lugar del *logos* es el enunciado asertivo, obviando que de esa manera la ontología se encamina hacia un análisis de los entes como si éstos estuvieran meramente presentes para un sujeto, dejando sin aclarar la originaria significatividad en la que se articula el mundo a partir del trato ocupado (ST, §34 165/188). La investigación filosófica sobre el lenguaje debe meditar sobre este fundamento existencial; es decir, debe preguntar por “las formas fundamentales de una posible articulación en significaciones de todo lo que puede ser comprendido, y no sólo de los entes intramundanos conocidos de un modo teorético y expresados en proposiciones” (ST, §34 189/166).

Estos análisis en los que Heidegger señala la importancia ontológica de la cotidianidad del Dasein, del modo en que el Dasein articula e interpreta su estar-en-el-mundo, previamente a cualquier exposición temática del “afuera” de la conciencia, aparecen prefigurados en el §13 de la obra, cuando el filósofo deconstruye la relación sujeto-objeto a la luz del modo de ser del Dasein y muestra el carácter derivado de los supuestos sobre los cuales se ha asentado la ontología tradicional:

[...]el conocimiento mismo se funda de antemano en un ya-estar-en-medio-del-mundo, que constituye esencialmente al Dasein. Este ya-estar-en-medio-del-mundo no es un mero quedarse boquiabierto mirando un ente que no hiciera más que estar presente. El estar-en-el-mundo como ocupación está *absorto* en el mundo del que se ocupa. Para que el conocimiento como determinación contemplativa de lo que está-ahí llegue a ser posible, se requiere una previa *deficiencia* del quehacer que se ocupa

⁸ En efecto, “...el Dasein, en cuanto estar-en-el-mundo, se encuentra ya siempre en medio de los entes a la mano dentro del mundo y, de ningún modo, primeramente entre `sensaciones`, que fuera necesario sacar primero de su confusión mediante una forma, para que proporcionaran el trampolín desde el cual el sujeto saltaría para poder llegar finalmente a un `mundo`. Por ser esencialmente comprensor, el Dasein está primeramente en medio de lo comprendido” (ST, §34 164/187).

del mundo. [...] En el “*estar*”, así constituido – como abstención de todo manejo y utilización – se lleva a cabo la *aprehensión* de lo que está-ahí. La *aprehensión* se realiza en la forma de un *hablar de algo* y de un *hablar que dice algo* como algo. Sobre la base de esta *interpretación* – en sentido latísimo – la *aprehensión* se convierte en *determinación*. Lo *aprehendido* y *determinado* puede expresarse en proposiciones y, en tanto que así *enunciado*, *retenerse* y *conservarse* (*ST*, §13 61-62/87-88).

Ahora bien, estas reflexiones sólo son posibles a la luz de una *determinación fundamental del Dasein* que hasta ahora había sido pasada por alto en la *interpretación moderna del sujeto: el tiempo*. A este punto crucial se refiere Heidegger ya en la *introducción a Ser y Tiempo* cuando establece como tesis que “aquello desde donde el Dasein comprende e interpreta implícitamente eso que llamamos el ser, es *el tiempo*” (*ST*, §5 17/41). En el §6 adelanta el marco en el que se desarrollará la *segunda sección de Ser y Tiempo*: “Dasein y temporeidad”.⁹ En este párrafo introductorio el filósofo comienza señalando que el sentido del Dasein está determinado por su “temporeidad” (*Zeitlichkeit*, traducida de ese modo para diferenciarla del concepto de *Temporalität*, correspondiente al ser mismo). Esta condición está expresada en primer lugar en el hecho de que, por existir, el Dasein está siempre incompleto: su ser consiste en un poder-ser que, como tal, siempre está por delante y orienta a este ente hacia el futuro. En este sentido, esto es, por estar vuelto hacia ese poder-ser, por su radical incompletitud, el Dasein no puede jamás ser un ente que esté meramente presente y, por lo tanto, no puede ser comprendido en su ser mediante un entramado categorial integrado por categorías que corresponden al ente que simplemente está-ahí, como la categoría de sustancia.

En su artículo “*Ser y Tiempo: ¿una versión moderna de la Ética Nicomaquea?*”, Franco Volpi expone la influencia de esta obra aristotélica en la concepción de una analítica del Dasein. Allí señala en qué aspectos Heidegger toma distancia del concepto husserliano de subjetividad trascendental y se acerca a determinaciones de tipo pragmático como las que aparecen consideradas en la *Ética* de Aristóteles. Mientras que Husserl distingue un yo psico-

⁹ También allí adelanta el programa para la tercera sección de esta primera parte y para la segunda parte, ninguna de las cuales, como sabemos, llevó a cabo explícitamente.

lógico, mundano, en cuyo descubrimiento se habría detenido Descartes, y un yo radicalmente diferente en el orden del ser, una subjetividad constituyente del “mundo”: el yo trascendental, Heidegger se aparta críticamente de estas consideraciones en tanto que el sujeto constituyente es pensado “primaria y unilateralmente en el horizonte que privilegia las determinaciones teóricas” (Volpi, 2009: 12). En este mismo sentido, Sean McGrath señala que, desde el comienzo de su relación con Husserl, Heidegger considera que la reducción eidética se mueve en el espíritu de la tradición, al privilegiar la visión teórica por sobre la comprensión concreta e históricamente afectada (McGrath, 2005: 268). El error de Husserl es pasar por alto la pregunta por el ser de la conciencia e imponer a ésta una caracterización extrapolada del dominio de los objetos (así, por ejemplo, los predicados *inmanente*, *absoluto*, *constituyente*, *puro*). Por el contrario, la pregunta por el ser de la intencionalidad debe llevar directamente al campo pre-teórico en que se desarrolla la experiencia humana; es decir, a una hermenéutica de la existencia fáctica e histórica del hombre, existencia que no debe ser reducida sino captada en su inmediatez: la cotidianidad.

En este marco, la filosofía aristotélica ya había señalado que el comportamiento teórico es sólo uno de los comportamientos posibles para el hombre, junto con la praxis y la *poíesis*. Heidegger retoma estos puntos y restringe el ámbito de la teoría a la contemplación de los entes en su mero *estar-ahí* [*Vorhandensein*], mientras que el trato ocupado que comprende los entes como útiles que están a la mano [*Zuhandensein*] puede entenderse desde el plano *poiético*. Por último, establece para el ente que tiene el modo de ser del *Dasein* el ámbito de la *praxis*. Este comportamiento, a diferencia de los dos anteriores, es el comportamiento originario del ente que tiene que ocuparse de sí mismo; esto es, del ente caracterizado por un *tener-que-ser* [*Zu-sein*] (Volpi, 2009: 14).

En este sentido es que Volpi elabora la tesis central de su artículo: “Precisamente en este horizonte, que es trazado mediante la oposición a la concepción de Husserl del sujeto teórico y la productiva asimilación del ideario aristotélico, tiene que ser entendido el análisis de la existencia que lleva a cabo Heidegger en *Ser y Tiempo*” (Volpi, 2009: 13). Esto mismo señala Gadamer en “El camino al viraje” de 1979, uno de los artículos reunidos en *Los caminos de Heidegger*. Allí despliega una serie de aspectos en los que

la fenomenología heideggeriana se separa de la fenomenología husserliana y sostiene que la aparición del Dasein como unidad de análisis surge del estudio de la metafísica y la ética aristotélicas, que permitió a Heidegger “poner al descubierto los prejuicios ontológicos que seguían ejerciendo su influencia tanto en él mismo como en Husserl y en todo el neokantianismo a través del concepto de conciencia y, más aún, del concepto de subjetividad trascendental” (Gadamer, 2002: 111).¹⁰

De este modo, vemos cómo el intento de Heidegger por recuperar la pregunta por el ser lo conduce hacia una crítica radical a la concepción moderna del sujeto, y en qué medida esta crítica parece originarse en un alejamiento respecto de los desarrollos husserlianos acerca del yo constituyente, al tiempo que se da un acercamiento a la *Ética* aristotélica. Ahora bien, ¿por qué entonces estas investigaciones y su marco conceptual van desapareciendo paulatinamente a lo largo de la obra de Heidegger?

La permanencia de *Ser y Tiempo* en el proyecto de la filosofía trascendental: el Dasein como fundamento

En el artículo de Gadamer recién mencionado, el filósofo sostiene que, no obstante los puntos en los que Heidegger transforma la fenomenología husserliana, su pensamiento en la década del '20 continúa dentro del paradigma de fundamentación trascendental que su maestro compartía con los filósofos neokantianos, sólo que reemplazando ahora el ego trascendental por el Dasein fáctico (Gadamer, 2002: 115).

Esta interpretación puede constatarse desde los primeros párrafos de *Ser y Tiempo*. En el §3, Heidegger sostiene que una de las cuestiones centrales que están implicadas en el replanteo de la pregunta por el ser es la fundamentación de las ciencias. En efecto, sólo efectuando una investigación capaz de poner en consideración el ser de la región del ente del que cada ciencia se ocupa pueden obtener éstas un fundamento. Estas indagaciones, a su vez, requieren de un hilo conductor: un examen del sentido del ser en general.¹¹

¹⁰ Sobre los elementos en que Heidegger se aleja de la fenomenología reflexiva husserliana, cf. además Dybel, 2005 y Palmer, 1988.

¹¹ Al respecto, afirma Heidegger: “...precisamente la tarea ontológica de una genealogía no deductivamente constructiva de las diferentes maneras posibles de ser, necesita de un acuerdo

Sin esta aclaración fundamental, toda ontología fundante de una determinada región del ente, en la que se funde a su vez una ciencia, “es en el fondo ciega y contraria a su finalidad más propia” (ST, §3 11/34).

A continuación, el filósofo alemán adelanta el tema que va a desarrollar a lo largo de la obra: en tanto que las ciencias son un modo posible en que el Dasein se comporta en su relación con el mundo, y como ente que se mueve siempre en una determinada precomprensión del ser, la ontología que funda toda ontología regional, es decir la *ontología fundamental*, debe adoptar la forma de una analítica del Dasein (ST, §4 13/36).

Más adelante, en una conferencia en la *Kantgesellschaft* de Frankfurt, el 24 enero de 1929, Heidegger lleva a cabo una serie de aclaraciones en referencia al matiz antropológico con que es interpretada su obra.¹² El título de la conferencia, “*Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins*”, indica de antemano la intención del autor: delimitar su pensamiento frente a la antropología filosófica tradicional mostrando que la pregunta por la esencia del hombre es una pregunta ontológica, en tanto la determinación esencial de este ente es su comprensión del ser. Ahora bien, sólo en una metafísica del Dasein estas dos cuestiones, la pregunta “antropológica” y la pregunta “metafísica” por el ser, confluyen (Muñoz Pérez, 2009: 155).

Como podemos observar, el modo de acceso al replanteo de la cuestión central, la pregunta por el ser, es —en esta etapa al menos— una pregunta por el *sentido* del ser, y de esa forma, la investigación debe volverse necesariamente hacia el ente para quien el ser tiene sentido: el Dasein.¹³ Esto demuestra hasta qué punto, como adelantábamos con Gadamer, el pensamiento de Heidegger toma el claro matiz de un proyecto de fundamentación trascendental. Cristina Lafont se refiere a ello como “una estrategia trascendental sin sujeto trascendental” (Lafont, 2007: 268): en tanto que Heidegger introduce la temporalidad

previo sobre lo ‘que propiamente queremos decir con esta expresión ‘ser’” (ST, § 3 11/34).

¹² Seguimos aquí la interpretación de Enrique Muñoz Pérez acerca de esta conferencia, que aparece en el volumen 80 de la *Gesamtausgabe*, analizada por el autor en el artículo “El ser humano en el centro, pero no como ser humano” (Muñoz Pérez, 2009).

¹³ Acerca de la distinción entre ser y sentido del ser, cf. Sheehan, 2007, donde el autor desarrolla una tesis según la cual esta diferencia es la clave para comprender la originalidad de Heidegger frente a la metafísica aristotélica y la fenomenología husserliana, al tiempo que coloca al Dasein en el lugar de la cosa misma (*die Sache selbst*).

dad y, a partir de allí, la finitud y la facticidad en el *ego*, ya no puede hablarse de un *a priori* en sentido kantiano. Sin embargo, señala la autora, este tipo de proyecto aún “comparte con la filosofía trascendental su oposición a toda clase de realismo metafísico” (Lafont, 2007: 269). Así, lo que garantiza la posibilidad de hablar de un “mismo” mundo es la comprensión común en la que los individuos han crecido y se han ido familiarizando, incluso si su percepción varía (Lafont, 2007: 273).¹⁴

Habermas es todavía más radical cuando, en el capítulo dedicado a Heidegger en *El discurso filosófico de la modernidad*, intenta demostrar que, a pesar de su giro ontológico y hermenéutico, Heidegger sigue dentro de las consideraciones propias del modelo sujeto-objeto: aun cuando la analítica del Dasein como ontología fundamental permita mostrar el carácter derivado de la mera representación contemplativa y el giro hermenéutico de la fenomenología permita romper con el primado metodológico de la autorreflexión, Heidegger vuelve a caer en una filosofía del sujeto cuando sostiene que el Dasein es el ente que *soy cada vez yo mismo* (Habermas, 1989: 179-183). Esto lo llevaría precisamente al solipsismo con que se encuentra Husserl y a las aporías que de allí se siguen:

Si bien Heidegger en un primer paso destruye la filosofía del sujeto en favor de un plexo de remisiones y referencias posibilitante de las relaciones sujeto-objeto, en un segundo paso vuelve a ser víctima de la coerción conceptual que la filosofía del sujeto ejerce: cuando trata de hacer inteligible desde sí mismo el mundo como proceso de un acontecer humano. Pues el Dasein pergeñado en términos solipsistas vuelve a ocupar entonces el puesto de la subjetividad trascendental. [...] Ya se dé el primado de la pregunta por el Ser o la pregunta por el conocimiento, en ambos casos la relación cognoscitiva con el mundo y el habla constatadora de hechos, la teoría y la verdad de los enunciados, se consideran como los monopolios propiamente humanos que es menester explicar (Habermas, 1989: 184-185).

El reconocimiento de esta recaída habría obligado a Heidegger a em-

¹⁴ En su obra *La razón como lenguaje*, Lafont analiza en términos de una primacía del significado sobre la referencia el hecho de que, tanto en la filosofía de Heidegger como en la tradición del giro lingüístico alemán en el que éste se inscribe, la comprensión y el lenguaje común sean las instancias que determinan la identidad de la referencia. Cf. Lafont, 1993: 67-78.

prender el *viraje*. Siguiendo a Habermas, este giro puede entenderse bajo tres aspectos: i) como una renuncia al intento de fundamentación última que, como vimos, era propio de la filosofía del sujeto; ii) como un desplazamiento del Dasein respecto de ese lugar de fundamento; y iii) como un rechazo a toda filosofía que se remita a un primer principio (Habermas, 1989: 186). A partir de la *Kehre*, entonces, Heidegger pone en manos del propio Ser la significatividad en la que el mundo se muestra, un Ser que acontece como destino y que, además, muestra su productividad en el lenguaje. En efecto, en el *giro*, el Habla [*die Sprache*] es el lugar donde el Ser acontece. No obstante, aún se trata de una instancia finita, contingente y sujeta al devenir temporal, precisamente el mismo registro que corresponde al Ser. De esta forma, el sentido del ser ya no es determinado por el modo de ser del Dasein sino por “una apertura lingüística del mundo que prejuzga toda experiencia intramundana sin ser, a su vez, en medida alguna corregible por ésta; al contrario, como parte de la historia del ser, es la instancia última de validación de dicha experiencia” (Lafont, 1993: 77).¹⁵

Ahora bien, aun cuando, como señalamos, la insuficiencia de la analítica del Dasein en dirección a romper con la fundamentación de la metafísica en el sujeto habría sido reconocida por el propio Heidegger; creemos que el *giro* consolidado a partir de la década del '40 no responde sólo a motivos internos de la obra. En el artículo de Gadamer que hemos citado, éste sostiene que la reaparición de escritos de Heidegger a partir del año 1946, con la *Carta sobre el Humanismo* y *Caminos de Bosque*, luego de más de una década sin publicaciones, mostró que la reflexión del filósofo “había sobrepasado el marco de las instituciones científicas y de la autocomprensión de la filosofía como filosofía científica. [...] [Heidegger] había dinamitado por sí mismo tanto el marco de la ciencia como el de la metafísica” (Gadamer, 2002: 119). A continuación expondremos nuestra hipótesis al respecto, adelantando que, según creemos, son las reflexiones acerca del carácter ontológico de la técnica moderna y el consecuente empobrecimiento del lenguaje y del hombre lo que explica el desplazamiento hacia una *filosofía sin sujeto*.

¹⁵ Los aspectos problemáticos de esta hipostatización del lenguaje como instaurador del sentido del ser es desarrollada por Lafont en la obra antes citada, como la tesis del *holismo del significado* (Lafont, 1993: 78-80).

La técnica moderna y el empobrecimiento del lenguaje: desplazamiento del “sujeto” desde el lugar de fundamento a la posición de “objeto” disponible para el imperar de la técnica

En su conferencia de 1962 “Lenguaje de tradición y lenguaje técnico”, Heidegger resume sus reflexiones acerca del carácter amenazante de la técnica, la importancia de una consideración ontológica antes que antropológica de la misma, y los efectos del despliegue tecnológico sobre el lenguaje y sobre el hombre, en tanto ente caracterizado por la capacidad de hablar. Allí señala que la transformación técnica del lenguaje en un sistema de envío y recepción de mensajes afecta a la esencia misma del hombre, puesto que éste es el único ente que tiene habla y el habla es, originariamente, el espacio en el que el ser de las cosas se muestra (Heidegger, 1996b).

A continuación desarrollaremos algunos aspectos de esta constelación, con el fin de mostrar en qué medida la comprensión subjetivista que piensa la técnica y el lenguaje como instrumentos creados y dominados por el hombre desaloja al propio sujeto de su posición de fundamento y lo convierte en mero objeto en manos de un acontecer que impera sobre él. En este marco se verá la importancia de la reflexión heideggeriana sobre el lenguaje en la época del *viraje*, así como la aparición de la figura del poeta en el intento de interferir en la lógica de la técnica.

Habla y Ser: la relevancia ontológica del lenguaje poético

La urgencia de pensar las relaciones y efectos entre la técnica y el lenguaje se debe al modo en que, como ya adelantamos, Heidegger piensa este último luego del viraje.

Mientras que con la palabra *Rede* (discurso) se hacía alusión al modo constitutivo del Dasein por medio del cual el mundo se da siempre en una articulación significativa, con *Sprache* (Habla) se hace alusión a algo que excede el ámbito lingüístico humano: la instancia donde el ser *se dona* o *acontece*. Es por esto que Heidegger intenta hacer visible la distinción entre el lenguaje concebido desde el punto de vista antropológico como mero instrumento para referir el mundo exterior y los estados de conciencia, y el lenguaje entendido como aquello que permite al hombre tener mundo; esto es, como el espacio

en el que tiene lugar la genuina apertura del ser (Heidegger, 1958: 103, Hölderlin y la esencia de la poesía). Para este filósofo, el hecho de que se considere al lenguaje primeramente en su condición referencial es deudor de una idea metafísica según la cual a un sujeto se le presentaría perceptivamente una serie de objetos que, a los fines prácticos, deben ser llamados de alguna manera para poder ser evocados cuando ya no están en el campo sensorial. En esta versión, el lenguaje aparece como un ente disponible para el sujeto. Frente a esto, la conexión entre Habla y Ser, más allá de la famosa frase “El habla es la casa del ser”, intenta volver sobre una experiencia pasada por alto en la voluntad metodológica y verificacionista de dominio sobre el ente: la experiencia del sentido. Es decir, el hecho de que, antes de la pura contemplación, nos insertamos en un universo de sentido donde las cosas aparecen como tales a partir de la palabra que las nombra.

En este sentido, Heidegger sostiene que sólo el lenguaje dice lo que las cosas *son*. Esta instauración del ser en el lenguaje es analizada, entre otros, en el texto correspondiente a la conferencia “La esencia del habla”, cuando el filósofo interpreta el verso: *ninguna cosa sea donde falta la palabra*, perteneciente al poema de Stefan George, “La Palabra”, diciendo que “algo es solamente cuando la palabra apropiada – y por tanto pertinente – lo nombra como siendo y lo funda así cada vez como tal” (Heidegger, 2002: 123, La esencia del habla).

Ahora bien, Heidegger señala al mismo tiempo que el Habla misma, como morada del ser, nunca o casi nunca llega al lenguaje. De ella no se puede *hablar*, precisamente porque de esa manera se la objetivaría y distorsionaría. La relación del hombre con el Habla, y desde allí con el ser, no puede producirse desde una actitud cognoscitiva sino sólo a partir de una disposición para escuchar lo que de allí proviene, en la forma de una experiencia en la que el ser *habla* en el Habla (Heidegger, 2002: 119, La esencia del habla).

Frente a esto, la búsqueda de respuestas, la necesidad de certeza, la indagación que manipula objetos y los dispone según el afán de alcanzar verdades útiles son actitudes que violentan el estar de las cosas e impiden *demorarse* entre ellas, permanecer en su cercanía y escuchar lo que de ellas proviene (Heidegger, 1996a: 18, El origen de la obra de arte). No obstante, esa experiencia no depende de la voluntad de un sujeto. Como mencionábamos, lo que se requiere es una *disposición* para ella. Esta disposición, a su vez, es

preparada por los poetas. A esto se refiere Heidegger en 1946 en su *Carta sobre el humanismo*:

Efectivamente, “sujeto” y “objeto” son títulos inadecuados de la metafísica, la cual se adueñó desde tiempos muy tempranos de la interpretación del lenguaje bajo la forma de la “lógica” y la “gramática” occidentales. Lo que se esconde en tal suceso es algo que hoy sólo podemos adivinar. Liberar al lenguaje de la gramática para ganar un orden esencial más originario es algo reservado al pensar y poetizar (Heidegger, 2007: 260).

Volveremos sobre esta cuestión luego de analizar en qué medida la técnica representa un ataque a este espacio abierto por el Habla.

La técnica desde un punto de vista ontológico y el carácter radical de su amenaza

Las reflexiones de Heidegger sobre la técnica señalan de qué modo el paradigma moderno parece entrar en crisis ante el carácter amenazante y la dimensión planetaria que alcanza el desarrollo tecnológico en el siglo XX, en la medida en que este engranaje ya no parece requerir del “sujeto” para su funcionamiento, e incluso lo sumerge en su lógica como una pieza más.

Esta consecuencia problemática no sería otra cosa, según este filósofo, que la consumación de un modo de concebir el ser del ente originado en los comienzos mismos de la metafísica. En este sentido, el concepto de *maquinación* [*Machenschaft*] que Heidegger utiliza para reflexionar sobre esta cuestión en la década del '30 y frente a los acontecimientos que se avecinan sobre Europa, un concepto todavía vinculado, en cierta medida, con la capacidad de acción humana, es radicalizado en los años siguientes hasta alcanzar su forma final en *La pregunta por la técnica*, de 1953.¹⁶

Esta conferencia comienza con la siguiente afirmación: “En todas partes estamos encadenados por la técnica sin que podamos librarnos de ella, tanto si la afirmamos apasionadamente como si la negamos” (Heidegger, 2001: 9). Esta sujeción, que excede la actitud individual, exige una reflexión sobre el modo de *ser* de este fenómeno que articula desde el comienzo la relación del hombre con su entorno.

En general, el desarrollo tecnológico ha sido considerado como una

¹⁶ Al respecto, cf. Parente, 2010a y Giardina, 2010.

“prótesis” necesaria para suplir las carencias de nuestra especie, escasamente equipada desde el punto de vista de las adaptaciones biológicas.¹⁷ Así, la técnica surgiría como respuesta del hombre a la necesidad de supervivencia en un medio para el que carece de recursos; es decir, como un medio destinado a un fin determinado. Sin embargo, para Heidegger esta concepción antropológico-instrumental impide efectuar la pregunta por la verdadera esencia del fenómeno. Si bien la idea de una prótesis puede dar cuenta del surgimiento de la técnica, no permite explicar el carácter peculiar que ésta adquiere en la modernidad.

Mientras que en épocas pasadas la técnica tenía un carácter artesanal, determinado por el modo en que los instrumentos se coordinan con la acción de los elementos, como las aspas del molino (Heidegger, 2001: 16), en la modernidad se invierte la relación; esto es, la naturaleza se pone a disposición de la técnica: “Al aire se lo emplaza a que dé nitrógeno, al suelo a que dé minerales, al mineral a que dé, por ejemplo, uranio, a éste a que dé energía atómica, que puede ser desatada para la destrucción o para la utilización pacífica” (Heidegger, 2001: 16). Es por esto que su esencia, afirma Heidegger, se plantea como una provocación, como una exigencia o imposición [*Gestell*] para que la naturaleza dé sus frutos, de modo que, en un registro ontológico, la técnica aparece como un modo unidimensional de interpelar a las cosas. Bajo su imperio, no se piensa en el *ser* de las cosas sino que se las concibe de antemano como meras existencias en reserva, como un stock dispuesto para la utilización. Pero más aún: este modo de comprender al ente no sólo ya no está en manos del “sujeto”, sino que además emplaza o provoca al propio hombre a comportarse de acuerdo con la lógica de la imposición. Como señala Mario Presas,

[e]l orden técnico-sistemático, que encierra para el hombre moderno la más alta meta de la cultura, deriva, con toda coherencia, de una previa geometrización o cuantificación de lo real. De tal modo es así, que el hombre mismo, en tanto “cosa que piensa”, pone entre paréntesis su misma situación concreta, su índice existencial. La verdad del hombre

¹⁷ Para una exposición detallada de esta concepción dominante en la reflexión filosófica sobre la técnica, cf. Parente, 2010b.

moderno, pues, se desliza, subrepticamente, hacia el despótico imperio de la cantidad (Presas, 1961: 83-84).¹⁸

A partir de estas consideraciones, es posible ver que el peligro que encierra esta comprensión ontológica del ente es doble. En primer lugar, existe la posibilidad de que la meditación sobre la esencia de la técnica sea pasada por alto y la imposición llegue a aparecer como el único modo posible y natural de trato con las cosas, olvidando que existen formas más originarias de desocultamiento. Esto implica el peligro de que el hombre mire al mundo ya sólo como un mero almacén de existencias; es decir, de que el hombre se convierta en un mero “solicitador de existencias” (Heidegger, 2001: 25). En segundo lugar, el carácter amenazante de la técnica reside en el peligro de que el hombre mismo adquiera el carácter de mercancía. De este modo, la amenaza no vendría originariamente de los *efectos* del desarrollo técnico sino del modo en que la técnica interpela a los entes, que el sujeto aplica a sí mismo: “Por un trágico contagio, su espejo interior le devuelve al hombre una imagen caricaturizada de él mismo. Lo asombroso es que casi ni nos asombramos de vernos transmutados en pequeñas máquinas [...]” (Presas: 1961: 84).

En este sentido, afirma Heidegger que tanto peor estamos entregados a la técnica cuanto más la consideramos, precisamente desde el punto de vista del sujeto, como un objeto disponible y por lo tanto neutral *per se*. Esto nos hace completamente ciegos para su esencia. Es por esto que el sujeto moderno sobre el cual se emplazaba, se re-presentaba la realidad, queda reducido y es apropiado por el devenir tecnológico como una pieza más, como materia prima en el despliegue de lo que Heidegger llama la “usura” del ente [*Vernutzung*] (Heidegger, 2001: 70, Superación de la metafísica).

En la conferencia ya mencionada, “Lenguaje de tradición y lenguaje técnico”, Heidegger reflexiona sobre la amenaza que la esencia de la técnica implica también para el lenguaje, a partir de un análisis de la comprensión respecto de estos dos fenómenos que surge de la posición moderna del hombre como sujeto (Heidegger, 1996b). Allí señala que la representación

¹⁸ Esta situación puede verse reflejada en novelas como *El proceso*, de Kafka, o *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge*, de Rilke, así como en el análisis de Max Weber acerca de la “jaula de hierro” en la que el progreso incontrolado encerraría al hombre. Al respecto, cf. Presas, 1987 y González García, 2004.

habitual acerca del habla como capacidad y obra del hombre, que implica el hecho de expresar y participar a los demás de los pensamientos con el fin de entenderse en la comunicación, habilita su consideración puramente instrumental. Precisamente, la interpretación del lenguaje como herramienta para la comunicación es la que cobra auge en la era de la técnica moderna: el lenguaje es información, y cuanto más unívoco y seguro sea, más aún se afirmará en su carácter de útil. Ahora bien, esta concepción, cuyo ejemplo más acabado es el lenguaje computacional, representa al mismo tiempo un ataque al modo propio de ser del lenguaje; esto es, a su capacidad de mostrar al hombre la relación esencial entre las palabras y las cosas, ya no bajo la forma de la referencia sino, como desarrollamos en la sección anterior, en tanto que apertura al ser de la cosa.

A esto se refiere Heidegger cuando, en su conferencia de 1951 “Construir Habitar Pensar”, sostiene:

La exhortación sobre la esencia de una cosa nos viene del lenguaje [...]. Sin embargo, mientras tanto, por el orbe de la tierra corre una carrera desenfundada de escritos y de emisiones de lo hablado. El hombre se comporta como si fuera él el forjador y el dueño del lenguaje, cuando en realidad es éste el que es y ha sido siempre el señor del hombre. Tal vez, más que cualquier otra cosa, la inversión llevada a cabo por el hombre, de esta relación de dominio es lo que empuja a la esencia de aquél a lo no hogareño [...]. De entre todas las exhortaciones que nosotros, los humanos, podemos traer desde nosotros al hablar, el lenguaje es la suprema y la que, es todas partes, es la primera (Heidegger, 2001: 108).

Así, el Habla confía al hombre la posibilidad de otro tipo de trato con las cosas, distinto de la exigencia y la provocación a que lo urge la técnica. En contraposición, el lenguaje pensado como información reproduce la relación unilateral de dominio y representación, que sólo permite acceder a las cosas en su carácter de objetos disponibles. Al mismo tiempo, y como vemos en la cita, esta amenaza que pesa sobre el lenguaje pesa también sobre el hombre, en tanto que su esencia consiste en ser hablante; es decir, en tanto ente que es requerido por el lenguaje para mostrar lo que es.

En medio de este panorama, la capacidad operativa con que el sujeto

moderno se autocomprende –capacidad que, por otra parte, fundamenta ontológicamente toda empresa humana– hace suponer que los excesos de la técnica pueden ser subsanados con un “buen uso” de la misma, desarrollando nuevas tecnologías destinadas a revertir las consecuencias no esperadas de los “avances” anteriores. Frente a esto, Heidegger es terminante. En la conferencia de 1955, *Serenidad*, afirma: “Los poderes que en todas partes y a todas horas retan, encadenan, arrastran y acosan al hombre [...] hace tiempo que han desbordado la voluntad y capacidad de decisión humana, porque no han sido hechos por el hombre” (Heidegger, 1994: 24).

Es por eso que, para este filósofo,

[...] ningún individuo, ningún grupo humano ni comisión, aunque sea de eminentes hombres de Estado, investigadores y técnicos, ninguna conferencia de directivos de la economía y la industria pueden ni frenar ni encausar siquiera el proceso histórico de la era atómica. Ninguna organización exclusivamente humana es capaz de hacerse con el dominio sobre la época (Heidegger, 1994: 25).

Esto mismo reitera años después, en 1966, en su entrevista con *Der Spiegel*, cuando ante la pregunta por las posibilidades de la filosofía para intervenir en este proceso, afirma: “la filosofía no podrá operar ningún cambio inmediato en el actual estado de cosas del mundo. Esto vale no sólo para la filosofía sino especialmente para todos los esfuerzos y afanes meramente humanos. Sólo un dios puede aún salvarnos” (Heidegger, 2009: 71).

Ahora bien, si la técnica moderna desplaza al sujeto del lugar de dominio sobre lo ente y si el intento de recuperación de la capacidad de dominio redundante en una reproducción y consumación de la esencia de la técnica, ¿qué puede operar el hombre frente a las amenazas que este fenómeno representa?

La “salida”, como podemos prever, no puede pensarse como una tarea encaminada a dominar el desarrollo tecnológico y sus consecuencias negativas sobre el espacio vital humano. Como señala Dominique Janicaud en su discusión sobre el rol de la filosofía heideggeriana en las disputas ecológicas actuales, “para Heidegger toda ideología de transformación inmediata o directa de la dominación es un sub-producto de la metafísica de la edad técnica” (Janicaud, 1993: 54).

No obstante, hay una serie de indicaciones en los escritos del filósofo que se dirigen a este punto, mostrando la relevancia de un retorno al Habla para transformar el modo técnico de comprensión del entorno: la exhortación que señala de qué manera debemos pensar las cosas proviene del lenguaje. Es necesario, por lo tanto, reconocer que el espacio de fundamento en que se alzaba el sujeto está en ruinas y darse a la escucha de lo que el lenguaje dice, para disponernos a una nueva experiencia que permita pensar de otro modo el ser del ente.

La relevancia del lenguaje frente a la técnica desatada: del sujeto al poeta

En la conferencia que mencionábamos antes, *Serenidad*, Heidegger traza una distinción entre el modo de pensar *calculante* que subyace a la actitud tradicional respecto de la técnica, es decir a la confianza en la posibilidad de dominar el desarrollo tecnológico, y el modo de pensar *meditativo* que se requiere para hacer frente, de hecho, a la esencia de la técnica. Allí señala que en la actualidad se huye ante un modo de pensar que implica reflexionar y demorar junto a las cosas, “en pos del sentido que impera en todo cuanto es” (Heidegger, 1994: 18), mientras que el pensar que se considera útil y en constante ejercicio es el que caracteriza a toda empresa e investigación.

Ahora bien, ese pensar meditativo está directamente vinculado con la posibilidad que mencionábamos antes de hacer una experiencia con el lenguaje. En efecto, es esto lo que permite, para Heidegger, interferir en ese mecanismo que todo lo reclama y que no se detiene en la progresión de su cálculo, ocultando bajo el aspecto de la objetualidad la verdadera esencia de las cosas. Al respecto, el filósofo aclara que esa experiencia no puede ser producida por el sujeto, *porque no depende de él*. Por el contrario, *hacer* significa en este contexto “sufrir, padecer, tomar lo que nos alcanza receptivamente, aceptar, en la medida en que nos sometemos a ello” (Heidegger, 2002: 119, *La esencia del habla*). Pero, ¿cómo puede acceder el hombre a ella?

Según Heidegger, esta experiencia, que para nosotros es fugaz, es para el poeta el lugar de su poesía: en el poema éste intenta llevar al lenguaje la experiencia que él mismo hace con el Habla. En este sentido, la posibilidad de una salida al imperar de la técnica, salida que ya no está en manos del sujeto, parece recaer en una experiencia con el Habla, a través de la figura del

poeta. De hecho, en la entrevista con *Der Spiegel*, inmediatamente después de afirmar que “sólo un dios puede aún salvarnos”, Heidegger continúa: “la única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios, o para su ausencia en el ocaso” (Heidegger, 2009: 71-72).

En la conferencia de 1936, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, el filósofo intenta explicar este rol del poeta. Allí comienza señalando que la poesía aparece como una ocupación inofensiva, alejada de la acción y por lo tanto, sin un carácter transformador (Heidegger, 1958: 100). Sin embargo, Hölderlin llama al lenguaje “el más peligroso de los bienes”, y afirma que éste ha sido dado al hombre “para que muestre lo que es”. De este modo, se esconde en el Habla la posibilidad de apertura al ser de los entes: en ella aparece por primera vez el mundo, pero en ella se da también la posibilidad de ocultamiento. En esto reside su peligro, un peligro que, como vimos, se actualiza en la comprensión técnica del lenguaje como información.

No obstante, Hölderlin parece indicar que no es “el” hombre en general sino el poeta quien tiene a su cargo la tarea de mostrar de qué manera el ser se instaura en el lenguaje. A la pregunta “¿quién capta en el tiempo que se desgarrar algo permanente y lo detiene en una palabra?” (Heidegger, 1958: 106), Hölderlin responde: *Pero lo que permanece, lo fundan los poetas*. Heidegger retoma este verso señalando que el fundamento, lo que sostiene al ente en su totalidad, esto es, el ser, requiere del poder de instauración de la poesía: “El poeta nombra a los dioses y a todas las cosas en lo que son” (Heidegger, 1958: 107), pero no en la forma de *dar* un nombre a lo ya conocido de manera pre-lingüística, sino trayendo a las cosas a su ser a través de la palabra; es decir, fundándolas. Por lo tanto, la poesía no es un adorno o un divertimento al que el hombre se entregue en ciertas ocasiones sino la más alta de las ocupaciones.¹⁹ A raíz de esto afirma en la conferencia de 1946 “¿Y para qué poetas?”:

Los poetas son aquellos mortales que [...] sienten el rastro de los dioses huidos, siguen el rastro y de esta manera señalan a sus hermanos mortales

¹⁹ En efecto, “La poesía despierta la apariencia de lo irreal y del ensueño, frente a la realidad palpable y ruidosa en la que nos creemos en casa. Y sin embargo es al contrario, pues lo que el poeta dice y toma por ser es la realidad” (Heidegger, 1958: 111).

el camino hacia el cambio [...]. Nosotros, los demás, debemos aprender a escuchar el decir de *estos* poetas, suponiendo que no nos engañemos al pasar de largo por delante de este tiempo que – cobijándolo – oculta al ser, desde el momento en que calculamos el tiempo únicamente a partir de lo ente, desde el momento en que lo desmembramos (Heidegger 1996a, 244. El subrayado es del autor).

Como podemos ver, el tiempo del imperar de la técnica es un tiempo en el que los dioses han huido, en el sentido de que ya nada reúne a los hombres, que ahora son mencionados simplemente como “mortales”. Frente a este panorama, es el poeta quien puede recuperar el rastro y, a partir de su ocupación con el lenguaje, como espacio para la apertura del ser, generar la posibilidad de una experiencia que abra un modo de comprensión de los entes alternativo al de la técnica.

Conclusiones

En el transcurso de este artículo hemos intentado mostrar de qué manera la preocupación temprana de Heidegger por replantear la pregunta por el ser lo lleva a un análisis del ente que posee una relación privilegiada con él y, en consecuencia, a un alejamiento de la concepción husserliana de la subjetividad. Antes que en su maestro, el filósofo alemán encuentra en Aristóteles una forma de pensamiento que le permite comprender el modo originario en que el “sujeto” se comporta respecto del mundo y, en este comportarse, tiene una precomprensión del sentido del ser.

También vimos de qué modo Heidegger se aleja posteriormente de la analítica del Dasein como ontología fundamental. Si bien la analítica existencial se planteaba a partir de la exigencia de acceder fenomenológicamente al único ente que se distingue de los demás por poseer una precomprensión del ser –exigencia para la cual el concepto de sujeto era inadecuado–, el giro que toman las investigaciones heideggerianas –la llamada *Kehre*– aparece como necesidad de retornar al pensar del Ser ante fenómenos como la devastación de la Tierra, la reducción del hombre a mero objeto o la transformación del lenguaje en información. Textos clave de esta segunda época intentan resaltar el desplazamiento o descentramiento que las conquistas del sujeto moderno a partir del dominio sobre la naturaleza han acarreado para el propio sujeto.

En este marco, la figura del poeta aparece en contraposición al carácter

de dominación que reviste al sujeto moderno y a su consecuente transformación en mera “mercancía”. Precisamente, la consumación de la concepción metafísica moderna en la forma de una completa disponibilidad del objeto por parte del sujeto que supone la técnica ha llevado a una inversión de la relación de dominación, de modo que el hombre ya no *essujeto* sino que *está sujeto* a un modo de comprensión del ser del ente que lo excede y lo coloca a él mismo entre las mercancías disponibles.

Ahora bien, en un espacio en el que el hombre ya sólo responde a la solicitud de la técnica y donde el lenguaje prolifera bajo la forma de información, es el poeta, por tener otro tipo de trato con el lenguaje, el único capaz de escuchar la interpelación del Ser, que indica la esencia de las cosas, en contraposición a la lógica de la disponibilidad y la manipulabilidad del ente, constitutiva de la esencia de la técnica. De esta manera, Heidegger puede mantener su proyecto de búsqueda del sentido del ser, pero sin recaer en una filosofía del sujeto, al mismo tiempo que puede responder a los desafíos de la técnica –ontológicamente entendida como consumación de la subjetividad moderna –desde una actitud que escapa a la lógica impositiva de este fenómeno.

Bibliografía

- Dybel, P. (2005). The Idea of Phenomenology as a Description of “*Die Sachenselbst*” in Husserl and Heidegger (pp. 247-258). En A. Wiercinski (ed.), *Between Description and Interpretation: The Hermeneutic Turn in Phenomenology*, Toronto: Hermeneutics Press.
- Gadamer, H.-G. (2002). El camino al viraje. En *Los caminos de Heidegger* (pp. 109-124). Barcelona: Herder.
- Giardina, M. (2010). La devastación de la Tierra en el Heidegger de los años ’30: lo gigantesco y la maquinación (pp. 145-167). En L. Catoggio & D. Parente (Comps.). *Decir el abismo. Lecturas de Heidegger y su obra en la década del 30*, Mar del Plata: Eudem.
- González García, J. M. (2004). Max Weber y Rilke: la magia del arte en el mundo desencantado. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXX(2), 225-248.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*. Madrid: Taurus. Trad. Manuel Jiménez Redondo.
- Heidegger, M. (1958). *Arte y Poesía*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Trad. Samuel Ramos.
- Heidegger, M. (1994). *Serenidad*. Barcelona: Serbal. Trad. Ives Zimmermann.
- Heidegger, M. (1996a). *Caminos de Bosque*. Madrid: Alianza. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte.
- Heidegger, M. (1996b). Lenguaje de tradición y lenguaje técnico. *Artefacto. Pensamientos sobre la técnica*, 1, 10-20.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria. Trad. Jorge Eduardo Rivera C.
- Heidegger, M. (2001). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal. Trad. Ives Zimmermann.
- Heidegger, M. (2002). *De camino al habla*. Barcelona: Serbal. Trad. Ives Zimmermann.
- Heidegger, M. (2007). *Hitos*. Madrid: Alianza. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte.
- Heidegger, M. (2009). Entrevista del *Spiegel*. En *La autoafirmación de la universidad alemana. El rectorado, 1933-1934* (pp. 51-83). *Entrevista del Spiegel*. Madrid: Tecnos. Trad. Ramón Rodríguez.
- Janicaud, D. (1993). Frente a la dominación. En R. Schürmann & D. Janicaud. *Heidegger y la filosofía práctica* (pp. 49-75). Córdoba: Alción Editora. Trad. Diego Tatián.
- Lafont, C. (1993). *La razón como lenguaje. Una revisión del "giro lingüístico" en la filosofía del lenguaje alemana*. Madrid: Visor.
- Lafont, C. (2007). Hermeneutics. En H. Dreyfus & M. Wrathall (Eds.). *A Companion to Heidegger* (pp. 265-284). Oxford: Blackwell.
- Llano, A. (1984). *Metafísica y Lenguaje*. Pamplona: Ediciones de la Universidad de Navarra.
- McGrath, S. (2005). The Early Heidegger's Critique of Husserl. En A. Wiercinski (Ed.). *Between Description and Interpretation: The Hermeneutic Turn in Phenomenology* (pp. 265-273). Toronto: Hermeneutics Press.
- Muñoz Pérez, E. (2009). El ser humano en el centro, pero no como ser humano, en A. Rocha de la Torre (Ed.). *Martin Heidegger: La experiencia del camino* (pp. 144-160). Barranquilla: Ediciones de la Universidad del Norte.
- Palmer, R. (1988). *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press.

- Parente, D. (2010a). De la *Zuhandenheit* a la *Machenschaft*. El tránsito heideggeriano hacia un concepto unidimensional de la técnica. En L. Catoggio & D. Parente (Comps.). *Decir el abismo. Lecturas de Heidegger y su obra en la década del 30* (pp. 65-91). Mar del Plata: Eudem.
- Parente, D. (2010b). *Del órgano al artefacto. Acerca de la dimensión biocultural de la técnica*. La Plata: Edulp.
- Presas, M. (1961). El destino del hombre y la técnica. *Revista de Filosofía*, 10, 82-87.
- Presas, M. (1987). La magia del arte en el mundo desencantado. *Criterio*, (1999/2000), 690-693.
- Rorty, R. (1993). *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. Barcelona: Paidós.
- Sheehan, Th. (2007). Dasein. En H. Dreyfus & M. Wrathall (Eds.). *A Companion to Heidegger* (pp. 193-213). Oxford: Blackwell.
- Volpi, F. (2009). *Ser y Tiempo: ¿una versión moderna de la Ética Nicomaquea?* En A. Rocha de la Torre (Ed.). *Martin Heidegger. La experiencia del camino* (pp. 3-31), Barranquilla: Ediciones de la Universidad del Norte.

El juego como auto-representación y modo de ser de la obra de arte en la estética hermenéutica de H.-G. Gadamer

Paola Sabrina Belén

El juego es la noción central en el desarrollo de la ontología de la obra de arte que se encuentra en *Verdad y método* (1960), reflexión en la que la pregunta por el modo de ser de la obra de arte se relaciona directamente con el modo de ser del ser y del lenguaje. En tal sentido, a partir de dicha ontología Gadamer construye la base de su hermenéutica filosófica, al tiempo que las categorías hermenéuticas son aplicables al arte, con lo que se establece una clara unión entre estética y hermenéutica.

Pensar la obra de arte desde la categoría del juego permite a Gadamer enfrentarse al subjetivismo moderno. Su estudio se orienta, entonces, hacia la ontología de la obra de arte y de lo que ella crea, desligándose de la cuestión de cómo la obra se produce. En este punto, el filósofo considera la mimesis como concepto básico o “categoría estética universal”. Derivada de la mimesis aristotélica, le permite dar cuenta del modo de ser de la obra y de su relación con el mundo y el espectador, posibilitando además la recuperación de la verdad y el sentido cognitivo de las artes.

Tomando en consideración la crítica de Gadamer a la subjetivización de la estética, en este escrito¹ se analiza su abordaje del concepto de juego como

¹ El escrito se inscribe en un proyecto de investigación dentro del Sistema de Becas Internas para la Investigación o Desarrollo Científico, Tecnológico o Artístico de la Universidad Nacional de La Plata. Proyecto: “Gadamer sobre arte y conocimiento. Implicaciones para una concepción ampliada de racionalidad”. Director: Lic. Daniel Sánchez. Codirector: Dr. Pedro Karczmarczyk. Beca Tipo B. Instituto de Historia del Arte argentino y americano, Facultad de Bellas Artes,

contraconcepto a la categoría de sujeto y como auto-re-presentación, y además se examina qué es lo que la obra de arte re-presenta o de qué es mimesis en el marco de la estética gadameriana.

La crítica a la significación subjetiva del juego y el modo de ser lúdico como auto-re-presentación

El concepto de juego, a partir del cual Gadamer desarrolla su “ontología de la obra de arte” en *Verdad y método*, resulta clave a la vista de los objetivos que se propone su estética hermenéutica; esto es, cumple un rol crucial tanto en la crítica al subjetivismo moderno como en la configuración de una noción de verdad que dé lugar a una experiencia del ser diferente.² Como señala Zúñiga, el juego es el centro que articula la reflexión estética gadameriana y aporta un punto de apoyo para mostrar el modo de conocimiento y de verdad del arte que defiende.³

Gadamer se propone utilizar el juego “como contraconcepto a la categoría de sujeto” (González Valerio, 2005: 25), por lo que el mismo es deslindado de la significación subjetiva que presentaba en Kant y en Schiller. En la *Crítica del juicio* (1790), Kant define el juicio de gusto como el libre juego de las facultades cognitivas (entendimiento e imaginación) del sujeto. Vale decir que el juicio de gusto está referido exclusivamente al sujeto; no dice nada sobre el objeto, sino sobre el modo en que el sujeto se representa⁴ el objeto.

UNLP. Recoge, asimismo, el trabajo realizado en el marco del proyecto H653 “Lenguaje y lazo social. Subjetivación, sujeción y crítica en algunas corrientes del pensamiento contemporáneo”. Director: Pedro Karczmarczyk. Programa de Incentivos IdIHCS, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP. Recupera, finalmente, la labor efectuada en una estancia de investigación bajo la tutoría de la Dra. María Antonia González Valerio en la Universidad Nacional Autónoma de México, durante febrero de 2013. Proyecto: “Juego y mimesis en la estética gadameriana. Sus implicaciones para la recuperación del valor cognitivo del arte”. Posgrado de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

² Gadamer (1992: 390) mismo subraya este punto: “Traté de superar desde el concepto de juego las ilusiones de la autoconciencia y los prejuicios del idealismo de la conciencia”.

³ Agrega además: “La originalidad de Gadamer consiste en pensar la verdad del arte, la verdad del ser que se muestra en el arte, a partir del fenómeno del juego” (Zúñiga, 1995: 199). Cabe destacar, asimismo, el énfasis que este autor pone en la función directiva que tiene el arte en la hermenéutica gadameriana, ya que desde él fundará Gadamer sus ideas de ser y verdad. Cf Zúñiga, 1995: 190.

⁴ Siguiendo la traducción de González Valerio (2005: 32), representación como *Vorstellung*,

Esto es, la base determinante del juicio de gusto es meramente subjetiva.

En el juicio de conocimiento, determinante, la imaginación se halla al servicio del entendimiento, el cual ordena y conforma el objeto de conocimiento bajo las reglas de la subjetividad trascendental, mientras que en el juicio de gusto, reflexionante, el entendimiento está al servicio de la imaginación. La base de este último no puede entonces ser objetiva, sino subjetiva, y como tal el juicio de gusto no aporta conocimiento sino que sólo juzga las facultades de representación del sujeto. El sentimiento de placer, constitutivo de este juicio, surge así del libre juego de las facultades cognitivas.

En *Verdad y método*, Gadamer lleva a cabo una crítica a la subjetivización de la estética a partir de Kant. En tal sentido, sostiene que

el precio que paga por esta justificación de la crítica en el campo del gusto consiste en que arrebató a éste cualquier significado cognitivo. En él no se conoce nada de los objetos que se juzgan como bellos, sino que se afirma únicamente que les corresponde a priori un sentimiento de placer en el sujeto (Gadamer, 1991: 76).

Asimismo, el concepto kantiano de genio, a través del que se enlazan las obras de arte con la belleza natural, permite a Gadamer atribuir a Kant un protagonismo en la deriva subjetivista de la estética. Kant otorga primacía a la consideración de la belleza natural, que en tanto belleza libre no reconoce ningún concepto del objeto. Frente a ella, la belleza adherente presupone un concepto de qué sea la cosa y su perfección. Puesto que el arte parece quedar reducido al ámbito de la belleza adherente, en tanto es producto de una voluntad, la solución kantiana consiste en sostener que el arte es bello cuando, a la vez, parece ser naturaleza. Esto implica que la intención del artista no debe ser visible; es decir, la obra debe producirse según reglas únicas. En este punto, Kant (1992: 215) introduce el concepto de genio: "Genio es el talento (don natural) que da la regla al arte", considerando que esta capacidad innata del artista pertenece a la naturaleza.

entendida como la representación que se hace un sujeto de un objeto, se diferencia de la idea gadameriana del juego como re-presentación en tanto *Darstellung*. Se utilizará el guión en representación para diferenciar entre una y otra acepción.

Vemos entonces que la belleza libre, propia del juicio de gusto puro, contribuye a desplazar la estética hacia el terreno de una pura subjetividad que se manifiesta libremente en la creación artística del genio:⁵ “El significado sistemático del concepto de genio queda así restringido al caso especial de la belleza en el arte, en tanto que el concepto de gusto continúa siendo universal” (Gadamer, 1991: 88).

La obra de arte bella es producto de la unión del gusto y del genio, y, como aduce García Leal (2004: 89, cursiva en el original) siguiendo a Gadamer, “sólo hará falta, después, que el neokantismo, para refrendar el papel constituyente de la subjetividad, establezca la *vivencia* como el hecho central de la conciencia, como el elemento original en el que puede descomponerse y al que remite toda significación”. Entiende Gadamer, entonces, que la reflexión kantiana lleva a cabo una subjetivización de la estética que da lugar tanto a la pérdida del valor cognitivo del arte como a la pérdida de la tradición humanista,⁶ en cuanto los conceptos de gusto y sentido común se desvinculan de la comunidad y de su sustrato histórico, enraizándose sólo en un tipo particular de subjetividad: “Lo bello en la naturaleza o en el arte tiene un único y mismo principio a priori, y éste se halla por entero en la subjetividad” (Gadamer, 1991: 90).

Volvamos ahora al concepto de juego, y veamos por qué Gadamer también se separa de la concepción esbozada por Friedrich Schiller en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795). Según Gadamer —como señala García Leal (2004: 89)—, es Schiller quien da “el salto por el que lo estético

⁵ Como afirma Karczmarczyk (2007: 145), para Kant no es el arte el que puede motivar la idea de nuestra determinación moral, sino únicamente la belleza natural. Es ésta la que nos posibilita pensar que ocupamos un lugar especial en el orden del mundo, y que existe una orientación de la naturaleza hacia nosotros.

⁶ La recuperación gadameriana de los conceptos de formación, tacto, gusto, sentido común y juicio, en su sentido prekantiano, le permite dar cuenta de que en las experiencias relacionadas con estas capacidades tienen lugar una verdad y un contacto con una realidad que se manifiesta a partir de la modelación comunitaria y socialmente compartida de dichas capacidades, las que posibilitan la percepción de rasgos salientes en situaciones que no llegan a ser disponibles en una generalidad conceptual o un conjunto de preceptos. Sólo siendo parte de una comunidad es posible adquirir este tipo de conocimiento unido a la situación particular en la que se ejerce. Según Gadamer, estas capacidades se encuentran próximas al modelo de saber propio de la ética de Aristóteles.

se abisma en el subjetivismo”. Éste sostiene que el hombre está conformado por dos instintos antagónicos pero interdependientes: el sensible, que ata al hombre al mundo, y el racional, caracterizado por la afirmación de la libertad ante el mundo sensible. Mas, para que surja la armonía, salvando la separación entre lo nouménico y lo fenoménico, “Schiller introduce un tercer instinto: el instinto lúdico, que es poder de reconciliación [...] El instinto formal representa la ley y la forma; el instinto sensible representa el mundo y la vida; el instinto lúdico es la forma viva, *i.e.*, la belleza como armonía de los dos instintos” (González Valerio, 2005: 29-30).

Al “impulso lúdico que despliega su propia y libre posibilidad en medio del impulso de la materia y el impulso de la forma”, (Gadamer, 1996: 133) atribuye Schiller el comportamiento estético. En este punto, Gadamer analiza la transformación de la estética kantiana en Schiller. A diferencia de Kant, para quien la naturaleza es lo realmente bello, Schiller sostiene que se trata de lo artístico. Su punto de vista inaugura una nueva visión del arte, la cual concibe al arte y a la naturaleza como esferas separadas:

Ahora el arte se opone a la realidad práctica como arte de la apariencia bella, y se entiende desde esta oposición. En el lugar de la relación de complementación positiva que había determinado desde antiguo las relaciones entre arte y naturaleza, aparece ahora la oposición entre apariencia y realidad [...] El arte se convierte en un punto de vista propio y funda una pretensión de dominio propia y autónoma (Gadamer, 1991: 122).

Tal contraposición entre la obra de arte y la realidad da lugar a que la obra, si bien se considera autónoma, no es lo real, manteniendo una posición de segundo grado respecto de ello, en tanto es apariencia. Contra ello, Gadamer (1996: 136) enfatiza que “lo jugado en el juego del arte no es ningún mundo sustitutorio o de ensoñación en el que nos olvidemos de nosotros mismos”, y además señala que, tal contraposición entre arte y realidad deja la vía libre a la constitución de la “conciencia estética”, “dada con el ‘punto de vista del arte’ que Schiller fundó por primera vez” (Gadamer, 1991: 124). Se trata de una conciencia enajenada de la realidad, que se enfrenta a la obra de arte percibiéndola desde una actitud puramente

estética que prescinde de toda dimensión moral o cognitiva.

Desde esta perspectiva, la obra rompe sus lazos con el mundo histórico, deja de decirlo, puesto que no se reconoce en ella un *sensus communis* -como el sentido que funda la comunidad y nos liga con ella- sino solamente sus “atributos estéticos”. Al pensarla “sólo como arte” para ser contemplado estéticamente, se olvida que es una creación histórica que nos vincula con lo que históricamente hemos sido y en la que nos podemos reconocer gracias a la comprensión de los contenidos que ahí se revelan y emergen.

Sostiene Gadamer (1991: 125) que “la idea de formación estética tal como procede de Schiller consiste en no dejar valer ningún baremo de contenido, y en disolver toda unidad de pertenencia de una obra respecto a su mundo”. La conciencia estética produce, además, la “distinción estética”, entendida como el proceso de abstracción que separa de la obra todo lo que no es estético, lo extraestético, por considerarlo inesencial. Se trata de “la abstracción que sólo elige por referencia a la calidad estética como tal” (Gadamer, 1991: 125).

Como alternativa, Gadamer propone, entonces, la metáfora del juego, la que, según González Valerio, lo conduce al desafío de superar no sólo el dualismo subjetivismo-objetivismo, sino además los referidos a esteticismo-historicismo⁷ e imitación-ilusión.⁸ Gadamer (1991: 144) buscará deslindar su concepción de toda significación subjetiva. Al respecto, asevera: “Nuestra pregunta por la esencia misma del juego no hallará por lo tanto respuesta alguna si la buscamos en la reflexión subjetiva del jugador. En consecuencia tendremos que preguntar por el modo de ser del juego como tal”.

Parte, para ello, de su crítica a la oposición serio / lúdico, según la cual el juego no es algo serio sino que se contrapone a la seriedad de la vida. En tal sentido, se pregunta el filósofo: “¿No es, siempre, entonces, una falsa apariencia separar juego y seriedad, consentir el juego sólo en ámbitos limitados,

⁷ Si “el esteticismo olvida que la obra de arte es parte de la historia [...] el historicismo se olvida de que la obra es ‘arte’, y que por ende rebasa cualquier determinación histórica y que sus transformaciones no se pueden simplemente explicar como consecuencia directa de los cambios socio-políticos” (González Valerio, 2010: 60).

⁸ Aquí “el punto medio de Gadamer consistirá en pensar la obra como mimesis para vincularla al mundo, pero sin que mimesis sea mera copia o imitación de la realidad, sino una transformación creadora” (González Valerio, 2010: 60).

en zonas al margen de nuestra seriedad, en el tiempo libre que, como un vestigio, testimonia nuestra libertad perdida?” (Gadamer, 1996: 136). Busca así librarse de esta oposición no sólo porque concibe la capacidad lúdica como un ejercicio serio, sino también porque entiende que tal antagonismo se concibe a partir del comportamiento del jugador, en función de cómo éste asume el juego. El juego queda, así, definido por la subjetividad.

Agrega además que “el modo de ser del juego no permite que el jugador se comporte respecto a él como respecto a un objeto” (Gadamer, 1991: 144). Los jugadores tienen que abandonarse al juego para que éste pueda jugarse, “a través de ellos el juego simplemente accede a su manifestación” (Gadamer, 1991: 145) y, si bien hay una elección cuando se “quiere jugar” a *algo*, los sujetos no determinan la esencia del juego sino que son más bien llevados por él, en tanto es un acontecer en el que lo que acontece es el juego mismo.

No hay una primacía de la conciencia del jugador sino del juego, en virtud de lo cual “todo *jugar es un ser jugado*” (Gadamer, 1991: 149, cursiva en el original). De esta manera, “el verdadero sujeto del juego no es con toda evidencia la subjetividad del que, entre otras actividades, desempeña también la de jugar; el sujeto es más bien el juego mismo” (Gadamer, 1991: 146).

Gadamer analiza diferentes tipos de juegos -el de la naturaleza, el infantil, el cultural- hasta llegar al juego del arte. El juego de la naturaleza se caracteriza por presentar un movimiento que se realiza de manera repetitiva sin ninguna finalidad: es un vaivén.⁹ De esta manera, “se hace referencia a un movimiento de vaivén que no está fijado a ningún objeto en el cual tuviera su final” (Gadamer, 1991: 146) y resulta además “indiferente quién o qué es lo que realiza tal movimiento” (Gadamer, 1991: 146).

Respecto del juego humano, éste adquiere otras características sin abandonar las antes mencionadas. Supone la existencia de reglas y prescripciones de por sí vinculantes para poder ser jugado, aunque las mismas sólo tienen validez al interior del espacio lúdico; fuera de ese mundo cerrado, carecen de sentido y validez.¹⁰ En su obra *La actualidad de lo bello: el arte como juego*,

⁹ “Piénsese, sencillamente, en ciertas expresiones como, por ejemplo ‘juego de luces’ o el ‘juego de las olas’, donde se presenta un constante ir y venir, un vaivén de acá para allá, es decir un movimiento que no está vinculado a fin alguno” (Gadamer, 2005: 66).

¹⁰ Cf. Gadamer, 1996: 130.

símbolo y fiesta (1977) agrega que el elemento de la racionalidad es lo que distingue el juego propiamente humano del animal y del que tiene lugar en la naturaleza; y de ella deriva el orden, las reglas y los fines:

[...] lo particular del juego humano estriba en que el juego también puede incluir en sí mismo a la razón, el carácter distintivo más propio del ser humano consistente en poder darse fines y aspirar a ellos conscientemente, y puede burlar lo característico de la razón conforme a fines. Pues la humanidad del juego humano reside en que, en ese juego de movimientos, ordena y disciplina, por así decirlo, sus propios movimientos de juego como si tuviesen fines. [...] Eso que se pone reglas a sí misma en la forma de un hacer que no está sujeto a fines es la razón (Gadamer, 2005: 67-68).

En virtud, entonces, de las reglas se crea un orden, mediante el cual el espacio lúdico y lo que ocurre dentro de él son demarcados; emerge así un espacio-tiempo diferente del de la existencia cotidiana.¹¹ En tanto para Gadamer jugar es siempre jugar a algo, todo juego plantea al jugador una tarea, pero el verdadero objetivo del juego no consiste tanto en el cumplimiento de las tareas particulares como en la ordenación de su mismo movimiento. Gadamer lo ejemplifica con el juego de pelota infantil, en el cual la verdadera tarea no es tirar la pelota sin perderla un cierto número de veces sino más bien el movimiento del juego; es decir, la configuración del espacio lúdico definido por el movimiento que sólo tiene como objetivo el puro movimiento.

Y esta “estructura ordenada del juego permite al jugador abandonarse a él y le libra del deber de la iniciativa, que es lo que constituye el verdadero esfuerzo de la existencia” (Gadamer, 1991: 148). Como señala Georgia Warnke (1987: 48), al entrar en el espacio lúdico los jugadores dejan a un lado sus propias

¹¹ En este punto Johan Huizinga (2004: 27) constituye un relevante precedente en el estudio del juego y de él Gadamer retoma parte de su análisis. “El juego, en su aspecto formal, es una acción libre ejecutada ‘como si’ y sentida como situada fuera de la vida corriente, pero que, a pesar de todo, puede absorber por completo al jugador, sin que haya en ella ningún interés material ni se obtenga en ella provecho alguno, que se ejecuta dentro de un determinado tiempo y un determinado espacio, que se desarrolla en un orden sometido a reglas y que da origen a asociaciones que propenden a rodearse de misterio o a disfrazarse para destacarse del mundo habitual”.

preocupaciones y deseos, y se entregan a los requerimientos y objetivos que impone el juego. Aunque cada acción y movimiento son prescriptos con antelación, ningún juego es jugado dos veces de la misma manera, y a pesar de ello sigue siendo el mismo, agrega Weinsheimer (1985: 104-105) siguiendo a Gadamer.

Si bien no hay juego sin reglas cabe destacar, entonces, la posibilidad de elección al interior del espacio lúdico, aunque la misma depende de la configuración y determinación de dicho espacio. No sólo se da un “querer jugar” por parte del jugador en el momento en que se decide jugar, sino que esta elección es constante, puesto que al estar jugando se elige hacer esto o aquello, lo que permite que el mismo juego pueda ser enteramente diferente cada vez que es jugado.

En vista del carácter especial que reviste el cumplimiento de tareas u objetivos dentro del juego, Gadamer definirá su modo de ser como auto-re-presentación (*Selbstdarstellung*),¹² la que tiene lugar a través de los jugadores, puesto que son ellos quienes, jugándolo, lo hacen ser. En tal sentido, afirma que: “el cumplimiento de una tarea la re-presenta” (Gadamer, 1991: 151). Ésta solamente se cumple al interior del juego mismo siendo re-presentada y no por referencia a objetivos exteriores.

“La auto-re-presentación del juego hace que el jugador logre al mismo tiempo la suya propia jugando a algo, esto es, re-presentándolo”, afirma Gadamer (1991: 151). Se trata, entonces, de una doble re-presentación ya que, por un lado, el jugador se re-presenta jugando, es decir, aparece como jugador adoptando las características requeridas por el juego, y por otro, el jugador re-presenta el juego al jugarlo.

En el juego humano siempre algo se re-presenta, emerge y se determina como algo, “aunque no sea nada conceptual, útil o intencional, sino la pura prescripción de la autonomía del movimiento” (Gadamer, 2005: 70). La auto-re-presentación, mediada por el jugador, se vincula con la alteridad que analiza Gadamer.¹³ En lo que sigue veremos cómo, conservando las características

¹² Es importante destacar que esta definición del juego como auto-re-presentación será la que le permitirá afirmar a la obra de arte, al ser y al lenguaje también como auto-re-presentación.

¹³ Cf. González Valerio 2005: 46. Esta alteridad que es explicada a partir del espectador es introducida por Gadamer, además de la del jugador que deviene “otro” cuando juega y del “jugar-con”.

del juego explicadas, Gadamer define el paso del juego hacia el juego del arte a partir de la introducción del espectador. Aquí, la representación dramática constituye el punto de partida para clarificar el carácter general del arte.

El juego del arte: transformación en una conformación y apertura al espectador

Tanto el juego del arte como el juego cultural se caracterizan por ser “re-presentación para un espectador”:

Aquí el juego ya no es el mero re-presentarse a sí mismo de un movimiento ordenado, ni es tampoco la simple re-presentación en la que se agota el juego infantil, sino que es ‘re-presentación para [...]’. Esta remisión propia de toda re-presentación obtiene aquí su cumplimiento y se vuelve constitutiva para el ser del arte (Gadamer, 1991: 152).

Como totalidad de sentido, el juego es un mundo cerrado en sí mismo, pero se trata también de un mundo abierto en tanto no hay juego sin espectador: “Sólo en él alcanza su pleno significado” (Gadamer, 1991: 153). Es en el espectador donde culmina y se cumple el modo de ser del juego como re-presentación; sólo en él el jugar de los actores cobra su sentido:

el que lo experimenta de manera más auténtica, y aquél para quien el juego se re-presenta verdaderamente conforme a su ‘intención’, no es el actor sino el espectador. Es en él donde el juego se eleva al mismo tiempo hasta su propia idealidad (Gadamer, 1991: 153)

En el juego escénico el espectador ocupa el lugar del jugador, y es él quien lleva al cumplimiento efectivo y total el re-presentarse del juego, pero

Respecto del “jugar-con”, afirma Gadamer (1991: 148-149) que, sin que sea necesario que haya otro jugador real, “siempre tiene que haber algún ‘otro’ que juegue con el jugador y que responda a la iniciativa del jugador con sus propias contrainiciativas”.

Incluso quien mira el juego de otro es algo más que un simple observador, es parte de él, participa: “Me parece, por lo tanto, otro momento importante el hecho de que el juego sea un hacer comunicativo también en el sentido de que no conoce propiamente la distancia entre el que juega y el que mira el juego” (Gadamer, 2005:69).

a pesar de la “primacía metodológica” del espectador esta prioridad se da respecto al actor-artista y no en relación al juego, puesto que éste interpela y envuelve al espectador en la totalidad de sentido que se revela con su participación.¹⁴ De este modo, Gadamer (1991: 153) buscará evitar la caída en un nuevo subjetivismo ya que la apertura forma parte del carácter cerrado del juego: “el espectador sólo realiza lo que el juego es como tal”.

Cuando el juego humano se convierte en el juego del arte, alcanzando su perfección, se transforma, dice el filósofo, en una conformación (*Gebilde*).¹⁵ Utiliza aquí la expresión “transformación en una conformación” para explicar que la obra, el juego, mantiene frente a los jugadores una completa autonomía puesto que ya no es el puro movimiento de vaivén sino algo formado y permanente. En el término “conformación”, para Gadamer (1996: 132) “va implícito el que el fenómeno haya dejado tras de sí, de un modo raro, el proceso de su surgimiento, o lo haya desterrado hacia lo indeterminado, para representarse totalmente plantada sobre sí misma, en su propio aspecto y aparecer”.

Según esta idea, lo que permanece y queda constante no es ya la subjetividad del que experimenta, como sucede en la estética kantiana, sino la misma obra de arte. En tal sentido, como señala Weinsheimer (1985: 103), la obra de arte no es algo que exista en la conciencia de un sujeto. En virtud de esta autonomía de la obra, el filósofo sostiene que ésta lleva su propio sentido, es una totalidad de sentido que en cada caso es actualizada, ejecutada, por aquel que experimenta el juego, mas sin depender exclusivamente ni del espectador ni de su creador.

Respecto de la transformación,

quiere decir que algo se convierte de golpe en otra cosa completamente distinta, y que esta segunda cosa en la que se ha convertido por su trans-

¹⁴ Cf. González Valerio, 2005: 49.

¹⁵ Como propone González Valerio (2005:51), *Gebilde* es traducido aquí, a diferencia de la edición castellana, como *conformación* en lugar de *construcción* (*Aufbau*), para distinguir entre la construcción de la obra que lleva a cabo el intérprete y el hecho de que ésta sea algo formado.

Respecto del término *Gebilde* es interesante, asimismo, la observación que introduce Weinsheimer (1985: 107) afirmando que en tal término resuena la reflexión de Gadamer sobre el concepto de formación (*Bildung*).

formación es su verdadero ser, frente al cual su ser anterior no era nada [...] Nuestro giro “transformación en una conformación” quiere decir que lo que había antes ya no está ahora. Pero también quiere decir que lo que hay ahora, lo que se re-presenta en el juego del arte, es lo permanentemente verdadero (Gadamer, 1991: 155).

Y lo que desaparece, según Gadamer, son los jugadores, quienes se abandonan al juego en el que éste accede a su re-presentación. De este modo, gana el juego su autonomía de toda subjetividad, en la medida en que “la identidad del que juega no se mantiene para nadie. Lo único que puede preguntarse es a qué ‘hace referencia’ lo que está ocurriendo” (Gadamer, 1991: 156). También el mundo de la cotidiana existencia desaparece en la transformación puesto que el mundo en el que se desarrolla el juego es una conformación que no se mide o valida con nada que esté fuera de él. En la ontología hermenéutica de Gadamer no hay una realidad dada, sino creada, interpretada y comprendida, y no hay, entonces, ningún parámetro de “realidad real” que implique que el juego del arte sea “ilusión”; desaparece, de esta manera, la diferencia entre la realidad y el arte como mera ilusión.¹⁶

La mimesis artística como acontecimiento ontológico

Frente a la abstracción de la conciencia estética, a Gadamer le interesa recuperar la vinculación de la obra con el mundo, relación que es pensada en términos ontológicos. En este punto resulta crucial su recuperación de la noción aristotélica de mimesis, entendida por Gadamer (1996: 93) como re-presentación: “El antiquísimo concepto de mimesis con el cual se quería decir re-presentación (*Darstellung*)”.

Si bien el Estagirita pone la vista en la tragedia, de modo soslayado y analogizante se ocupa de las artes plásticas, en particular de la pintura. En su caracterización, la mimesis, central en la crítica platónica a los poetas, “gana un significado positivo y fundamentador” (Gadamer, 1991: 93).¹⁷ Según Gadamer, para apoyar la afirmación de que el arte es mimesis, Aristóteles se

¹⁶ Cf. González Valerio, 2005: 57. Como se indicó antes, las reglas de un juego sólo tienen validez dentro del espacio lúdico; fuera de ese mundo cerrado, carecen de sentido.

¹⁷ Cf. Gadamer, 1996: 123 y Gadamer 1996: 126.

remite en primer lugar al hecho de que imitar es un impulso humano natural,¹⁸ que produce una alegría, también natural, en el hombre. Y esta “alegría por la imitación es la alegría por el reconocimiento”, aduce Gadamer (1996: 87). Esto último puede reconocerse en la alegría de los niños por el disfraz. En tal caso, que se reconozca al niño que se ha disfrazado, y no a quien está re-presentando con su disfraz es, siguiendo al filósofo griego, motivo de ofensa para el pequeño.¹⁹

Esto permite a Aristóteles afirmar que la pretensión de todo comportamiento y re-presentación mímica es reconocer lo que está re-presentado, pero esto no significa que su sentido estribe en que observemos el grado de semejanza o parecido con el original. Este re-conocer, agrega, no quiere decir volver a ver una cosa que ya se ha visto, sino reconocerlo como lo que ya se ha visto una vez,

cuando *re-conozco* a alguien o a algo, veo a lo *re-conocido* libre de la casualidad del momento actual, o de entonces. Forma parte del *re-conocer* el que se mire en lo visto lo permanente, lo esencial [...] Lo que se hace visible en la imitación es, precisamente, la esencia más propia de la cosa (Gadamer, 1996: 88, cursiva en el original).²⁰

Lo mímico establece una relación originaria entre la obra y el mundo, en la que no sucede tanto una imitación, sino más bien una transformación. En la medida en que el poeta relata las cosas como sucedieron o podrían haber sucedido, la obra es una reelaboración y transformación de lo que aparece en

¹⁸ Al respecto, Suñol (2007: 32-33) sostiene que el gran aporte de Aristóteles respecto de la mimesis “consiste en haber descubierto su carácter ingénito como habilidad predominantemente humana de aprendizaje mediante la identificación de semejanzas, y por ende de diferencias, a partir de la cual surgen como formas derivadas las artes miméticas”.

¹⁹ “La alegría por el disfraz, la alegría de re-presentar a otro distinto del que se es y la alegría del que reconoce lo re-presentado en el que re-presenta, muestran cuál es el sentido auténtico de la re-presentación imitativa: en modo alguno comparar y juzgar cuánto se aproxima la re-presentación a lo que se quiere re-presentar en ella” (Gadamer, 1996: 126).

²⁰ “Allí donde algo es *re-conocido*, se ha liberado de la singularidad y la casualidad de las circunstancias en las que fue encontrado. No es aquello de entonces, ni esto de ahora, sino lo mismo e idéntico. Comienza así a elevarse hasta su esencia permanente, y a desatarse de la casualidad del encuentro” (Gadamer, 1996: 127, cursiva en el original).

el mundo para hacerlo aparecer en su forma esencial, “purificada del encuentro casual”. Esto implica considerarla como posibilidad de comprensión del mundo a partir de una abstracción que tiende a la universalización al representar las cosas de un modo en que podrían ser, y no lo que es.²¹

En el re-conocimiento, sostiene Gadamer, no solamente se hace visible el universal, sino que además se re-conoce uno a sí mismo, lo que presupone la existencia de una tradición en la que todos puedan comprenderse y encontrarse a sí mismos:²²

Todo *re*-conocimiento es experiencia de un crecimiento de familiaridad; y todas nuestras experiencias del mundo son, en última instancia, formas con las cuales construimos nuestra familiaridad con ese mundo. El arte, en cualquier forma que sea –tal parece decir, con todo acierto, la doctrina aristotélica-, es un modo de *re*-conocimiento en el cual, con ese *re*-conocimiento, se hace más profundo el conocimiento de sí, y con ello, la familiaridad con el mundo (Gadamer, 1996: 89).

A partir del pensamiento de Aristóteles, Gadamer (1996: 92) concibe la mimesis como “categoría estética universal”.²³ Esto quiere decir que no es una categoría válida solamente para un determinado momento de la historia del arte o para ciertas artes, ni limita al arte a re-presentar la naturaleza, sino que es pensada como una categoría con un sentido ontológico y no histórico, que permite considerar además la pintura abstracta y la música como mimesis.

“El sentido de la mimesis consiste únicamente en hacer ser ahí a algo” (Gadamer, 1996: 126). No quiere decir, entonces, ni la representación que

²¹ Cf. González Valerio, 2010: 91. Aristóteles considerará a la poesía “más filosófica” que la historia, puesto que ésta, al describir las cosas de un modo en que podrían ser, tiene parte en la verdad del universal.

²² Según Gadamer (1996: 89), tal tradición vinculante era, para el pensamiento griego, el mito, contenido común de la representación artística: “Este reconocer del ‘ese eres tú’, que acontece en el espectáculo del teatro griego ante nuestros ojos, este conocerse en el *re*-conocerse, estaba sostenido sobre todo el mundo de la tradición religiosa de los griegos, sus dioses y las leyendas de sus héroes, porque su presente se derivaba de su pasado mítico-heroico”.

²³ En tanto “categoría estética universal”, la mimesis, aduce Gadamer (1996: 92), encierra en sí las categorías de expresión, imitación y signo.

un sujeto se hace de un objeto (la *Vorstellung* moderna), ni se trata de volver a presentar lo ya presentado, sino la emergencia o manifestación de lo que antes no era y que desde ese momento es, por y en el lenguaje.

Dirá Gadamer (1996: 93): “En la obra de arte acontece de modo paradigmático lo que todos hacemos al existir: construcción permanente del mundo”. En tal sentido, cuando la obra de arte re-presenta algo, lo hace emerger, lo hace ser. En esta acepción, como señala González Valerio (2010: 110), re-presentación / mimesis es creación; se relaciona así con *poiésis*, en tanto hacer aparecer algo es crearlo.

¿Qué es, entonces, lo que la obra de arte re-presenta o, lo que es lo mismo, de qué es mimesis?²⁴ En el juego del arte, la obra como auto-re-presentación y conformación, en primer lugar, se re-presenta a sí misma, puesto que ella hace emerger un mundo con un sentido propio, que sólo existe en y por la obra, mundo que se regula autónomamente a partir de reglas válidas sólo dentro de ese mundo cerrado.

En segundo lugar, entonces, la obra re-presenta un mundo. Para Gadamer (1991: 185), “el mundo que aparece en la re-presentación no está ahí como una copia al lado del mundo real, sino que es ésta misma en la acrecentada verdad de su ser”. Recupera así para la obra una autonomía y una verdad propia. Liberada de toda carga platónica, la obra de arte,

no admite ya ninguna comparación con la realidad, como si ésta fuera el patrón secreto para toda analogía o copia. Ha quedado elevada por encima de toda comparación de este género –y con ello también por encima del problema de si lo que ocurre en ella es o no real-, porque desde ella está hablando una verdad superior (Gadamer 1991: 156).

Esta “transformación hacia lo verdadero” que constituye el juego del arte posibilita a Gadamer no sólo no pensar la obra de arte como imitación de la realidad sino además replantear su estatuto ontológico reivindicando su verdad.²⁵ Desaparece la realidad, lo no transformado, y acontece así el mundo

²⁴ Cf. González Valerio, 2010: 103.

²⁵ Al respecto, Karczmarczyk (2007: 139) resalta la importancia que Gadamer atribuye a la experiencia del arte para una correcta interpretación del fenómeno de la experiencia de la verdad,

del arte como re-presentación en la que “emerge lo que es”, como “forma de ser autónoma y superior” en tanto es “superación de esta realidad en su verdad” (Gadamer 1991: 157).

Mas este mundo que la obra re-presenta lo vivimos como propio, reconociéndonos en ella. Es este el “sentido cognitivo” que para Gadamer existe en la mimesis, el cual es entendido como re-conocimiento. Sin embargo, no se trata de una confirmación de lo ya conocido, sino que “se conoce algo más de lo ya conocido” (Gadamer, 1991: 158). La obra mimetiza el mundo, lo transforma, lo hace aparecer de otro modo, de uno que sólo está en la obra. Es un “poner de relieve” aquello que en la cotidiana existencia se pasa de largo:

La relación mímica original que estamos considerando contiene, pues, no sólo el que lo re-presentado esté ahí, sino también que haya llegado al ahí de manera más auténtica. La imitación y la representación no son sólo repetir copiando, sino que son conocimiento de la esencia [...] verdadero ‘poner de relieve’ (Gadamer, 1991: 159).

La mimesis hace visible y hace aparecer, manifiesta la esencia más propia de la cosa. En tal sentido, enfatiza Gadamer (1991: 159): “el ser de la re-presentación es más que el ser del material re-presentado, el Aquiles de Homero es más que su modelo original”. Esto significa que lo re-presentado alcanza su verdadero ser, se conoce más, bajo una luz diferente. La obra de arte no es una copia del ser, sino que lo acrecienta.

La mimesis, afirma Gadamer, es “testimonio de orden”, ya que por medio de ella la obra construye y ordena el mundo; lo configura dándole sentidos. El arte establece nexos de sentido, pone de relieve, enfatiza, dota a la “realidad” de significaciones que previamente no tenía, hace surgir algo que antes no resultaba visible, que se ocultaba a la mirada rutinaria, convencional y lo extrae así del montón indiferenciado de las cosas:

Mientras una obra eleve aquello que re-presenta, o aquello como lo que se re-presenta, a una nueva conformación, a un nuevo y diminuto cosmos, a una nueva unidad de lo tensado en sí, de lo unido en sí, de lo

experiencia cuya elucidación busca extender los conceptos de conocimiento, verdad y realidad.

ordenado en sí, es arte; ya sea que lleguen a hablar en ella contenidos de nuestra formación, figuras de nuestro entorno más íntimo, ya sea que sólo se re-presente en ella la entera mudez –sin embargo, originariamente familiar- de las puras armonías pitagóricas de la forma y el sonido (Gadamer, 1996: 92).

En el reconocimiento, lo que ya conocíamos emerge bajo una nueva luz que lo saca del azar y la contingencia de las circunstancias; es decir, posibilita aprehender su esencia. “Se lo reconoce como algo”, dice Gadamer (1991: 158). Mas esa re-presentación nunca supone un descubrimiento total de la verdad: Gadamer (2002: 106) la concibe como un juego de ocultación y mostración que remite a la concepción heideggeriana de la pugna entre tierra y mundo: “Su verdad no consiste en un significado que está llanamente al descubierto, sino más bien en lo insondable y profundo de su sentido. Por esto, según su esencia, es una disputa entre mundo y tierra, entre el surgir y el quedar resguardada”.²⁶ La obra no puede ser aprehendida en su totalidad. En tanto cada actualización oculta sentidos al tiempo que devela otros, no podemos apropiarnos de su sentido total, comprendiéndolo y reconociéndolo. En la *Actualidad de lo bello*, afirma Gadamer (2005: 86-87) que en tal insoluble juego de contrarios, de mostración y ocultación, estriba el carácter simbólico del arte.

La obra es una conformación que “está ahí”; al estar ahí tiene el carácter de algo pasado y de alguna manera fijado, de modo tal que es traído a este presente a través de la re-presentación, es actualizado en este presente. “Comprender es siempre también aplicar” un sentido al presente. Si la obra ha de ser entendida adecuadamente, de acuerdo con las pretensiones que mantiene, ha de ser comprendida “en cada momento y en cada situación concreta de una manera nueva y distinta” (Gadamer, 1991: 380). La mediación en la actualidad hace hablar a la obra al tiempo que la interpretación se hace una, se fusiona con ella. Toda comprensión es de determinada tradición, la de lo que se quiere comprender, y se da en el marco de otra, no objetivable, la

²⁶ La verdad acontece en el lenguaje, en la obra de arte, porque ésta desoculta sentidos al tiempo que reserva otros. La obra de arte es lenguaje en un sentido ontológico porque ambos son desocultamiento del ser, porque el ser acaece en el lenguaje.

del intérprete.²⁷ Ambos horizontes se fusionan al momento de la actualización de la obra.

La tradición, que es lenguaje -esto es, condición de posibilidad de toda experiencia, apertura del mundo-, es lo que nos permite comprender la “cosa misma”, pero ella no es algo distinto de la tradición. Es un círculo, un proceso dialógico, en el que comprendemos la tradición desde la tradición; por ello, comprender es fusión horizontal. Y, una vez comprendida la obra, no habría una manera de distinguir entre lo que el intérprete pone y lo que ella dice por sí misma. Lo que queda es el sentido que emerge.

En realidad el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios. Parte de esta prueba es el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos procedemos. El horizonte del presente no se forma al margen del pasado. Ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. *Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos ‘horizontes para sí mismos’* (Gadamer, 1991: 376-377, cursiva en el original).²⁸

Concebida entonces desde su relación con el espectador, la mimesis implica que sólo en cuanto la obra es comprendida e interpretada por alguien, es. La obra como conformación que lleva dentro de sí una totalidad de sentido queda inserta en un diferir histórico, por el cual “sigue siendo siempre la misma obra, aunque emerja de un modo propio en cada encuentro” (Gadamer, 1996: 297), puesto que “le dice algo a cada uno, como si se lo dijera

²⁷ Gadamer (1991: 372) entiende por horizonte “el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto”.

El horizonte no es objetivable porque no es posible, reflexivamente, llegar a hacer conscientes todos los rasgos subjetivos que se ponen en juego cuando comprendemos. No se trata de un horizonte cerrado y creado de una vez y para siempre, “es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve” (Gadamer, 1991: 375).

²⁸ La fusión de horizontes se halla en relación con el concepto de “historia efectual” introducido por el filósofo para dar cuenta de que un fenómeno histórico o un texto incluye en su significado a sus efectos, ya que éstos no se distinguen del mismo, son su modo de existir.

expresamente a él, como algo presente y simultáneo” (Gadamer, 1996: 59).

La mediación por el receptor vía re-presentación y la simultaneidad con el presente aparecen así como condición de posibilidad del diálogo, de la interpretación y de la comprensión. El mundo que la obra presenta posibilita al espectador reconocerse en ella, al tiempo que éste asume su inscripción en la tradición. Al comprender la obra, el que la comprende se comprende a sí mismo, “en último extremo toda comprensión es un comprenderse” (Gadamer, 1991: 326).

La experiencia del arte no es “una mera recepción de algo. Más bien, es uno mismo el que es absorbido por él. Más que un obrar, se trata de un demorarse que aguarda y se hace cargo: que permite que la obra de arte emerja [...], y el interpelado está como en un diálogo con lo que ahí emerge” (Gadamer, 1996: 294-295). Se trata de un demorarse en el que el espectador no sólo construye y actualiza la obra sino que construye también su propio ser, experimentando su historicidad y su finitud, puesto que reconocer la situación, el horizonte, es reconocer los límites en los que se da cada presente. La intimidad con que nos afecta la experiencia del arte: “No es sólo el ‘ese eres tú’, que se descubre en un horror alegre y terrible. También nos dice: ‘¡Has de cambiar tu vida!’” (Gadamer, 1996: 62).

Consideraciones finales

El esfuerzo teórico de Gadamer está encaminado a devolver la primacía a la obra de arte, de forma que la conciencia estética, despojada de sus pretensiones constituyentes, deje de ser tal para convertirse en conciencia hermenéutica. Gadamer procura que el punto nodal de su estética, la que se encuentra íntimamente imbricada con su propuesta hermenéutica, no sea ni la subjetividad del creador ni la del receptor, sino la obra misma concebida como conformación, como totalidad de sentido transformadora del mundo y posibilidad de emergencia del ser. En tal sentido, su interés en la restauración de la dimensión cognitiva del arte depende, según él cree, de una nueva fundamentación de la estética, no subjetiva.

Precisamente, el concepto de arte como juego es introducido en *Verdad y método* como una manera de superar la subjetividad de la estética y, como contraconcepto de la categoría de sujeto, está diseñado para captar el sentido por el cual nuestra experiencia del arte es un acontecimiento que nos sucede

más allá de la conciencia estética.

Sin embargo, considerando la función cognitiva del arte en el auto-reconocimiento y la auto-comprensión del ser humano, en la medida en que es a través del arte como juego que “nos avistamos a nosotros mismos [...] cómo somos, cómo podríamos ser, lo que pasa con nosotros” (Gadamer, 1996: 136), más que superar la subjetividad Gadamer pareciera equilibrarla, ofreciendo una concepción que establece, para la obra de arte, un punto medio entre el subjetivismo y el objetivismo.

El sujeto no es entendido como agente y causa última de la determinación del sentido, puesto que el sentido rebasa la disposición subjetiva al acontecer, acaecer, pero es condición de posibilidad de su emergencia. De este modo, en el pensamiento gadameriano tiene lugar una reconfiguración de la idea de subjetividad delineada en la modernidad, que posibilita que ésta deje de ser una subjetividad abstracta, alienada en la forma de la conciencia estética, para convertirse en una subjetividad históricamente situada.

Bibliografía

- Gadamer, H.-G. (1960/1991). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (1960/1996). Estética y hermenéutica. En *Estética y hermenéutica* (pp. 55-62). Madrid: Tecnos.
- Gadamer, H.-G. (1960/2002). La verdad de la obra de arte. En *Los caminos de Heidegger* (pp. 95-108). Barcelona: Herder.
- Gadamer, H.-G. (1967/1996). Arte e imitación. En *Estética y hermenéutica* (pp. 81-96). Madrid: Tecnos.
- Gadamer, H.-G. (1972/1996). Poesía y mimesis. En *Estética y hermenéutica* (pp. 123-128). Madrid: Tecnos.
- Gadamer, H.-G. (1977/1992). Autopresentación. En *Verdad y método II* (pp. 375-402). Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (1977/1996). El juego del arte. En *Estética y hermenéutica* (pp. 129-138). Madrid: Tecnos.
- Gadamer, H.-G. (1977/2005). *La actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta*. Buenos Aires: Paidós.
- Gadamer, H.-G. (1992/1996). Palabra e imagen. En *Estética y hermenéutica* (pp. 279-307). Madrid: Tecnos.

- García Leal, J. (2004). Problemas de la representación: Gadamer y el arte contemporáneo. En J. Acero, J. Nicolás, J. Tapias, L. Sáez & J. Zúñiga (Eds.). *El legado de Gadamer* (pp. 87-128). Granada: Universidad de Granada.
- González Valerio, M. A. (2005). *El arte develado. Consideraciones estéticas sobre la hermenéutica de Gadamer*. México D.F.: Herder.
- González Valerio, M. A. (2010). *Un tratado de ficción. Ontología de la mimesis*. México D.F.: Herder.
- Huizinga, J. (1938/2004). *Homo Ludens*. Madrid: Alianza.
- Kant, I. (1790-1992). *Crítica de la facultad de juzgar*. Caracas: Monte Ávila.
- Karczmarczyk, P. (2007). *Gadamer: aplicación y comprensión*. La Plata: Edulp.
- Karczmarczyk, P. (2007). La subjetivización de la estética y el valor cognitivo del arte según Gadamer. *Revista Analogía Filosófica*, XXI(1), 127-173.
- Suñol, V. (2007). *Más allá del arte: mimesis en Aristóteles*. La Plata: Edulp.
- Warnke, G. (1987). *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*. Stanford: Stanford University Press.
- Weinsheimer, J. (1985). *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*. New Haven: Yale University Press.
- Zuñiga, J. (1995). *El diálogo como juego. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*. Granada: Universidad de Granada.

El yo sobre la línea de ficción: análisis de las concepciones de Sartre y Lacan

Luisina Bolla

A modo de introducción¹

Hacia fines de la década del '30, Jean-Paul Sartre y Jacques Lacan, desde diferentes marcos conceptuales y desde la especificidad implicada en sus respectivas disciplinas teóricas (filosofía / psicoanálisis), dirigen una serie de críticas al *ego cogito*. A partir de su formulación cartesiana, la noción de *ego* había recorrido y dominado la escena filosófica, manteniendo durante casi tres siglos ciertas características fundamentales: universalidad, apodicticidad, autoevidencia y, vinculado a aquellas, el estatus de punto de partida seguro para la ciencia y la filosofía. Hacia la primera mitad del siglo XX, sin embargo, este *ego* comienza a tornarse cada vez más difuso; se inicia así un proceso que alcanza su cénit en la década del '60, de la mano del estructuralismo. Es en el curso de este proceso, en los trazos iniciales de una línea oscilante que termina por volverse sentencia –“muerte del hombre”–, donde queremos resituar a Lacan y, lo que resulta más polémico, también a Sartre. Ambos cuestionan a un yo que ha dejado de ser sujeto y que ha devenido *objeto*; un yo que ha perdido su autoevidencia tradicional y que se ha vuelto no sólo dudoso sino fundamentalmente *ficticio*.

El propósito que orienta este trabajo supone entonces la puesta en diá-

¹ Este artículo fue presentado como trabajo final para el seminario “Subjetividad, poder y crítica. Perspectivas contemporáneas”, dictado en la UNLP por el Dr. Pedro Karczmarczyk, a quien le agradezco las sucesivas lecturas críticas que fueron dando forma a este trabajo y que me animaron a seguir desarrollando estos temas en la tesis de licenciatura.

logo de estos dos autores, a primera vista disímiles, tomando como punto de partida las objeciones a la idea tradicional de “yo” en sus escritos tempranos (en los que se vislumbra más claramente la crítica al cartesianismo). Esto nos posiciona, por un lado, frente a un joven Sartre que por esas épocas había escrito más sobre psicología fenomenológica que sobre filosofía; y por otro lado, frente al psicoanálisis, todavía más próximo a la fenomenología que al estructuralismo, del primer período de Lacan.² Tal elección, a su vez, nos permite realizar un breve análisis del panorama filosófico en las décadas previas a la famosa “muerte del sujeto” o “muerte del Hombre” (Canguilhem). Así, nos centraremos en el primer período de la producción filosófica de Sartre: fundamentalmente *La trascendencia del ego* (1936), pero también *Bosquejo de una teoría de las emociones* (1939) y *El ser y la nada* (1943). Respecto de los escritos de Lacan, analizaremos exclusivamente “Más allá del ‘principio de realidad’” (1936), “Acercas de la causalidad psíquica” (1946) y, fundamentalmente, “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” (1949).

En primer lugar, analizaremos los caminos recorridos por ambos autores; caminos diferentes que derivan, sin embargo, en una conclusión común que afirma al yo como ficción. “Ficción”, sin embargo, se dice de muchas maneras: por un lado, la ficción puede asemejarse a una suerte de “pantalla” o velo que obtura el acceso a la Realidad; pero también puede ser concebida como una “ficción necesaria”; es decir, como la representación necesariamente imaginaria de una realidad que permanece inasible.

Estas dos formulaciones de la idea de ficción –y, correlativamente, de la idea ficcional sobre la cual nos centraremos: el yo personal– se corresponden a su vez con dos interpretaciones diferentes del concepto de *ideología*;

² En estos escritos tempranos, Lacan aún se halla fuertemente influido por el pensamiento hegeliano, al cual accede a través de A. Kojève, marca distintiva de la recepción francesa de Hegel (y de la cual también es partícipe, por supuesto, Jean-Paul Sartre). Cfr. Borch-Jacobsen, 1995. Sin embargo, en el proceso de recepción de Hegel en Francia también juega un rol fundamental la figura de Jean Hyppolite. La lectura existencialista de Hyppolite en la “Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu” influye de manera directa en Sartre, pero también en Lacan, quien incluso invita a Hyppolite a dar una clase en su seminario en el Hospital Sainte-Anne durante el año académico 1953-54. Esta clase fue editada bajo el título de “Comentario hablado sobre la *Verneinung* de Freud, por Jean Hyppolite”. Cfr. también Lacan, “Introducción al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud”, en Lacan, 2010.

nos referimos a la lectura “clásica” u ortodoxa, es decir, a la interpretación canónica de la formulación marxista-engelsiana presente en *La ideología alemana*, y a su reformulación en la filosofía de Louis Althusser, fundamentalmente en “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”.

A la luz de esta distinción conceptual, analizaremos las concepciones del sujeto presentes en Sartre y Lacan, su común denuncia al carácter ficcional del yo, para finalmente caracterizar diferencialmente sus críticas, en tanto que suponen conceptos de ideología diferentes: en Sartre, encontramos en la base una tematización clásica; su idea del yo como ficción, en efecto, se inscribe en una genealogía que se remonta hasta David Hume, vía Husserl. En Lacan, en cambio, encontramos una concepción más rupturista, que siguiendo una línea saussuriana rechaza los supuestos filosóficos realistas (Milner, 2003: 30-31) y que es afín a la redefinición althusseriana de ideología.

II. Sartre: hacia una filosofía no-egológica

Desde sus primeros escritos, Sartre se muestra crítico con la tradición filosófica. Uno de los tantos nudos gordianos heredados del idealismo es el problema del solipsismo: el *ego cogito*, víctima del encierro solitario de la absoluta indubitabilidad, no logra inferir con la misma certeza la existencia del Otro. Sartre considera que la causa del solipsismo radica en un error tradicional, mantenido y alimentado por las filosofías posteriores (en particular, la fenomenología husserliana): el haber ubicado el yo al interior de la conciencia, como un habitante de ésta, en lugar de comprenderlo como un *objeto en el mundo*.

Para Sartre, demostrar que el *ego* no es la pura interioridad (y como tal, un hecho incomunicable) abre la posibilidad de refutar el solipsismo. En palabras de Simone de Beauvoir (refiriéndose a *La trascendencia del ego*): “Lo que más le importaba [a Sartre] era que esta teoría, y ella sola, a su entender, permitía escapar al solipsismo, lo psíquico, el Ego, existiendo para el prójimo y para mí de la misma manera objetiva” (Beauvoir, 1966: 200). Pero para ello era preciso reformular la manera en que el sujeto y el yo habían sido concebidos por las filosofías anteriores.

En *La trascendencia del ego*, Sartre propone una filosofía *no-egológica*, es decir, una filosofía que abandone la idea de “yo” como principio originario. Tal superación del yo había sido planteada por Husserl en las *Investigaciones lógicas*, vol. 2, aunque sólo en la primera edición [1901]: “He de confesar que

no logro encontrar de ninguna manera ese yo primitivo, centro necesario de referencia” (Husserl, 1985: 485). Es interesante notar brevemente cuáles eran las influencias teóricas de Husserl en aquel período temprano. Según indica Dermot Moran (2011), Husserl pasó dos años en Viena (1884-1886) estudiando con Franz Brentano; bajo su influencia leyó a los empiristas ingleses, considerados por Brentano como un antídoto a las especulaciones “místicas” del idealismo alemán (Moran, 2011: 69).³ Brentano era sumamente crítico con la filosofía de Kant, y comparaba la pobreza de sus observaciones psicológicas con los análisis descriptivos de Hume. Esta visión negativa del kantismo influye a Husserl en su primer período, en el que se aproxima al tratamiento humeano del yo como *bundle of perceptions*, lo que traducido en términos husserlianos correspondería a una idea del yo como mero “haz de actos intencionales”. En la primera edición de las *Investigaciones lógicas*, Husserl afirma explícitamente que considera innecesaria la postulación del yo como principio unificador. La conciencia, en efecto, se unifica a sí misma:

Los contenidos de la conciencia, como los contenidos en general, tienen sus modos legalmente determinados de unirse [...] sin que sea necesario además para ello un principio propio, el yo, sujeto de todos los contenidos y unificador de todos ellos una vez más. La función de semejante principio sería incomprensible aquí como en todas partes (Husserl, 1985: 481).

Sin embargo, Husserl abandona rápidamente esta posición de corte humeano. Sin detenernos más en esta cuestión, diremos que, hacia 1905, Husserl comienza a caracterizar su fenomenología en términos trascendentales, acercándose a Descartes y Kant, y aceptando la noción de “yo trascendental”. En 1912, Husserl afirmará: “En las *Investigaciones lógicas* defendí en la cuestión del yo puro un escepticismo que no pude mantener en el progreso de mis estudios” (Husserl, 1962: §57).⁴

Es este escepticismo el que Sartre retoma en 1936, definiendo el yo como un producto derivado de la conciencia reflexiva (conciencia de segundo gra-

³ De la psicología de Brentano, además, Husserl toma el concepto de “intencionalidad”.

⁴ En la segunda edición de las *Investigaciones* (1913), Husserl añade una nota aclarando su cambio de posición y su actual aceptación del Yo trascendental.

do). Para Sartre, la conciencia es *impersonal*. En un primer nivel –*pre-personal*, es decir, anterior al yo– se encuentra la conciencia de primer grado, irrefleja. Dado que ésta se define como conciencia *de* objetos, sólo puede conocerse como conciencia intencional. Se trata aquí de una conciencia que “toma conciencia de sí *en tanto es conciencia de un objeto trascendente*” (Sartre, 2003: 40), y por ello es no-posicional o *no-tética*.

Así, en un primer nivel la conciencia no se toma a sí misma por objeto, sino que se conoce –irreflexivamente– sólo en la medida en que es conciencia de objetos trascendentes. Sin embargo, como indica Sartre, “toda conciencia irrefleja, siendo conciencia no-tética de sí misma, deja un recuerdo no-tético que sí se puede consultar” (Sartre, 2003: 46). En efecto, la conciencia puede en un segundo momento volverse sobre sí misma a través del recuerdo. Se trata de la conciencia de segundo grado.

Es en este horizonte reflexivo donde surge el yo. En palabras de Sartre: “Puedo siempre efectuar cualquier rememoración en el modo personal, y entonces el Yo aparece de inmediato” (Sartre, 2003: 43). De este modo, a partir del recuerdo, cada una de mis conciencias se revela como provista de un yo. Retomando el ejemplo presentado por Sartre: “Cuando corro a coger el tranvía, cuando miro la hora, cuando me absorbo en la contemplación de un retrato, no hay Yo: hay conciencia *del tranvía que tengo que coger*, etc.” (Sartre, 2003: 48). Mientras estoy absorto en una lectura, hay conciencia *del libro, de los héroes de la novela*, pero el Yo no habita mi conciencia. Sin embargo, puedo evocar dicha lectura: es en ese momento cuando hace su aparición el ego.

Si analizamos el argumento sartreano, notamos que su fuerza procede del siguiente axioma: lo reflexivo nunca puede preceder a lo irreflexivo. Citamos a Sartre: “Lo irreflejo tiene prioridad ontológica sobre lo reflejo, porque de ningún modo necesita ser reflejado para existir, y porque la reflexión supone la intervención de una conciencia de segundo grado” (Sartre, 2003: 57). La prioridad del plano irreflexivo se mantiene a lo largo de toda la producción temprana de Sartre. En *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939), Sartre afirma: “Ciertamente, podemos reflexionar sobre nuestra acción. Pero la mayor parte de las veces una operación sobre el universo se lleva a cabo sin que el sujeto abandone el plano irreflexivo” (Sartre, 2003b: 73).⁵ El ejemplo ele-

⁵ La traducción es nuestra.

gido en esta obra es el acto de escribir: cuando escribo, afirma Sartre, no tengo conciencia de escribir (conciencia de segundo grado / reflexiva) sino que estoy perdido en las palabras, en la escritura misma. En este plano irreflexivo, tampoco hay sitio para el yo, de modo que en lugar de comprender las palabras como *escritas por mí*, “aprehendo intuitivamente las palabras en tanto que poseen esta cualidad estructural de surgir *ex nihilo*” (Sartre, 2003b: 73-74).

Todavía en 1943, en el horizonte de reflexiones más amplio de *L'être et le néant*, Sartre reformulará estas ideas tempranas, manteniendo sin embargo los mismos supuestos. La primacía del plano irreflexivo será tematizada nuevamente, ya no sólo en el marco de una crítica negativa del *cogito* cartesiano, sino proponiendo una ampliación (también crítica) del mismo: nos referimos al *cogito prerreflexivo*.⁶

Así, la reflexión no tiene primacía de ninguna especie sobre la conciencia refleja [*réfléchie*]: ésta no es revelada a sí misma por aquella. Al contrario, la conciencia no-reflexiva hace posible la reflexión: hay un *cogito* prerreflexivo que es la condición del *cogito* cartesiano (Sartre, 2008: 21).

En síntesis, todas estas obras sartreanas apuntan a una conclusión común: el yo no puede ser comprendido como principio originario, dado que sólo surge como resultado de una reflexión; es decir, de una conciencia de segundo grado. La conciencia irreflexiva debe ser restituida como la única protagonista de una filosofía fenomenológica consistente, dado que la primacía no puede extenderse desde el yo por sobre la conciencia.

De este modo, el Ego es reducido por Sartre al rango de *objeto trascendente*, con un estatus similar al de los demás objetos del mundo. Correlativamente, el yo pierde también su absoluta apodicticidad. Para Sartre, en tanto que totalidad trascendente, el *ego* participa del carácter dudoso que afecta a toda trascendencia mundana. En 1936, Sartre considera que esta reformulación permite evitar el escollo del solipsismo: al convertir al ego en un objeto trascendente, éste se vuelve susceptible de dos tipos de intuición: una captación intuitiva, por parte de la conciencia de la cual es producto ese ego, y

⁶ Por cuestiones de extensión, no exponemos aquí los argumentos sartreanos, planteados por Sartre en el mismo inicio de *L'être et le néant*. Véase Sartre, 1971: 16-23.

otra captación intuitiva por parte de otras conciencias. “Si es así, no queda ya nada de ‘impenetrable’ en Pedro, a no ser su conciencia misma” (Sartre, 2003: 101).

La inversión ideológica

Los hombres se han forjado hasta ahora ideas falsas acerca de sí mismos, acerca de lo que son o lo que deben ser [...] Los engendros de su cabeza los dominaron. Ellos, los creadores, se doblegaron ante sus criaturas. Liberémoslos de las quimeras, de las ideas, de los dogmas, de los seres fantásticos bajo cuyo yugo languidecen. Rebelémonos contra esa tiranía de las ideas.

La ideología alemana, Marx y Engels.

Continuando el análisis, en *La trascendencia del ego* Sartre se pregunta por la causa del error en las filosofías tradicionales; es decir, por la génesis del concepto de *ego* como fuente de la conciencia y por su supuesta prioridad ontológica. Su respuesta resulta confusa, ya que se despliega en dos niveles de análisis diferentes: por un lado, identificando una confusión teórica en el plano de la filosofía; pero también, por otro lado, señalando cierta tendencia antropológica.

[...] La parte constructiva del escrito [*LTE*] afronta entonces el enrevesado problema de cómo llega a aparecer este personaje que es el yo, al que nadie había invitado, y de cómo termina él por arrogarse, en la conciencia natural de los hombres y en los análisis teóricos, un protagonismo que en absoluto le corresponde (Serrano de Haro, 2003: 14-15).

Analizaremos ambos niveles, distinguiendo dos dimensiones (aparentemente interrelacionadas): el error de los análisis teóricos, y el otro error, aquel presente –según Serrano de Haro (2003)– “en la conciencia natural de los hombres”.

La dimensión teórica del error

En primer lugar, Sartre identifica un error en las formulaciones de los

filósofos anteriores (paradigmáticamente, el segundo Husserl); se trata del denominado “kantismo de hecho”. Éste consiste en *realizar* las condiciones de posibilidad establecidas por Kant. Según Sartre, la máxima kantiana “El *Yo pienso* debe poder acompañar todas mis representaciones”⁷ es legítima como posibilidad; en efecto, para Sartre toda vivencia intencional prerreflexiva puede posteriormente recordarse, y en este modo reflexivo es posible identificar un Yo. Pero, pese a ser legítima como posibilidad, no por ello puede afirmarse la máxima de manera efectiva, siendo ese el error en el que incurrirían los filósofos post-kantianos.

Respecto de este punto cabe plantear ciertos interrogantes.⁸ Sartre afirma que el *Yo pienso* es legítimo como posibilidad, alegando estar siguiendo el “verdadero” camino trazado por Kant, *la vía del derecho y no del hecho*. Pero la manera en que Sartre entiende este derecho o posibilidad ¿lo acerca de algún modo a Kant o más bien parece distanciarlo? En la *Crítica de la razón pura*, y a diferencia de lo que ocurre en el modelo husserliano –donde el yo es el resultado mediato del *proceso* reductivo–, la apercepción egológica es *inmediata*: la autoconciencia trascendental está implicada necesariamente en toda conciencia posible, ya no como una posibilidad entre otras, sino como la *condición de posibilidad*: la autoconciencia funciona como el fundamento mismo de la conciencia. En el sistema kantiano, el yo de la apercepción trascendental –distinto, por supuesto, del yo empírico– dista mucho de ser un concepto secundario o una posibilidad arbitraria, que haría su aparición sólo al rememorar actos pasados.

De este modo, si bien Sartre se presenta como una suerte de “defensor” de Kant ante las tergiversaciones operadas por los filósofos posteriores, no resultaría adecuado obliterar el hecho de que la lectura que Sartre realiza de Kant parece ser más fiel a las ideas sartreanas que a las del propio Kant. Decir con Kant: “el yo debe poder acompañar mis representaciones” no es sólo afirmar al yo como una posibilidad entre otras –como sostiene Sartre–, sino, por el contrario, afirmarlo como la condición de posibilidad necesaria de las

⁷ “Principio de la unidad analítica de la apercepción”. Aparece así formulado por Kant en *KrV*, B131.

⁸ Agradezco a Pedro Karczmarczyk por introducir la sospecha y haberme hecho ver este punto.

representaciones: “[...] todo múltiple de la intuición tiene una referencia necesaria al *Yo pienso* en el mismo sujeto en el que ese múltiple se encuentra” (Kant, 2009: B132).

Entendemos que el *quid* de esta diferencia se juega en torno al concepto axial de *representación*, que, como señala Alberto Rosales (2009), hace su entrada en la escena filosófica a partir de las *Regulae ad directionem ingenii* de Descartes: “A consecuencia del giro moderno los conceptos metafísicos fundamentales del ente se transforman en representaciones del sujeto” (p. 39). En sentido estricto, una representación es una presentación duplicada. En este esquema, el sujeto deviene fundamental en la medida en que sin su concurso la representación es meramente otra presentación, una presencia efectiva distinta y no una *representación*. En el sistema kantiano toda representación refiere a un sujeto autoconsciente; es decir, remite a un sujeto que piense las representaciones como suyas: *Yo (las) pienso*; esto es necesario, porque si no se daría el contrasentido de que habría representaciones sin nadie que se las represente.

Sartre, en cambio, se aleja en este punto del paradigma representacionista para asumir, como él dice, una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la *intencionalidad*. La intencionalidad permite restituir a los objetos al mundo, sacándolos fuera de la conciencia. Si la conciencia se dirige al objeto en cuanto tal, entonces el ser de este objeto, del objeto ante la conciencia, no depende de la duplicación de su presencia. Notemos que ya Husserl señalaba que la representación debía ceder paso a la *percepción* como forma arquetípica de conocimiento:

Entre *percepción*, de una parte, y *representación simbólica por medio de una imagen o simbólica por medio de un signo*, de otra parte, hay una infranqueable diferencia esencial. En estas formas de representación intuimos algo con la conciencia de que es imagen o signo indicador de otra cosa [...] En la percepción no se puede hablar de nada semejante [...] no se tiene, pues, conciencia de nada de lo cual pudiera funcionar lo intuido como “signo” o “imagen”. Y justo por esto se dice que está intuido inmediatamente “ello mismo” (Husserl, 1962: §43).⁹

⁹ En cursivas en el original. De aquí en adelante, salvo aclaración contraria, las cursivas están en el original.

Sin extendernos sobre esta cuestión, nos interesa sólo señalar que esta crítica husserliana al representacionismo influye en la filosofía sartreana¹⁰ y marca tensiones entre tendencias representacionistas / antirrepresentacionistas que, en sus obras de juventud, todavía son bastante visible (nos referimos, sobre todo, a las ambivalencias presentes en *Lo imaginario*, donde Sartre critica la asimilación de la conciencia-imaginante bajo el paradigma representativo).

La dimensión antropológica del error

Sin embargo, ante el gran interrogante que desata la aparición del yo, Sartre también da una respuesta de tipo existencial. Así, el surgimiento de la idea de yo no se reduce a una mera confusión teórica, sino que se presentaría como un error propio de todo ser humano. En este nivel, la causa de la génesis del yo sería, además, una tendencia antropológica. Según Sartre, el yo cumple una función práctica: ocultar a la conciencia su propia espontaneidad. La conciencia, en efecto, es concebida por Sartre como una continua creación *ex nihilo*, como una sucesión constante de vivencias que resulta “angustiante” para cualquier hombre. Como señala Sartre, no podemos dominar la conciencia, así como tampoco podemos “quererla” (hecho que se revela, por ejemplo, en el “*quiero dormirme*” o “*no quiero pensar en esto*”).

El yo no tiene, de este modo, ningún poder sobre la conciencia. Esta impotencia, sin embargo, resulta intolerable para el ser humano; es preciso, entonces, enmascarar el hecho de que la conciencia, por su absoluta espontaneidad, excede incluso la propia libertad. En este sentido antropológico, el ego asume una función esencial: presentar una unidad *ideal* e ilusoria, que dada la absoluta espontaneidad de la conciencia, jamás podría ser *real*.¹¹ En

¹⁰ Cuenta Beauvoir que fue precisamente esta posibilidad de “volver a las cosas mismas” (*Zu den Sachen selbst*) lo que despertó el interés de Sartre por la filosofía de Husserl, en una charla de café con Raymond Aron: “Pasamos juntos una noche en el *Bec de gaz*, en la calle Montparnasse; pedimos la especialidad de la casa: cocteles de damasco. Aron señaló su vaso: ‘Ves, compañerito, si eres fenomenólogo, puedes hablar de este coctel y ya es filosofía’: Sartre palideció de emoción, o casi; era exactamente lo que deseaba desde hacía años: hablar de las cosas tal como las tocaba y que eso fuera filosofía”. En Beauvoir, 1966: 149.

¹¹ Notemos que, en este sentido, el ego es análogo a la idea de “*Mundo*”, comprendido como la totalidad sintética infinita de todas las cosas: “El Ego es a los objetos psíquicos lo que el Mundo es a las cosas”. Sartre, 2003: 78.

El ser y la nada, Sartre mantiene una posición similar: “El sí mismo es, si se quiere, la razón del movimiento infinito mediante el cual el reflejo envía a lo reflejante y este último al reflejo; por definición es un ideal, un límite” (Naishtat, 2007: 107).

La forma de la inversión

En ambos casos –es decir, tanto en el plano conceptual como en el confuso nivel existencial–, el mecanismo a través del cual el yo logra autoerigirse como “real” opera siguiendo una lógica que podríamos caracterizar como “inversión ideológica”. Notemos en primer lugar que la idea de yo se presenta como independiente de la actividad humana que la ha producido, al igual que las representaciones religiosas denunciadas por Feuerbach. Como indica Lenk (1971), Marx y Engels descubren que en la metafísica alemana opera un mecanismo similar al de la alienación religiosa. Citamos:

También aquí operan construcciones mentales que, no obstante ser productos de la actividad humana, aparecen como fuerzas trascendentes a la historia. Complejos ideológicos de conceptos se petrifican así como potencias todopoderosas a las que están sometidos los individuos (p. 24).

Inscribiéndose en esta línea crítica, Sartre visibiliza el modo en que un concepto central del idealismo alemán, el yo (*Ich*), producto de la actividad de la conciencia, acaba por someter a los individuos. En efecto, según Sartre (2003: 106): “Todo sucede, pues, como si la conciencia constituyera al Ego como una falsa representación de sí misma; como si la conciencia se hipnotizara con este Ego que ella ha constituido, se absorbiera en él”.

En *La ideología alemana*, Marx y Engels identifican como causa de estas inversiones teóricas un hecho material: la inflexión histórica producida por la división del trabajo. Con la separación entre trabajo físico e intelectual, comienza para Marx / Engels un proceso de enajenación, en el que las relaciones entre los hombres aparecen invertidas. En la medida en que el trabajo intelectual se emancipa de la vida, de las condiciones reales de existencia, la teoría encuentra el camino libre para crear un dominio propio: surgen así los conceptos petrificados, los complejos ideológicos, los cuales terminarán por presentarse como lo “real”, cuando no son más que efectos de superficie. Así,

en el análisis de Marx y Engels, la inversión teórica conceptual operada por las diferentes filosofías tiene como causa una inversión *material*.

La siguiente cita de *La ideología alemana* permite dar cuenta de este movimiento de separación entre teoría y praxis, cuyo correlato en el plano conceptual es la separación sujeto / mundo:

Desde este instante, *puede* ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa *realmente* algo sin representar algo real; desde este instante, se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría “pura” (Marx y Engels, 1968: 32).

La idea de Yo trascendental, en este sentido, se presenta como paradigma de este “algo más” imaginado por la conciencia, que representa *realmente* algo –en Sartre, una unidad *ideal* de estados– sin representar nada real –en efecto, no deja de ser un epifenómeno–.

El hecho de que Sartre dedique un ensayo a refutar la idea de Yo aparece ante todo ligado a las consecuencias materiales de esta inversión ideológica. Por un lado, como ya indicamos, la idea de yo trae aparejada el escollo del solipsismo, cuyas consecuencias políticas son evidentes. Notemos que de este modo Sartre critica el punto de partida del idealismo, el atomismo individual del *Yo pienso*.¹² Pero el ego del *cogito* no sólo está aislado de los otros egos: un abismo lo separa también del mundo.

Según Sartre, otra implicancia política de la hipótesis idealista es la separación radical entre el hombre y el Mundo: un yo escindido del mundo puede, en el mejor de los casos, dedicarse a interpretar este mundo desde fuera, pero difícilmente pueda cambiarlo. En la medida en que el “Yo” es autoerigido

¹² Sin embargo, en *El ser y la nada* Sartre admitirá que en 1936 no logró refutar cabalmente el solipsismo: “Me había parecido antes poder evitar el solipsismo negando a Husserl la existencia de su “Ego” trascendental. Suponía entonces que ya no quedaba nada en mi conciencia que fuera privilegiado con respecto al prójimo, ya que la había vaciado de su sujeto. Pero [...] su abandono no hace avanzar ni un paso la cuestión de la existencia del prójimo [...]; y, por consiguiente, la única manera de evitar el solipsismo sería, también esta vez, probar que mi conciencia trascendental, en su ser mismo, es afectada por la existencia extramundana de otras conciencias del mismo tipo” (Sartre, 2008: 331-332).

como principio originario, éste aparece allende al mundo, fuera de él: “El Ego es un objeto que no aparece más que a la reflexión y que, por ello, está radicalmente cercenado del Mundo” (Sartre, 2003: 86). Habiendo surgido como consecuencia directa de la escisión entre conciencia y mundo, el yo no es más que un producto estéril de aquella teoría “pura”; una hipótesis *inutile et néfaste* (Sartre, 1971: 291) cuya función consiste en legitimar una supuesta distancia entre la conciencia y la realidad. Para Sartre, abolir la hipótesis del Yo trascendental permite refutar el idealismo, restituyendo a la conciencia en su relación fundamental con el mundo y poniendo fin a la enajenación del sujeto en el Yo, de la cual las filosofías tradicionales habían sido cómplices.

Es por eso que, hacia el final del ensayo, Sartre se defiende de las acusaciones de ciertos “teóricos de extrema izquierda”, que consideran la fenomenología como una variante de idealismo “que ahoga la realidad en el oleaje de las ideas” (Sartre, 2003: 109). Contra tales imputaciones, Sartre afirma un compromiso realista, sosteniendo que el abandono de la idea de Yo es la clave para pensar una fenomenología materialista: “Desgraciadamente, mientras el Yo siga siendo una estructura de la conciencia absoluta, podrá seguirse reprochando a la fenomenología que es una “doctrina-refugio”; que aún saca una parcela del hombre fuera del mundo” (p. 110).

El enfoque fenomenológico-materialista rechaza tal Yo y reubica a éste en el mundo, siendo ambos co-originarios; rechaza así no sólo el idealismo, sino también la hipótesis del “materialismo metafísico” (según la cual el mundo precedería al sujeto). Sartre concluye el ensayo insistiendo en el alcance práctico de sus tesis. Sin embargo, tales implicancias políticas no son desarrolladas por Sartre en *La trascendencia del ego*, sino que serán retomadas posteriormente y, como indica Beauvoir (1966: 200), “manifiestan la continuidad de las preocupaciones de Sartre”. Citamos las palabras con que finaliza *La trascendencia del ego*:

Siempre me ha parecido que una hipótesis de trabajo tan fecunda como el materialismo histórico de ninguna manera exigía como fundamento el absurdo que es el materialismo metafísico. No es necesario, en efecto, que *el objeto* preceda *al sujeto*, para que los pseudovalores espirituales se desvanezcan y para que la moral vuelva a hallar sus bases en la realidad. Basta con que el *yo* sea contemporáneo del Mundo [...] para que

el yo [...] extraiga del mundo todo su contenido. No hace falta más para fundar filosóficamente una moral y una política absolutamente positivas (Sartre, 2003: 111).

III. Lacan

El ensayo de Sartre sobre ‘La trascendencia del Ego’, publicado en 1936 en las *Recherches philosophiques*, es probablemente [*vraisemblablement*] la ‘fuente’ inmediata de la lectura del *cogito* de Lacan [...] la fuente de los desarrollos posteriores de Lacan sobre el yo [*moi*] como ‘objeto’ imaginario e ilusorio [...] *Lacan. Le maître absolu*, Michel Borch-Jacobsen¹³

En 1949, Lacan inicia su conferencia “El estadio del espejo como formador de la función del yo [*je*] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” con una intención explícita: analizar la “función del yo en la experiencia que de él nos da el psicoanálisis. Experiencia de la que hay que decir que nos opone a toda filosofía derivada directamente del *cogito*” (Lacan, 2010b: 99); es decir, a toda filosofía que parta del “yo” como toma de conciencia. Esta suerte de declaración de principios es interpretada en general como una separación respecto de la filosofía de Sartre. Por ejemplo, Bertrand Ogilvie (2000: 97) apunta, a propósito de la frase citada anteriormente: “Este comentario tiene en mira la filosofía de Sartre, apresada entre los límites de la ‘ilusión de autonomía’ alimentada por el yo con respecto a la conciencia...”. Sin embargo, si bien Lacan busca distanciarse del psicoanálisis existencial presentado en *El ser y la nada* (véase Lacan, 2010b: 104), mostramos anteriormente que también Sartre critica al *cogito* y al *ego* fundante de la tradición filosófica. Como señala Fredric Jameson (1995: 10): “[...] otro Sartre –el de *La trascendencia del ego*– fue un importante antecesor en, precisamente, esa lucha contra la psicología del ego, que libraron sistemáticamente Lacan y su grupo”.

Dicha lucha contra la psicología del ego, sin embargo, lleva a Lacan a explicar la génesis del Yo psicológico de manera muy diferente a la ensayada

¹³ La traducción es nuestra.

por Sartre. Lacan se vale de una serie de conceptos clave, desarrollados a partir de nociones freudianas: *imagen*, *identificación*, *transitivismo*. Analizaremos dichos conceptos tomando como punto de partida el escrito sobre “El estadio del espejo [...]”, en el que Lacan formula una serie de tesis fundamentales sobre el surgimiento del Yo, para luego mostrar las consecuencias más generales de su particular concepción del sujeto.

El estadio del espejo

Lacan se refiere a la fase del espejo por primera vez en una comunicación presentada en el Congreso de Marienbad en 1936, de la cual no queda más que el nombre: “The looking glass phase” (véase Ogilvie, 2000: 93).¹⁴ Varios años más tarde, en 1949, Lacan presenta en el XVI Congreso Internacional de Psiquiatría de Zurich una exposición titulada “El estadio del espejo como formador de la función del yo [*je*] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, que es la fuente a partir de la cual analizaremos las tesis sobre la identificación durante la fase del espejo. Para ello, también remitiremos a un escrito anterior de Lacan, “Acerca de la causalidad psíquica”, de 1946. En éste, Lacan se refiere al propósito de la exposición ágrafa de Marienbad:

Mi finalidad consiste en poner de manifiesto la conexión de cierto número de relaciones imaginarias fundamentales en un comportamiento ejemplar de determinada fase del desarrollo. Ese comportamiento no es otro que el que tiene el niño ante su imagen en el espejo desde los seis meses de edad [...] (Lacan, 2010c: 182).

Así, el objetivo de Lacan es analizar ciertas “relaciones imaginarias fundamentales” que el *infans* asume en la fase del espejo, con el fin de mostrar los efectos psíquicos de tales relaciones imaginarias. Se trata, fundamental-

¹⁴ El propio Lacan reconoce: “No entregué mis papeles a la secretaria encargada de los informes del Congreso” (Lacan, 2010c: 182). Hay que recordar, sin embargo, que el descubrimiento del estadio del espejo no es original de Lacan, sino que ya había sido estudiado por el psicoanalista francés Henri Wallon, entre otros. Como relata mordazmente Althusser (2014): “Un detalle divertido, [Wallon] es el primero que insistió en la importancia fundamental del estadio del espejo, lo que Lacan, no quisiera decir que nunca se lo perdonó, pero en todo caso siempre se las arregló como para pasarlo por alto”. (p.40) Sobre la relación Lacan-Wallon, véase también Ogilvie, 2000: 96-97.

mente, del surgimiento o la *formación* del Yo.

En primer lugar, notemos que en la fase del espejo se expresa la distancia entre el lenguaje humano y la comunicación animal.¹⁵ Como indica Masotta (1999), las experiencias realizadas con chimpancés en el estadio del espejo enseñan que el animal no logra acceder al campo de la duplicación del espacio real. El chimpancé, si bien reconoce rápidamente la imagen, sólo se interesa por la misma para ver qué hay detrás: le preocupa saber si la figura en el espejo es un enemigo, un potencial agresor, y se desinteresa de la imagen en tanto comprende que tiene control sobre ella (Lacan, 2010b: 99). El *infans*, en cambio, “puede elevarse a la captación de la imagen como imagen [...] Constituye el espacio virtual como virtual” (Masotta, 1999: 100). El *infans* puesto frente al espejo accede al orden imaginario mediante un desdoblamiento del espacio, y es a partir de tal acceso que no sólo reconoce su imagen (hecho verificado de manera más rápida por los chimpancés) sino que además se fascina con ella, la asume jubilosamente, gesticulando y dando muestras de alegría y satisfacción:

Lo que he llamado asunción triunfante de la imagen con la mímica jubilosa que la acompaña y la complacencia lúdica en el control de la identificación especular, después del señalamiento experimental más breve de la inexistencia de la imagen tras el espejo [...] me parecieron manifestar uno de los hechos de captación identificatoria por la *imago* que yo quería captar (Lacan, 2010c: 182).

En efecto, tal como indica Lacan en la cita anterior, la importancia fundamental del estadio del espejo reside en que vuelve visibles los efectos psíquicos de la *imago*, en relación con un fenómeno central para el psicoanálisis: la identificación. En el estadio del espejo, la identificación del *infans* con su reflejo le permite obtener una imagen del cuerpo propio; en la imagen especular, su cuerpo es captado por primera vez como unidad coherente, como *Gestalt* unificada.

¹⁵ Cfr. “El seminario sobre ‘La carta robada’”: la alusión de Lacan a la tesis benvenistiana sobre la diferencia entre lenguaje humano y comunicación animal, en el marco de la discusión sobre el supuesto “lenguaje de las abejas” de Karl von Frisch (Lacan, 2010: 30-31).

Es esta identificación “la matriz simbólica en la que el yo [*je*] se precipita en una forma primordial” (Lacan, 2010b: 100), matriz sobre la cual posteriormente se erigirán las construcciones secundarias del yo, ya atravesadas por la identificación con el otro y por la capacidad de asumirse como sujeto de enunciación (es decir, signadas por el reconocimiento y por el lenguaje). Citamos a Lacan (2010b): “El punto importante es que esta forma sitúa la instancia del yo, aún desde antes de su determinación social, en una línea de ficción, irreductible para siempre por el individuo solo; o más bien, que sólo asintóticamente tocará el devenir del sujeto [...]” (p. 100).

La identificación con la imagen, en efecto, permite al niño asumir como propia una unidad *ficticia*, que sólo le es dada como mera forma (*Gestalt*) en el espejo. El yo reflejado en el espejo muestra una imagen “coagulada” del cuerpo propio, una forma ideal fija y estable, que aparece como contrapartida de la vivencia corporal efectivamente experimentada por el *infans*. Así, esta primera matriz del sujeto, el yo [*moi*] como construcción imaginaria, se constituye como tal en la medida en que el *infans* se percibe como unidad estable en el espejo, difiriendo dicha unidad, por su parte, de la experiencia fragmentaria, de la “turbulencia de movimientos con que se experimenta a sí mismo” (Lacan, 2010b: 101). Esta ambivalencia –la serie de correlaciones interior / exterior, unidad / atomización, etc.– marca para Lacan el destino del sujeto, simbolizando tanto la *permanencia* mental del yo como su necesaria *alienación*; destino al que Lacan alude metafóricamente, como la unión del yo con *la estatua en que el hombre se proyecta* (véase Lacan, 2010b: 101). La elección de esta figura no es azarosa: el carácter estático de la estatua, unidad ya dada cuya densidad material se revela homogénea e impenetrable, funciona como *análogon* de la imagen construida sobre la superficie del espejo, con la cual el *infans*, a la manera de Pigmalión, se identifica o, mejor dicho, en la cual se *proyecta*.

En efecto, la función de la identificación en el estadio del espejo es anticipadora: permite al niño proyectarse, es decir, adelantarse al desarrollo real de su organismo, signado por la incapacidad motriz. Según el propio Lacan, habría en esta anticipación incluso cierta necesidad biológica, tal como reconoce en 1946: “En verdad, he llevado un poco más lejos mi concepción del sentido existencial del fenómeno [del espejo], comprendiéndolo en su relación con lo que he denominado *prematuration del nacimiento* en el hom-

bre [...]” (Lacan, 2010c: 183). En efecto, Lacan quiere mostrar que el poder de la identificación es tal, que incluso produce efectos necesarios para el desarrollo del organismo.¹⁶ Lacan llama “prematuración” o fetalización a la dependencia prolongada del niño humano con respecto al resto de las especies animales, en las cuales la cría se independiza rápidamente de la madre. A través de la identificación en el espejo, la relación de dependencia con la madre queda enmascarada, construyéndose un yo ficticio y autónomo. Para Lacan, este hecho prueba que la formación del *yo* no obedece a las leyes del “principio de realidad” freudiano, sino que se caracteriza por la “*función de desconocimiento*”.

Se puede entrever la implicancia general de estas nociones remitiendo a la conferencia ya mencionada, “Acerca de la causalidad psíquica”. En esta exposición, y en el marco de una crítica a la noción clásica de “locura” (psicológica y filosófica), Lacan cuestiona la metapsicología realista, según la cual la locura es comprendida como un “error” del sujeto. Fundamentalmente, nos interesa mostrar el modo en que Lacan abandona la noción clásica de error en favor de la noción de “desconocimiento”, concepto clave para comprender el proceso de identificación del sujeto, que comienza con su reconocimiento en el espejo.

La locura y la estructura general del desconocimiento

La definición moderna de la locura remonta sus orígenes teóricos al siglo XV, y aparece formulada quizás por primera vez en la filosofía de Descartes. Lacan comienza su conferencia “Acerca de la causalidad psíquica” citando un pasaje de las *Meditaciones metafísicas*:

¿Y cómo podría negar yo que estas manos y este cuerpo son míos sino acaso comparándome con algunos insensatos cuyo cerebro ha sido de tal modo alterado y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que constantemente aseguran ser reyes, cuando son pobrÍsimos, y que van vestidos de oro y púrpura, cuando están completamente desnudos, o que se imagi-

¹⁶ Para probar esto, Lacan se basa en hechos verificados por la biología, tales como la ovulación de las palomas ante la visión del congénere. Para más argumentos biologicistas, véase Lacan, 2010c: 186-188.

nan ser cántaros o tener un cuerpo de vidrio? Son, ¡por supuesto!, locos, y yo no sería menos extravagante si me guiase por sus ejemplos (Lacan, 2010c: 162).

En la lectura lacaniana, a diferencia de la interpretación posterior de Michel Foucault (1972), no se considera que el *cogito* cartesiano implique por definición una exclusión de la locura. Para Lacan, por el contrario, el *cogito* incluiría el fenómeno de la locura al plantearlo, en el mismo inicio de las *Meditaciones*, como una *posibilidad*. Si bien Descartes se limita a señalar este camino, sin recorrerlo, realiza lo que Lacan denomina un “gesto significativo” al apartar la locura de las “formas del error” (sueño, ilusiones producidas por los sentidos, etc.).¹⁷

Es sobre esta base que Lacan postula la necesidad de un “gran retorno a Descartes”, que permita refutar la concepción vigente en su época, según la cual la locura era considerada un tipo de *error*. El referente polémico elegido por Lacan fue Henry Ey (1900-1977), psicoanalista francés y exponente del “organo-dinamismo”, quien presumía una supuesta filiación cartesiana. Para Ey, la locura es un “error”, un delirio alucinatorio: “¡Dónde estaría el error –escribe en la página 170 de su libro, *Hallucinations et Délire*–, dónde estaría el error y, por lo demás, el delirio, si los enfermos no se equivocasen! Todo en sus afirmaciones y en sus juicios nos revela en ellos el error (interpretaciones, ilusiones, etc.)” (Lacan, 2010c: 163). En el planteo de Ey, el loco aparece descrito como aquel individuo que, víctima de un espejismo alucinatorio, asume como propia una condición que no le pertenece; es decir, como aquel que se atribuye erróneamente determinados atributos, por ejemplo, quien considera tener un cuerpo de vidrio.

Lacan identifica como problema central de estas teorías clásicas el uso del concepto de “error”. Esta noción supone como base una teoría que reduce el mundo, donde a cada elemento del “mundo real” le corresponde un equivalente en el plano simbólico / psíquico. Se trata de la metapsicología

¹⁷ En este punto, la interpretación lacaniana coincide con la foucaultiana: tampoco Foucault consideraba la locura como un error, sino que justamente intentaba visibilizar el *desequilibrio fundamental* en la *economía de la duda*: la asimetría entre la locura, por un lado, y el sueño y el error, por el otro. El sujeto pensante se halla completamente a salvo de la primera, pero acechado constantemente por el peligro del error. Véase Foucault, 1972.

realista que Lacan cuestionaba ya en 1936, en “Más allá del ‘principio de realidad’”. En efecto, según la perspectiva tradicional, es “loco” todo aquel que se atribuye determinadas condiciones que no se corresponden con la realidad. En la base de esta concepción, entonces, se encuentra una teoría referencialista, y correlativamente, un concepto de verdad como correspondencia.

El cuestionamiento básico, la objeción fundamental que Lacan esgrime contra estas teorías, reside en el hecho de que para Lacan no existe un nivel real –a la manera de un “grado cero” de realidad– con el cual puedan contrastarse las atribuciones de un sujeto: en el plano psíquico, no existe ninguna garantía de la verdad,¹⁸ ya que el fenómeno psíquico posee una realidad *sui generis*.

En la teoría lacaniana, los fenómenos psíquicos no se definen en función de una verdad (de una Realidad verdadera, a la manera de los fenómenos de las ciencias duras), ni tampoco podrían hacerlo. Ya Freud, defendiendo la realidad propia de los sueños inconscientes y de las fantasías, advertía: “nos vemos obligados a decir que la realidad psíquica [*psychische Realität*] constituye una forma particular de existencia que no se debe confundir con la realidad *materia*” (Laplanche-Pontalis 2013: 353). En “De nuestros antecedentes”, siguiendo a Freud, Lacan retoma esta distinción clave; se trata de la diferenciación entre dos términos, que se descubre en la lengua alemana: por un lado, *Wirklichkeit* (del verbo *wirken*: producir, operar, actuar, causar efectos), como realidad material, realidad exterior objetiva; y por otro lado *Reälitat*, “reservando especialmente el segundo a la realidad psíquica” (Lacan, 2010: 76). En efecto, era la incapacidad de distinguir la especificidad de la realidad psíquica –y la correlativa asimilación a la realidad material, su subordinación a ésta– la causa de la confusión presente en las teorías tradicionales, por ejemplo, el “asociacionismo” (cfr. Lacan, 2010a: 82-86). Por la misma razón, las teorías psicológicas de fines del siglo XIX eran incapaces de valorar el fenómeno fundamental del psicoanálisis, la *imago* –cuyo papel central, como vimos, Lacan explicitaba en el escrito sobre el estadio del

¹⁸ “Es preciso entonces reconocer que estos marcos [la psicología asociacionista], lejos de haber sido forjados para una concepción objetiva de la realidad psíquica, no son sino los productos de una especie de erosión conceptual en la que se reinscriben las vicisitudes de un esfuerzo específico que empuja al hombre a buscar para su propio conocimiento una *garantía de verdad*: garantía que, como se ve, es trascendente por su posición y lo sigue siendo en su forma, aun cuando la filosofía venga a negar su existencia” (Lacan, 2010a: 82).

espejo—. En la concepción tradicional, la imagen era subestimada dado que era definida en relación con el conocimiento, como fuente de confusión: la imagen no era más que una sensación “debilitada”, considerada insignificante en tanto que no brindaba un testimonio seguro acerca de la realidad objetiva. Según Lacan, sólo con Freud comienza un proceso de revalorización de la imagen. Citamos:

[...] manifestaremos el uso genial que Freud supo hacer de la noción de *imagen*; si con el nombre de *imagen* no la liberó plenamente del estado confuso de la intuición común, fue para emplear [...] su alcance concreto, conservándolo todo, en punto a su función *informadora* [...] Freud mostró esa función al descubrir en la experiencia el proceso de la *identificación* (Lacan, 2010a: 94).

Para Lacan, la imagen constituye el fenómeno más importante del psicoanálisis, fenómeno “extraordinario” ante el cual las nociones tradicionales de “error”, “realidad” y “verdad” devienen obsoletas. Contra el enfoque clásico, y apoyándose en los conceptos de imagen e identificación, Lacan rechaza la metapsicología realista, reemplazando la noción de error por la de *desconocimiento* (rechazando también, de este modo, los signos reduplicados y realistas en favor de la cadena única del significante).

Lacan describe la estructura general del desconocimiento como caracterizada por una antinomia esencial: “Porque desconocer supone un reconocimiento, como lo manifiesta el desconocimiento sistemático, en el que hay que admitir que lo que se niega debe de ser de algún modo reconocido” (Lacan, 2010c: 164). Esta estructura paradójica es supuesta por Lacan en su reformulación de la figura del loco. Lacan parte del lenguaje coloquial: se dice comúnmente que el loco es aquel que desconoce (o yerra) en tanto que *se cree* distinto de lo que es (en la frase cartesiana: “aquellos que se creen vestidos de oro y púrpura”). La expresión “se cree”, señala Lacan, tiene en el idioma francés (y también en español) una clara connotación peyorativa, que resulta iluminadora:

“Se cree”, como se dice en francés, en lo cual el genio de la lengua pone el acento donde es preciso, es decir, no en la inadecuación de un atributo,

sino en un modo del verbo, pues el sujeto se cree, en suma, lo que es [...] (Lacan, 2010c: 169).

El “se cree”, en efecto, señala algo más que el mero error en la atribución de tal o cual característica; lo que intenta poner de relieve, en cambio, es la serie de las *identificaciones ideales* o “bováticas” de un sujeto. Yendo aún más lejos, Lacan (2010c) afirma: “conviene destacar que, si un hombre que se cree rey está loco, no lo está menos un rey que se cree rey” (p. 169). Emma Bovary deja de ser una excepción literaria, un exceso de romanticismo *naïf*; los ideales pasan a ser comprendidos como “una de las relaciones más normales de la personalidad humana” (Lacan, 2010c: 169). La locura ya no constituye un caso particular, aislado o contingente, sino que forma parte de una estructura general; es decir, la dialéctica de la locura forma parte de la dialéctica general del ser: el desconocimiento.

A través de la teoría de la identificación, entonces, Lacan redefine la locura: “El riesgo de la locura se mide por el atractivo mismo de las identificaciones en las que el hombre compromete a la vez su verdad y su ser [...] Es la permanente virtualidad de una grieta abierta en su esencia” (Lacan, 2010c: 174). En este sentido, la locura ya no se presenta con respecto a la razón en relación de exclusión; la locura es, en cambio, un límite o exceso de las identificaciones: es, según las metáforas de Lacan, la sombra de la libertad (ya que sigue cada uno de sus movimientos), la “grieta abierta en la esencia” o la posibilidad permanente de cualquier ser humano.

Ya habíamos analizado la idea de *alienación*, ligada inextricablemente a la génesis del yo en el escrito sobre el estadio del espejo. El yo, en efecto, se precipitaba a partir de una identificación ficticia con la imagen especular. En palabras de Lacan (2010c: 179): “[...] el primer efecto de la *imago* que aparece en el ser humano es un efecto de *alienación* del sujeto”. Así, la alienación (otra palabra para “locura”) aparecía situada como condición misma del devenir sujeto de todo *ego*.

Es interesante notar que dicha alienación del sujeto no se comprueba sólo en la fase del espejo, sino también en un fenómeno posterior denominado “transitivismo”, al que Lacan (2010c) también se refiere como “matriz de la *Urbild* del Yo” (p. 178). El transitivismo fue descrito por varios psiquia-

tras¹⁹ luego de observar el comportamiento entre compañeros de juego de edades similares (en todos los casos, la diferencia de edad debía ser menor a un año). El fenómeno analizado bajo dicho nombre era el hecho de que un niño podía experimentar cabalmente la caída de su compañero, del mismo modo que podía acusar honestamente a su amigo de haberle dado un golpe que en verdad él mismo le había asestado. Estos casos de transitivity “[...] se inscriben en una ambivalencia primordial, que se nos presenta [...] *en espejo*, en el sentido de que el sujeto se identifica en su sentimiento de Sí con la imagen del otro, y la imagen del otro viene a cautivar en él este sentimiento” (Lacan, 2010c: 178).

Volviendo al reconocimiento propio del estadio del espejo, notemos por otro lado que en dicha fase se verificaba también la estructura del desconocimiento: el *infans* devenía *ego* al costo de alienarse en una imagen exterior y prematura, que anticipaba un desarrollo aún inexistente. De este modo, el reconocimiento y la asunción de la imagen especular se pagaban al precio del desconocimiento: por el desconocimiento de la precariedad vivida por el *infans*, se reconocía una imagen cuya potencia, diríamos, es performativa –de hecho, la identificación se realizaba efectivamente en la medida en que el niño asumía la imagen o “se la creía”, donde “creerse” fuerte garantizaba una cierta seguridad necesaria para la supervivencia (aseguraba “una relación del organismo con su realidad”; véase Lacan, 2010b: 102)–. Señalemos que el grado de dicha potencia performativa era tal, que el organismo de hecho se veía biológicamente modificado.

Ante esta serie de evidencias, Lacan pregunta retóricamente:

De esta manera, pues, ¿la experiencia no nos muestra a simplísima vista que nada separa al Yo de sus formas ideales [...] y que todo lo limita por el lado del ser al que representa, ya que escapa a él casi toda la vida del organismo, no sólo porque con suma normalidad a esta se la desconoce, sino también porque en su mayor parte no tiene el Yo que conocerla? (Lacan, 2010c: 177).

En “Acerca de la causalidad psíquica”, Lacan concluye que esta discor-

¹⁹ Lacan menciona a Charlotte Bühler y a Elsa Köhler.

dancia fundamental entre el Yo y el ser, característica de la locura, forma parte de toda historia psíquica. La historia del sujeto no es más que el desarrollo de una serie más o menos típica de identificaciones ideales, que producen un Yo imaginario: “Las primeras elecciones identificatorias del niño, elecciones ‘inocentes’, no determinan otra cosa, en efecto [...], que esa locura, gracias a la cual un hombre se cree un hombre” (Lacan, 2010c: 184).

El yo como ideología: Althusser y Lacan

Las sociedades humanas segregan ideología como el elemento y la atmósfera mismos indispensables para su respiración, para su vida histórica. Sólo una concepción ideológica del mundo podría haber imaginado sociedades sin ideología [...]
“La querrela del humanismo” (1967), L. Althusser.

Llegados a este punto, nos interesa poner en diálogo algunas de las tesis lacanianas que hemos analizado con elementos provenientes de la filosofía de Louis Althusser. Los vínculos entre Lacan y Althusser son explícitos; por ejemplo, en “Freud y Lacan”, Althusser afirma que Lacan habría jugado un papel fundamental al dotar de cientificidad a los conceptos freudianos, erróneamente basados en los modelos de la física energética. Lacan teoriza los descubrimientos freudianos a partir de una nueva ciencia: la lingüística estructural, la cual garantiza un acceso inteligible al objeto específico del psicoanálisis, el inconsciente.

Respecto de los vínculos teóricos, nos interesa mostrar que ciertos conceptos clave de ambos autores pueden ser puestos en diálogo. Entendemos que el concepto de “ideología”, en su reformulación althusseriana, permite iluminar algunos aspectos de la teoría lacaniana sobre el sujeto, dado que en la base de ambos autores encontramos una concepción semejante de las relaciones entre el sujeto y lo Real, de la estructura del desconocimiento y del devenir-sujeto.

Devenir-sujetos

En “Freud y Lacan” (1964), Althusser se refiere a la especificidad del psicoanálisis: a diferencia de las demás ciencias, el psicoanálisis no presupone

un sujeto humano dado de antemano. El objeto propio del psicoanálisis es, en cambio, “la absoluta cuestión previa, el nacer o no ser [*le naître ou n’être pas*], el abismo aleatorio de lo humano mismo en cada retoño de hombre” (Althusser, 2011b: 83). Althusser señala como la “originalidad lacaniana” el haber descubierto que el pasaje de la existencia biológica a la existencia propiamente humana se efectúa bajo la “Ley del Orden” (o como prefiere Althusser, “Ley de Cultura”). Dicha ley se identifica formalmente con el orden simbólico del lenguaje.²⁰

Según Althusser, el psicoanálisis analiza la manera en que el “animalito humano” se inscribe en un orden simbólico preexistente, a través del pasaje edípico. En efecto, el complejo de Edipo es la prueba (la “máquina teatral”) que la Ley de Cultura impone a los candidatos a devenir humanos. Y esto es lo que le interesa a Althusser del psicoanálisis: su intento por elucidar el oscuro pasaje de la naturaleza a la cultura; es decir, el *devenir-humano* del individuo biológico.

En *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* [1970] Althusser sostendrá que ésta es precisamente la función de la ideología: interpelar a los individuos como sujetos, constituirlos como tales. Para Althusser, no hay ideología sino por y para los sujetos; precisamente, el efecto ideológico elemental se identifica con la evidencia de la categoría “sujeto”, por la cual todos nos reconocemos (intra e interpersonalmente) como tales. El mecanismo a través del cual la ideología impone sus categorías se identifica con un tipo de *reconocimiento* obvio:

En efecto, es propio de la ideología imponer (sin parecerlo, dado que son “evidencias”) las evidencias como evidencias que no podemos dejar de *reconocer*; y ante las cuales tenemos la inevitable y natural reacción de exclamar [...]: “¡Es evidente! ¡Eso es! ¡Es muy cierto!” (Althusser, 2011a: 53).

En este sentido, el mecanismo de la ideología se presenta bajo una doble

²⁰ Aunque Althusser señala que esta Ley de Cultura no se agota en el orden simbólico del lenguaje, sino que incluye además las estructuras del parentesco y las formaciones ideológicas —en las que se inscriben las funciones de cada personaje del drama edípico—.

función de *reconocimiento / desconocimiento*. Esta antinomia –no hay reconocimiento sino en y por cierto desconocimiento, y a la inversa– aparecía tematizada en la teoría de Lacan, quien recurría a la “estructura general del desconocimiento” para dar cuenta de las identificaciones ideales a través de las cuales se constituía el sujeto. Tal como destaca Althusser, la función del yo en el sujeto lacaniano es una función de reconocimiento / desconocimiento (véase Althusser, 2014). Lacan afirmaba:

[...] Toda nuestra experiencia [...] nos aparta de concebir el yo como centrado sobre el *sistema percepción-conciencia*, como organizado por el “principio de realidad” en que se formula el prejuicio cientifista [sic] más opuesto a la dialéctica del conocimiento –para indicarnos que partamos de la *función de desconocimiento* que lo caracteriza [...] (Lacan, 2010b: 105).

Según Althusser, es en este punto donde el psicoanálisis opera una revolución copernicana semejante a la de Marx, afirmando que el sujeto humano está *descentrado*: “constituido por una estructura que no tiene más “centro” que el desconocimiento imaginario del ‘yo’” (Althusser, 2011b: 95). A la vista de esta ruptura epistemológica, Althusser afirma que el psicoanálisis constituye un elemento fundamental para cualquier investigación sobre ideología: en la retraducción althusseriana, hablar del desconocimiento imaginario constitutivo del sujeto equivale a mostrar que el sujeto no tiene más “centro” que las formaciones ideológicas en que se reconoce como tal, y por las cuales deviene sujeto humano. Hablar de “sujetos ideológicos”, de hecho, no es más que una tautología.

Reformulación del concepto de ideología: la materialidad del orden imaginario

En *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Althusser reformula la noción de ideología positivista-historicista de Marx mediante la tesis “*La ideología es una “representación” de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia*” (Althusser, 2011a: 43). Así, lo que los hombres se representan en la ideología ya no son sus condiciones reales de existencia, sino la *relación* que existe entre ellos y las condiciones

de existencia. En tanto que dichas relaciones son imaginarias, permiten explicar el carácter imaginario de la deformación ideológica. En palabras de Althusser (2011a): “En la ideología no está representado entonces el sistema de relaciones reales que gobiernan la existencia de los individuos, sino la relación imaginaria de esos individuos con las condiciones reales en que viven” (p.46). Pero hay otro aspecto central: Althusser quita a la ideología su existencia idealista. Ésta deja de ser comprendida *alla* Marx, como un mero sistema de ideas o de representaciones, para entenderse *materialmente*. Ahora, la ideología pasa a identificarse con actos concretos, insertos en prácticas y rituales ideológicamente pautados.

Siguiendo a Montag, entendemos que esta reformulación althusseriana de la ideología encierra un cierto carácter paradójico. La paradoja consiste en el hecho de que aparecen implicadas dos tesis aparentemente antitéticas: la primera, tesis negativa, que refiere al objeto que es representado de manera *imaginaria* en la ideología, y la segunda, tesis positiva, que afirma la *materialidad* de la ideología. Como indica Montag (2009), surge inevitablemente la pregunta fundamental: “¿Cómo era posible que la ideología fuera a la vez imaginaria y material y cómo era posible concebir la noción de lo ‘imaginario’, si no era remitiendo a una conciencia cuyas ilusiones, cuyas falsas ideas, le impiden conocer o percibir lo real?” (p. 160).

Consideramos que ciertos elementos del psicoanálisis de Lacan permiten responder a esta pregunta, disolviendo la aparente paradoja. Nos referimos, fundamentalmente, al intento de Lacan por demostrar los efectos materiales (tanto psíquicos como biológicos) del modo imaginario, tal como analizamos en sus escritos tempranos. En la fase del espejo, el yo se adelantaba a su prematuridad biológica identificándose con la *Gestalt* ficticia que le era devuelta en el espejo. Lacan probaba así que la *imagen* es capaz de producir *efectos formativos* en el organismo (esto mismo rige también para la serie de identificaciones posteriores).

Esta reformulación de las relaciones entre lo imaginario y lo material obliga a Lacan a repensar el carácter de lo “real”. De hecho, Lacan se distancia de la formulación freudiana del “principio de realidad” (véase Freud, 1992). Según afirma Freud en *Formulaciones sobre los dos principios del funcionamiento psíquico* [1911], el principio de realidad actúa como regulador del principio de placer, postergando la consecución del mismo en función

de las condiciones que el mundo externo impone:

[...] sólo la ausencia persistente de la satisfacción esperada, la decepción, ha conducido a abandonar esta tentativa de satisfacción por medio de la alucinación. En su lugar, el aparato psíquico hubo de decidirse a representar el estado real del mundo exterior y a buscar una modificación real. Se introduce así un nuevo principio de la actividad psíquica: lo que se representa no es más lo agradable, sino lo real, incluso aunque sea desagradable (Laplanche-Pontalis, 2013: 299).

Lacan, en cambio, adhiere en este período temprano a la teoría del epistemólogo Émile Meyerson (1859-1933), donde lo Real es caracterizado como una suerte de “cosa-en-sí” irrepresentable e inaccesible. Así, Lacan opone lo Real, plano del ser, a la imagen, el plano de las apariencias (véase Evans, 2007: 163).²¹ Al comprender la realidad como una instancia inaccesible, Lacan se distancia de las teorías realistas-representacionistas. Correlativamente, como ya hemos analizado, Lacan abandona la noción de error, en favor de la *función* de desconocimiento. Notemos que en la filosofía althusseriana se presenta un desplazamiento similar. Según Balibar (2004: 33),

[...] *la ideología es una instancia social*, totalmente irreductible a la dimensión epistemológica de un error, de una ilusión o de un desconocimiento. En condiciones históricas dadas, la ideología produce *efectos de “desconocimiento”*, pero no puede ser definida como desconocimiento, es decir, *por su relación (negativa) con el conocimiento*.

Así, la ideología comienza a ser comprendida como una *ficción efectiva* y, como indica Balibar, deja de ser connotada de manera sólo negativa. En la medida en que no se la reduce al plano epistemológico, ya no se la piensa como mero encubrimiento negativo de un orden real. Para Lacan y Althusser, se trata de poner de relieve la *positividad* de la ideología, sus *efectos mate-*

²¹ Posteriormente, hacia 1953, lo Real será definido como “uno de los tres órdenes según los cuales pueden describirse los fenómenos psicoanalíticos”; ya no sólo será caracterizado por su oposición a lo imaginario, sino además como aquello que resiste la simbolización: es decir, como lo imposible (de imaginar, de simbolizar).

riales; éstos aparecen ahora dotados de “un cierto grado de autonomía y efectividad por el hecho de que su función está determinada, no por la realidad que ellos representan, sino por la lógica del sistema del cual son elementos” (Montag, 2013: 109).²²

Como señala Montag, Althusser se distancia de este modo de la concepción tradicional-representacionista de la ideología, redefiniéndola en un artículo de 1964 (“Marxismo y humanismo”) como un *sistema*. Un sistema, efectivamente, posee una lógica y un rigor propios; como tal, su verdad no reside fuera de él, en una realidad externa, sino que depende del sistema mismo, de la lógica interna que lo gobierna y de las reglas según las cuales se combinan sus elementos (véase Montag, 2013: 107).

Este rechazo del representacionismo realista repercute, a su vez, en la manera en que comienza a comprenderse la subjetividad. De este modo, para Lacan la historia del sujeto se presenta como una serie de identificaciones imaginarias, antes de las cuales no hay nada: “El sujeto es un precipitado semejante, que no preexiste a sí mismo” (Ogilvie, 2000: 104). En términos althusserianos, podríamos decir que para Lacan el sujeto *existe siempre en*, “reformulación [que] elimina la insinuación de la prioridad temporal y causal” (Montag, 2009: 161). No existe una prehistoria de la ideología, ni un afuera (tal pretensión constituye precisamente la “ideología de la ideología”). En esta medida, resulta imposible identificar un sujeto “real”, previo a su constitución / alienación imaginaria; éste siempre se constituye en y por una serie de identificaciones ideales, antes de las cuales no hay propiamente nada.

Finalmente, nos interesa hacer una última aclaración, la cual –por motivos de extensión– será sólo un breve señalamiento: Lacan no es el único referente de Althusser en lo que respecta a la reformulación de lo “imaginario”. Según Montag (2013), Althusser tendría en la mira dos referentes principales, en este caso polémicos: por un lado, Sartre y Merleau-Ponty; por el otro, Gastón Bachelard. En el primer caso, ambas fenomenologías de la percepción –sobre todo la versión merleaupontiana– concedían a la imagen un papel central, reivindicando sus derechos como forma legítima de conocimiento. Bachelard, en cambio, negaba que el conocimiento científico pudiera basarse en la experiencia común (“vívida”), denunciando las imágenes como el primer

²² La traducción es nuestra.

obstáculo epistemológico. De este modo, teniendo a la vista esta controversia de los años sesenta, notemos tan sólo que –como indica Montag– Althusser se opone a ambos extremos: a la imagen como verdad originaria, reivindicada por los fenomenólogos, y a la imagen como ilusión primaria, denostada por Bachelard. Pero no podemos extendernos más aquí sobre esta cuestión, la cual abre otro camino para pensar nuevas aristas, nuevas investigaciones respecto de aquella coyuntura política y teórica, de la cual sólo hemos querido destacar algunas problemáticas precedentes.

Reflexiones finales

Como hemos visto, tanto Sartre como Lacan critican la idea de “yo” tradicional: Sartre se opone al idealismo en la medida en que instituir al Yo como principio autofundante trae aparejado como costo el separarlo del mundo. Lacan critica la idea de “yo” dominado por el principio de realidad, mostrando que los sujetos se constituyen a través de una serie de identificaciones ideales alienantes. Las diferencias entre ambos, sin embargo, son significativas. Para Sartre, la ficcionalidad del Yo constituye un hecho ideológico *negativo*, en tanto que es comprendida desde el plano gnoseológico, como un error que debe (y puede) ser superado. De este modo, el Yo aparece como una falsa conciencia de la realidad, que obstruye la relación entre sujeto y mundo. En Lacan, en cambio, la ficcionalidad es resignificada. La ficción del yo es, para Lacan, *inevitable*, y sus efectos son entendidos como necesarios.

En el caso de Sartre, entonces, el Yo aparece como lo ideológico “en el antiguo sentido, una idea o representación falsa contrapuesta a la realidad” (Montag, 2009: 168). Sin embargo, notemos, por un lado, que el Yo no es una mera ilusión, sino que se le reconoce cierta existencia real, como unidad ideal de estados y acciones. Por otro lado, la conciencia es para Sartre una pura nada, un vacío –y en vistas a esto, puede hablarse de un “sujeto fantasma” en Sartre (Naishtat, 2007), o de un “desplazamiento” impersonal, del yo al “se” (véase Descombes, 1988)–. En este sentido, hay que tener presente que hablar de una “realidad” de la conciencia en Sartre es hablar de un vacío, de una tensión siempre irresuelta: “El *para-sí* de Sartre reconoce un fracaso ontológico esencial, el cual [...] se expresa en la imposibilidad de fundamentar otra cosa que no sea su falta [...]” (Naishtat, 2007: 105).

Aun así, para Sartre se trata de restituir un orden lógico-ontológico que

escapa a la ideología; un orden verdadero, donde la conciencia es prioritaria (“lo que es *realmente* primero son las conciencias”; Sartre, 2003: 83). En el caso de Lacan, en cambio, nos encontramos ante una denegación de tal secuencia: en efecto, el psicoanalista critica los supuestos realistas, distanciándose incluso del principio de realidad freudiano. Podríamos decir que para Lacan la ideología, en términos althusserianos, es *siempre ya siendo*, y en este sentido no hay una salida fuera de sus límites. En el mejor de los casos, habrá desplazamientos.

A modo de conclusión, retomamos la siguiente observación de Jean-Claude Milner (2003):

[Sartre] afirmaba que el sujeto podía, aunque sólo fuese por un instante, escapar de la Caverna [...] una breve y provisoria salida fuera del mundo de lo existente, contingente e imperfecto, hacia el mundo del ser, necesario y perfecto [...] En esto, Lévi-Strauss, Benveniste, Lacan, Barthes, Foucault, Dumézil, Althusser, en síntesis, los grandes nombres de los años 60, no consintieron jamás. Por grandes y profundas razones [...]. Las revoluciones son posibles y legítimas, pero no ponen fin al desfile de marionetas[...] (pp. 172-173).

Entendemos que esta reapropiación de la alegoría de la Caverna ilustra la manera en que, según hemos expuesto, ambos autores –Sartre, por un lado; Althusser y Lacan, por el otro– conciben la ideología; y más precisamente, que ilustra la profunda diferencia en el modo en que se comprende la relación de los sujetos con la ideología. Para Sartre aún existe un afuera, un más allá de la caverna, de la ideología. Ese es precisamente el objetivo de la acción política: se trata de liberar a los prisioneros, de girar la cabeza y volver la cara, de las sombras hacia la luz. Pero cuando la caverna se extiende infinitamente, el exterior es absorbido. Los años sesenta mostrarán las dificultades de postular un afuera absoluto, rechazando la concepción platonizante de la liberación de las falsas conciencias. La ideología, según intentamos demostrar en los casos de Lacan y Althusser, deja de parecerse al velo que debe ser desgarrado en el pasaje de la mentira a la verdad, de la ficción a la realidad, y comienza a entenderse como el terreno mismo e insuperable desde donde ejercer la resistencia, como el escenario sin límites en el cual nunca llega la hora solitaria de la caída del telón.

Bibliografía

- Althusser, L. (2011a). Ideología y aparatos ideológicos de Estado. En L. Althusser. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan* (pp. 9-66). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Althusser, L. (2011b). Freud y Lacan. En L. Althusser. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan* (pp. 67-96). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Althusser, L. (2014). *Psicoanálisis y ciencias humanas. Dos conferencias (1963-1964)*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Balibar, E. (2004). *Escritos por Althusser*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Beauvoir, S. (1966). *La plenitud de la vida*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Borch-Jacobsen, M. (1995). *Lacan. Le maître absolu*. París: Flammarion.
- Descombes, V. (1988). *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Madrid: Cátedra.
- Evans, D. (2007). *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. París: Gallimard.
- Freud, S. (1992). *Obras completas, vol. XVIII: Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Husserl, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1985). *Investigaciones lógicas 2*. Madrid: Alianza.
- Jameson, F. (1995). *Imaginario y simbólico en Lacan*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue. Trad. Mario Caimi.
- Lacan, J. (2010a). Más allá del “principio de realidad”. En J. Lacan. *Escritos I* (pp. 81-98). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2010b). El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En J. Lacan. *Escritos I* (pp. 99-105). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2010c). Acerca de la causalidad psíquica. En J. Lacan. *Escritos I* (pp. 142-183). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Laplanche, J. & Pontalis, J. B. (2013). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos

- Aires: Paidós.
- Lenk, K. (1971). *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Marx, K. & Engels, F. (1968). *La ideología alemana*. Montevideo: Pueblos Unidos.
- Masotta, O. (1999). *Introducción a la lectura de Jacques Lacan*. Buenos Aires: Corregidor.
- Milner, J-C. (2003). *El periplo estructural. Figuras y paradigma*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Montag, W. (2009). “El alma es la prisión del cuerpo”: Althusser y Foucault, 1970-1975. *Revista Youkali*, 1(8), 155-169.
- Montag, W. (2013). *Althusser and his contemporaries: philosophy's perpetual war*. Durham: Duke University Press.
- Moran, D. (2011). *Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Anthropos.
- Naishtat, F. (2007). Del Ipse existencial al Ipse narrativo. Fronteras y pasajes entre la fenomenología ontológica de Sartre y la fenomenología hermenéutica de Ricoeur. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 38, 95-120.
- Ogilvie, B. (2000). *Lacan. La formación del concepto de sujeto*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rosales, A. (2009). *Ser y subjetividad en Kant. Sobre el origen subjetivo de las categorías*. Buenos Aires: Biblos.
- Sartre, J-P. (1966). *La transcendence de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*. París: Vrin.
- Sartre, J-P. (1971). *L'être et le néant*. París: Gallimard.
- Sartre, J-P. (2003). *La transcendencia del ego*. Madrid: Síntesis.
- Sartre, J-P. (2003b). *Esquisse d'une théorie des émotions*. París: Le Livre de Poche.
- Sartre, J-P. (2008). *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Losada.
- Serrano de Haro, A. (2003). Prólogo a la edición española. En J-P. Sartre. *La transcendencia del ego* (pp. 7-26). Madrid: Síntesis.

El poder y el sujeto. Sujeción, norma y resistencia en Judith Butler

Matías Abejón

Introducción

Las relaciones entre el poder y el cuerpo han sido un tópico común en la filosofía contemporánea. En este aspecto, la obra de Michel Foucault brindó un nuevo impulso al tema. En la década del setenta, discutiendo con los modelos marxistas de la época, Foucault elaboró una analítica del poder que no se pregunta qué es el poder y quién lo posee, sino cómo funciona en un determinado contexto histórico.

En la actualidad, el feminismo trabaja sobre esta cuestión al historizar las relaciones de poder que naturalizan diferentes conceptos y generan efectos totalizadores sobre discursos y prácticas en torno a la mujer (menciónese a modo de ejemplo el caso paradigmático de los términos *sexo* y *género*). En este marco, los trabajos de Judith Butler cobran una importancia fundamental. Desde sus inicios en *El género en disputa* (1990), la autora se ha interesado por analizar en detalle cómo la supuesta “naturalidad” de los cuerpos correspondiente a la división en géneros sexuales encubre su producción en determinados marcos normativos. La materialidad de los cuerpos pasa a primer plano, evidenciando su articulación política a los espacios culturales.

Tomando como base las relaciones entre el poder, el cuerpo y el sujeto, la teoría de la sujeción desarrollada por Butler en *Mecanismos psíquicos del poder* (1997) intenta desplegar una serie de tópicos consecuentes a un postulado principal: el poder produce sujetos. Donde Foucault destacó el carácter posi-

tivo de la mecánica del poder, Butler destaca que la producción material de los cuerpos, si bien se caracteriza por la adaptación a determinado marco normativo cultural, lleva consigo una necesaria sujeción al poder; es decir, un apego vital a la ley y a la norma que deviene constitutivo del cuerpo y el sujeto. Este punto interesa en tanto permite replantear una serie de cuestiones sobre la violencia de la aplicación de la norma. El funcionamiento de toda norma lleva implícito un tipo de violencia que produce la división en zonas normales y anormales o abyectas (Butler, 1993). Pensar dicha violencia en relación no sólo con determinado ideal normativo, sino también con un apego a la ley constitutivo del sujeto, permite establecer diferentes modos de resistencia a la norma, en tanto producción y sujeción se revelan como dos caras de la misma moneda, es decir como dos polos inherentes a la mecánica del poder. En última instancia, esto implica que la producción de cuerpos sujetos al poder contiene necesariamente la posibilidad de producir cuerpos capaces de escapar a la norma que en un principio los produce. El presente trabajo, entonces, busca ampliar las reflexiones contemporáneas correspondientes a las relaciones entre el sujeto, el poder y la ley, y el concepto butleriano de sujeción que los articula. Lo anterior nos permitirá desembocar en la noción de resistencia al poder y a la violencia de la norma.

Poder, norma e inmanencia en la producción del sujeto

La principal característica de los aportes de Foucault al análisis contemporáneo del poder es destacar su faceta productiva. Contrapuesta a la tesis según la cual el poder es esencialmente represivo, la faceta productiva del poder es atribuida a la mecánica propia de su funcionamiento. Esta modalidad de acción productiva implica una serie de funciones variadas que en el caso de las sociedades disciplinarias involucran distribuir, serializar, normalizar, etc.:

El poder disciplinario, en efecto, es un poder que, en lugar de sacar y de retirar, tiene como función principal la de “enderezar las conductas” (...). No encadena las fuerzas para reducirlas; lo hace de manera que a la vez pueda multiplicarlas y usarlas. En lugar de plegar uniformemente y en masa todo lo que le está sometido, separa, analiza, diferencia, lleva sus

procedimientos de descomposición hasta las singularidades necesarias y suficientes (Foucault, 1975: 175).¹

Esta productividad del poder encuentra, además, una de sus máximas expresiones en lo que Foucault llamará posteriormente efectos de subjetivación (*assujétissement*); es decir, el proceso a través del cual se obtiene la constitución de un sujeto. En *Vigilar y Castigar* (1975) esto es entendido en términos de fabricación de individuos dóciles y útiles. A su vez, esta producción de individuos se enmarca en un régimen instaurado por la norma, aquella medida valorizante que rige las conductas y los comportamientos encauzados a través de un proceso de normalización. Por medio de la normalización, los distintos elementos de un determinado dispositivo² se ajustan a la norma, con lo que se constituyen las dimensiones de lo normal y lo anormal:

La normalización disciplinaria consiste en plantear ante todo un modelo, un modelo óptimo que se construye en función de determinado resultado, y la operación de normalización disciplinaria pasa por intentar que la gente, los gestos y los actos se ajusten a ese modelo; lo normal es, precisamente, lo que es capaz de adecuarse a esa norma, y lo anormal, lo que es incapaz de hacerlo (Foucault, 2006: 75-76).³

¹ Salvo indicación en contrario, las cursivas pertenecen al original.

² En líneas resumidas, por dispositivo Foucault entiende aquel conjunto de relaciones que se establecen entre elementos heterogéneos y que se corresponden en una misma agrupación, a partir de la cual forman una agrupación específica (véase, por ejemplo, el caso del dispositivo de sexualidad en *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*). La formación de un dispositivo, además, es concebida por Foucault como estratégica: su aparición responde a una determinada urgencia histórica.

³ La cita pertenece al curso *Seguridad, territorio, población* (1978). Vale aclarar que a partir del mismo, Foucault diferenciará entre el proceso de normación y el de normalización. Por el primero se entiende lo que antes del presente curso denominaba *proceso de normalización*. Éste, a partir de 1978, pasa a llamarse *proceso de normación* en tanto resalta el carácter prescriptivo de la norma sobre las dimensiones de lo normal y lo anormal en la disciplina; es decir, dichas dimensiones *refieren* a la norma. En cambio, por normalización se entiende, en el terreno biopolítico (al cual Foucault nombra en el curso como “dispositivos de seguridad”), aquel proceso que, vía el señalamiento de diferentes normalidades diferenciadas (distintas atribuciones de normalidad que interactúan entre sí, conforma una norma; es decir, la norma se deduce del estudio de los diferentes grados de normalidad (Foucault, 2003. Especialmente, véase la clase del 25 de enero

La acción de las diversas tecnologías disciplinarias que gravitan alrededor de la norma debe entenderse a nivel material, en la afección directa de las singularidades somáticas. Efectivamente, uno de los motivos principales por los cuales Judith Butler rescata la propuesta foucaulteana es que ella puede entenderse como el análisis de una tecnología política de los cuerpos. Es decir, el cuerpo se encuentra cercado políticamente, “en una buena parte, imbuido de relaciones de poder y de dominación, como fuerza de producción” (Foucault, 1975: 32-33).

Ahora bien, esta teoría de la subjetivación mediante la cual el poder produce al sujeto abre una ambivalencia señalada por Butler en *Mecanismos psíquicos del poder*: “el sujeto es él mismo un lugar de ambivalencia, puesto que emerge simultáneamente como *efecto* de un poder anterior y como *condición de posibilidad* de una forma de potencia radicalmente condicionada” (Butler, 1997: 25). Destáquese esta ambivalencia, pues plantea una paradoja referencial que conlleva una complicación ontológica: si el poder actúa *sobre* una superficie en la cual se inscribe, en este caso el cuerpo, que deviene así *sujeto*, pero al mismo tiempo no existe sujeto *anterior* a dicha inscripción, entonces quedan indiferenciados el estatuto *ontológico* del cuerpo y el de la *investidura de poder* que se inscribe en él para devenir sujeto. Para explicar cómo se produce un sujeto nos vemos obligados a referirnos a algo que aún no existe.

En este punto, no es posible afirmar que Foucault recurra a un sujeto cronológicamente anterior y ontológicamente distinto de aquel proceso que lo produce al tomarlo como lugar de investidura. Dicha posibilidad es negada explícitamente: “no se puede decir que el individuo preexista a la función sujeto, a la proyección de una psique, a la instancia normalizadora” (Foucault, 2003: 78).

¿Cómo explicar, entonces, la relación de causalidad entre la investidura de poder y aquello investido? Pierre Macherey elabora una respuesta al sostener la inmanencia propia de la norma. Como ya mencionamos, la faceta productiva del poder se rige en el marco de una determinada norma. Macherey resalta este último aspecto:

de 1978). En nuestro artículo haremos alusión sólo a lo que Foucault denomina *proceso de normalización* en sus textos anteriores a dicho curso.

Desde el punto de vista de la productividad, ser sujeto es estar expuesto a la acción de una norma como sujeto de saber o como sujeto de poder y es depender de esa acción no solamente en lo que se refiere a ciertos aspectos exteriores del comportamiento, según la línea de partición de lo lícito y lo ilícito, sino también en aquello que constituye el ser mismo del sujeto pensante y actuante, quien sólo obra padeciendo él mismo la acción, quien sólo piensa siendo él mismo pensado por normas, en relación con las cuales pueden ser medidos sus pensamientos y su acción (Macherey, 1989: 174).

La norma actúa bajo el postulado de una causalidad inmanente, no enmarcada en una relación de sucesión que liga términos separados (en este caso, el cuerpo/individuo que aún no devino sujeto y la investidura de poder que lo inscribe en tal estatuto). El funcionamiento inmanente de la norma supone una relación de *simultaneidad* y la presencia de todos los elementos implicados en el proceso. Por consecuencia, la norma no actúa sobre un contenido independiente a ella: “Si la norma no es exterior a su campo de aplicación, ello no se debe solamente [...] a que la norma lo produce, sino a que ella se produce a ella misma al producirlo” (Macherey, 1989: 181).

Butler retoma esta inmanencia propia de la norma y la traduce en términos de una materialización constante de la misma:

Yo propondría un retorno a la noción de materia, no como sitio o superficie, sino como *un proceso de materialización que se estabiliza a través del tiempo para producir el efecto de frontera, de permanencia y de superficie que llamamos materia*. Creo que el hecho de que la materia siempre esté materializada debe entenderse en relación con los efectos productivos, y en realidad materializadores, del poder regulador en el sentido foucaulteano (Butler, 1993: 28).

La inmanencia de la norma, entonces, se explica tomando en cuenta la historicidad a la que se ve sometida y al carácter estrictamente local que define las relaciones de poder. Por consecuencia, la aparición de un régimen de poder en un momento histórico no se explica por la existencia previa de un ideal normativo; en las sociedades disciplinarias, por ejemplo, el ideal nor-

mativo de docilidad y utilidad propio de dicho régimen se produce a través de una serie de acontecimientos histórico-locales, y *simultáneamente* produce los elementos que habrá de abarcar (en este caso, sujetos disciplinados).

Sujeción y sometimiento

Retomemos la ambivalencia señalada por Butler con respecto al proceso de subjetivación a través del cual el poder produce sujetos. En *Mecanismos psíquicos del poder* la autora realiza un minucioso análisis de las tesis foucaulteanas anteriores y desarrolla el término *sujeción*⁴ para dar cuenta de la ambivalencia constitutiva del sujeto y de la propia mecánica del poder:

Si las formas del poder regulador se sustentan en parte a través de la formación de los sujetos, y esta formación tiene lugar de acuerdo con los requerimientos del poder, concretamente mediante la incorporación de normas, entonces la teoría de la formación del sujeto debe dar cuenta del proceso de incorporación, y la noción de incorporación debe ser analizada para determinar la topografía psíquica que asume. ¿De qué manera el sometimiento del deseo exige e instituye el deseo *por* el sometimiento? (Butler, 1997: 30).

Con la introducción del proceso de sujeción se da a entender que, a pesar de la innegable inmanencia del funcionamiento productivo del poder, este es inseparable de un proceso simultáneo de sujeción o subordinación. La sujeción, definida como sumisión al poder, abre una dimensión no explorada por Foucault: la *disposición* del sujeto a ser sujetado, o bien la disposición del sujeto a ser producido bajo determinado ideal normativo. Butler señala que Foucault “no desarrolla los mecanismos específicos por los cuales el sujeto se forma en la sumisión. Su teoría no solo no otorga mucho protagonismo al ámbito de la psique, sino que tampoco explora el poder en esta doble valencia

⁴ El término *sujeción* puede tomarse como traducción del francés *assujétissement*. Hasta el momento hemos utilizado como traducción su equivalente *subjetivación*. Sin embargo, como a partir de ahora nos referiremos a los desarrollos de Judith Butler, optaremos por el término *sujeción*. Este último resalta más la relación con el término *sometimiento* y con el argumento central de la autora, según el cual el sujeto se forma en la sujeción, que a su vez se funda en un sometimiento primario.

de subordinación y producción” (Butler, 1997: 12).

Butler afirma que si el poder forma al sujeto y es la condición de su existencia, entonces el poder, en cierta medida, también es algo de lo que dependemos para existir. No obstante, el mismo proceso requiere que esta dependencia del poder permanezca oculta: “Para que el sujeto pueda emerger, las formas primarias es este vínculo deben *surgir* y a la vez *ser negadas*; su surgimiento debe consistir en su negación parcial” (Butler, 1997: 19). Es decir, el “yo” sólo puede emerger negando esta dependencia inicial.

Para dar cuenta de esta doble dimensión de sometimiento y producción del poder, Butler toma como ejemplo la interpelación al sujeto presente en el ensayo de Althusser *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* (1970). En la producción ideológica de sujetos, la interpelación se define como el proceso a través del cual el individuo pasa a ser un sujeto concreto. La situación paradigmática de la interpelación es aquella en la que una voz (posible autoridad policial) interpela a un individuo al grito de “¡Eh, usted, oiga!”. El individuo responde al llamado y se vuelve hacia la voz, con lo que se convierte en sujeto producto de la interpelación en la cual se reconoce: “Si suponemos que la escena ocurre en la calle, el individuo interpelado se vuelve. Por este simple giro físico se convierte en *sujeto*. ¿Por qué? Porque reconoció que la interpelación se dirigía precisamente a él y que era él precisamente quien había sido interpelado (y no otro)” (Althusser, 1970: 55). Lo que el ejemplo de la interpelación quiere demostrar es que, en palabras de Althusser, el sujeto es *siempre-ya sujeto* en tanto es preso, inclusive antes de nacer, de una determinada configuración ideológica. Butler entiende este ejemplo como la sumisión del sujeto interpelado a la voz autoritaria que lo constituye como sujeto propiamente dicho. A su vez, Althusser afirma que uno de los efectos de la ideología es la negación práctica de su carácter ideológico; es decir, pensar que se está fuera de ella cuando en realidad se está en su centro. Dado que la ideología ha siempre-ya interpelado a los individuos como sujetos, necesariamente estamos en la ideología cuando afirmamos que existe un proceso que nos produce como sujetos, y sólo retroactivamente, es decir una vez producida la interpelación, podemos afirmar la existencia de dicho proceso de constitución subjetiva. A su vez, el sujeto interpelado niega dicha interpelación y afirma una supuesta autonomía. Retomando la tesis anterior de Butler, el sujeto interpelado que ahora se reconoce como “yo” debe negar su dependencia inicial a aquel

que lo interpela y al mismo proceso que lo produjo.

Ahora bien, los términos *sumisión* o *vulnerabilidad* podrían llevar a pensar que el poder es concebido desde su faceta represiva, como un poder externo que somete o se impone a un sujeto. En el ejemplo de la interpelación althusseriana, el sujeto “pasivamente” se daría vuelta para responder ante el poder externo de la autoridad estatal. En la interpretación de Butler, la interpelación presupone que la inculcación de la conciencia se ha producido. Si aplicamos lo anterior al caso de la norma reguladora, la pregunta que se plantea es: ¿de dónde surge esta sumisión primaria, o bien esta disposición que hace al sujeto althusseriano responder al llamado de la ley, y al sujeto foucaulteano someterse a determinado régimen normativo?

Butler responde afirmando que esta disposición tiene su origen en una sumisión primaria a *Otro*, específicamente la dependencia del niño que para sobrevivir se ve obligado a someterse:

Aunque la dependencia del niño no sea *subordinación* política en un sentido habitual, la formación de la pasión primaria en la dependencia lo vuelve vulnerable a la subordinación y a la explotación [...]. Por otra parte, esta situación de dependencia primaria condiciona la formación y la regulación política de los sujetos y se convierte en el instrumento de su sometimiento. Si es imposible que el sujeto se forme sin un vínculo apasionado con aquéllos a quienes está subordinado, entonces la subordinación implica una sumisión obligatoria (Butler, 1997: 18).

En líneas resumidas, ningún sujeto deviene tal si antes no padeció una sujeción o, en términos de Butler, un vínculo apasionado. Lo anterior, a diferencia de la teoría foucaultea de la subjetivación, pone el acento en el padecer, en el sometimiento primario del sujeto. Se necesita de otro para sobrevivir y la formación del sujeto sería imposible sin esta dependencia que es conferida desde afuera. Más aún: esta dimensión de subordinación no se limita al reconocimiento de nuestra existencia por parte del otro sino que la formación de vínculos apasionados con aquellos de los que dependemos para sobrevivir deviene necesaria en un sentido vital y primario. Finalmente, se concluye que “si la producción misma del sujeto y la formación de su voluntad son consecuencia de una subordinación primaria, entonces es inevitable

que el sujeto sea vulnerable a un poder que no ha creado” (Butler, 1997: 31).

Alienación y apego a la ley

Pasemos a dar cuenta de esta dimensión de sometimiento primario. Al hablar de aquellos de los cuales se depende para sobrevivir, del *Otro*, Butler se refiere a Jaques Lacan. Efectivamente, desde Lacan es posible pensar esta sumisión primaria necesaria para entender el proceso de sujeción de la mecánica del poder. Un primer acercamiento a la cuestión proviene de la comunicación de 1949 “El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, publicada posteriormente en los *Escritos*. Allí, Lacan da cuenta de la alienación constitutiva del yo a través de la anticipación de la unidad corpórea dada por la asunción prematura de una imagen especular. Desarrollaremos dicha tesis para luego analizar la lectura que Butler realiza de ella.

Por estadio del espejo se entiende un proceso de identificación, aquel momento en el cual el infante⁵ asume como propia su imagen reflejada en el espejo. Esta asunción se produce debido a la prematuración específica del nacimiento en el hombre, en tanto este es portador de una insuficiencia orgánica no solo para valerse por sí mismo sino también para captarse corporalmente como una *unidad*.⁶ Vale decir, la constitución del yo se da a través de una *Gestalt*, de una *imago* recibida con júbilo por el niño que se reconoce en ella. Entonces, “la función del estadio del espejo se nos revela como un caso particular de la función de la *imago*, que es establecer una relación del organismo con su realidad” (Lacan, 1966: 89). Sin embargo, la función de *laimago* no se agota en la asunción anticipada de una unidad para la cual aún no se poseen los medios. Lacan define el estadio del espejo como un drama

⁵ En “El estadio del espejo...” Lacan habla, a veces indistintamente, a veces con matices diferenciales, del “niño”, del “infante”, del “sujeto que aún no se asumió con una identidad”, etc. Esta pluralidad de términos que en líneas generales referiría a un mismo significado no es casual; todo lo contrario, da cuenta de la dificultad con la que se enfrenta Lacan al querer hablar de un sujeto que aún no asumió dicha identidad (véase Le Gaufey, 1997). La misma dificultad, aunque abordada en términos diferentes, puede encontrarse tanto en Foucault como en Butler.

⁶ En palabras de Le Gaufey: “es necesario convencerse de que ni la imagen del cuerpo, ni el cuerpo llamado “propio” poseen individualidades *previas*. Dicho de otro modo, para comprender el estadio del espejo debemos desprendernos de esta convicción de base según la cual todo cuerpo (humano) posee *por sí mismo* una cierta individuación [...]” (Le Gaufey, 1997: 83).

en el cual la fragmentación corporal, o bien la imagen fragmentada que el niño posee de sí, se precipita hacia una imagen ortopédica conformando una identidad enajenante que, destaca Lacan, “va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental” (Lacan, 1966: 90). En efecto, esta dimensión enajenante inherente a la *imago* es la otra cara correspondiente a la unidad especular atribuida al pasaje por el estadio del espejo: “el primer efecto de la *imago* que aparece en el ser humano es un efecto de *alienación* del sujeto. En el otro se identifica el sujeto, y hasta se experimenta en primer término [...]” (Lacan, 1966: 171).

Si bien en este texto Lacan pone el acento en el registro imaginario/especular en el cual acontece la identificación constitutiva del yo, lo que subyace a esta experiencia es la matriz simbólica que actúa como condición de posibilidad.⁷ Retomando la situación del niño, es por encontrarse inmerso en un universo simbólico por lo que el ser humano puede sobrevivir, expresando a través de un grito primordial la demanda de sus necesidades:

Pero resulta que se trata de un ser humano, que ha nacido en estado de impotencia y al que, muy precozmente, las palabras, el lenguaje, le han servido de llamado, y de los más miserables, cuando de sus gritos dependía su alimento. Ya se ha relacionado esta maternización primitiva con los estados de dependencia. Pero, finalmente, ésta no es razón para ocultar que, con igual precocidad, esa relación con el otro es nombrada por el sujeto (Lacan, 1975: 235).

El hombre no sólo recurre tempranamente al llamado sino que además hay un Otro que responde a ese llamado y lo nombra. El sujeto se encuentra inmerso en la dimensión simbólica desde el inicio. La dialéctica temprana entre el yo y el otro, entre el niño y la imagen especular que asume vía ese otro, se ve sostenida por la dimensión simbólica: “Por lo tanto, la dialéctica del yo y el otro es trascendida, situada en un plano superior, por la relación con el

⁷ “El hecho de que su imagen especular sea asumida jubilosamente por el ser mismo todavía en la impotencia motriz y la dependencia de la lactancia que es el hombrerito en ese estadio *infans*, nos parecerá por lo tanto que manifiesta, en una situación ejemplar, la *matriz simbólica* en la que el *yo* se precipita en una forma primordial [...]” (Lacan, 1977: 87. El destacado es nuestro).

otro, por la sola función del lenguaje, en tanto éste es más o menos idéntico, en todo caso en tanto está fundamentalmente ligado, a lo que llamaremos la regla, o mejor aún, la ley” (Lacan, 1975: 237). La alienación la que se ve sometido el niño en el estadio del espejo se traduce ahora en la lógica simbólica, en tanto los deseos del niño pasan necesariamente por ese Otro; son aceptados o rechazados pero están mediatizados por el orden del lenguaje.

Volvamos a la cuestión de la sujeción. La producción del sujeto, su disposición a ser sometido a determinado ideal normativo, tiene como condición de posibilidad una sumisión primaria necesaria para devenir sujeto, así como también un temprano apego a la ley. Desde Lacan, esto puede entenderse como la sumisión primera del sujeto a la ley simbólica y como la alienación propia de la constitución del yo a través de un Otro del cual se depende para sobrevivir. Este apego a la ley es, así, la condición de futuras sujeciones, anudándose deseo, conciencia (formación del yo) y ley en la forma de un sujeto. El devenir del sujeto se apuntala en el deseo de sobrevivir producto de la necesidad vital del ser humano, aunque ello implique existir en la subordinación. Finalmente, “el sometimiento explota el deseo por la existencia, que siempre es conferida desde afuera; impone una vulnerabilidad primaria ante el Otro como condición para alcanzar el ser” (Butler, 1997: 32).

Norma, violencia y resistencia

Butler entiende la sumisión primaria, el temprano vínculo apasionado hacia el otro, como una necesidad del sujeto para devenir tal y sobrevivir. Formación del sujeto y sumisión a la ley van de la mano. Así lo sintetiza Guillaume Le Blanc:

La formación de la conciencia es contemporánea de la adhesión a la ley. Esto significa que el individuo sólo se vuelve hacia la ley porque también se vuelve hacia sí mismo, y así reconoce que ese “yo” es el mismo al que se dirige la ley. La ley me transforma en sujeto por el hecho de que me reconozco como sujeto de la ley. Ese vuelco que me transforma en sujeto social ha sido posible mediante la sumisión arcaica de la existencia infantil a sus condiciones de posibilidad parentales (Le Blanc, 2004: 51).

Acordamos con la síntesis que Le Blanc realiza del proceso de sujeción.

No obstante, se hace necesario aclarar una cuestión importante. Lo que Le Blanc no llega a admitir explícitamente, aunque sí más de una vez implícitamente, es que esa ley en la cual el sujeto se reconoce responde a una normativa social, pero en última instancia refiere a la ley simbólica lacaniana. Como hemos visto, la alienación constitutiva en la cual el sujeto se reconoce a través del Otro en el estadio del espejo se sostiene por la matriz simbólica que subyace a dicho proceso. Esto abre dos puntos problemáticos.

En primer lugar, hasta aquí definimos el proceso de subjetivación como la producción de sujetos por el poder, y la sujeción como la contracara simultánea que sujeta al sujeto al poder en tanto éste es su condición de posibilidad. Sin embargo, y acorde a la tesis lacaniana, llegamos a la conclusión de que no podemos referirnos a un sujeto pre-lingüístico; es decir, a un sujeto anterior a su inserción en la dimensión simbólica. Sea el “sujeto mítico” o la “x” con la que Lacan se refiere a él, o la denominación de “estructura en formación” que le otorga Butler, en este punto nos topamos con un límite aparentemente intransitable.⁸

En segundo lugar, y esto nos interesa en mayor medida, Butler realiza un uso de la teoría lacaniana, en el sentido de que si bien Lacan y las tesis psicoanalíticas en general le sirven para dar cuenta de cómo el sujeto se forma en una sumisión obligada, la autora reformula la noción de ley simbólica.⁹ Efectivamente, en *Cuerpos que importan* (1993) Butler dispara contra la “jerarquía autónoma” (Butler, 1993: 36) que la dimensión simbólica adquiere en

⁸ Las interpretaciones sobre la postura de Butler respecto al sujeto pre-lingüístico se pueden dividir en dos grupos: por un lado, una interpretación hiperconstructivista según la cual la autora consideraría el cuerpo y el sujeto como una construcción meramente lingüística; es decir, no hay cuerpo ni sujeto más allá del lenguaje. Del otro lado, una interpretación dualista, más cercana a una especie de kantismo, según la cual el cuerpo pre-lingüístico sería un *noumenon*, y por lo tanto sólo podemos acceder al cuerpo a través de las categorías proporcionadas por el lenguaje (Femenías, 2003). Por su parte, Le Blanc afirma la posibilidad de referir a un sujeto pre-lingüístico como una “función biológica”, o bien como una “individuación vital” soporte de las futuras normas sociales (Le Blanc, 2007: 60-61). Más aún, para Le Blanc la posibilidad de resistir al poder radica en este “reservorio vital” que nunca puede ser agotado por las normas (Le Blanc, 2007: 103-104).

⁹ Si bien en este trabajo rescatamos aquellos puntos que Butler toma del psicoanálisis para construir su teoría de la sujeción, la autora ha sido más conocida por las críticas que desde el marco feminista realizó a varios de los postulados lacanianos y freudianos. Estas críticas abundan en su obra. Véanse, por ejemplo, los capítulos tres y cuatro de *Cuerpos que importan* (1993).

Lacan. En este punto, la autora sigue momentáneamente al Foucault de *Historia de la sexualidad* (1976). En dicha obra, una de las principales críticas al psicoanálisis se encuentra dirigida a la concepción lacaniana de un régimen instaurado por “La Ley”, en tanto ella es fundadora del Deseo:

No habría que imaginar que el deseo está reprimido, por la buena razón de que la ley es constitutiva del deseo y de la carencia que lo instaura. La relación de poder ya estaría allí donde está el deseo: ilusorio, pues, denunciarla en una represión que se ejercería *a posteriori*; pero, también, vanidoso partir a la busca de un deseo al margen del poder (Foucault, 1976: 99-100).

Es decir, al sostener el principio poder-ley y ser la ley fundadora del deseo y de la subjetividad humana, nada escaparía a ella; “no es posible escapar del poder, que siempre está ahí” sentencia Foucault, y así el psicoanálisis queda del lado de la modalidad jurídico-discursiva del poder. Si bien Butler acepta esta crítica, inmediatamente afirma que no es posible reducir el psicoanálisis a una mera instancia represiva, en tanto el acento en lo represivo otorgado por Foucault pone un velo al carácter dual del poder (producción-sujeción):

En este sentido, me opongo al enfoque propuesto por Foucault de la hipótesis represiva como una mera instancia del poder jurídico y sostengo que ese enfoque no aborda las formas en que opera la “represión” como una modalidad del poder productiva. Debe de haber un modo de someter el psicoanálisis a una redescipción foucaultiana, aun cuando el propio Foucault negara tal posibilidad (Butler, 1993: 48).

Lo que le interesa a Butler es replantear lo simbólico bajo los parámetros de la matriz foucaultiana del poder. De esta forma, la ley simbólica ahora es entendida a través de las normas reguladoras como mandatos normalizadores contingentes e históricos que fijan determinados límites y conforman diferentes rangos de normalidades (piénsese, por ejemplo, en la producción de normalidades sexuales: heterosexuales, falocéntricas, etc.). Como ya hemos dicho, Butler recurre a Lacan y a la cuestión del estadio del espejo para demostrar cómo el sujeto se constituye en una vulnerabilidad primaria, en

tanto su condición para existir es someterse a Otro, en el sentido del reconocimiento y de la necesidad de sobrevivir. No obstante, otra de las razones por las cuales Butler apela al estadio del espejo es porque le permite articular la cuestión de la violencia con el funcionamiento de la norma y la producción del sujeto. La producción de un determinado espacio normativo genera de manera simultánea una zona de anormalidad. Tomando el concepto de Julia Kristeva, Butler denomina a esa zona de anormalidad como *zona de abyección*, o simplemente, *lo abyecto*. Esta zona se define como aquel espacio formado por lo expulsado y excluido de la norma:

Lo abyecto designa aquí precisamente aquellas zonas *invivibles, inhabitables* de la vida social que, sin embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan de la jerarquía de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo *invivible* es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos (Butler, 1993: 19-20).

La zona de abyección no es aquel “exterior total” del sujeto normado sino una zona exterior-interior, una zona de paradójica indiferencia: es exterior en tanto se define como la zona habitada por aquellos “inhabitables” de la norma y que por consecuencia es exterior al campo normal; pero es interior en tanto la constitución de un campo normal se define por lo que excluye, y por consecuencia la producción de los sujetos normales trae en su interior lo excluido a modo de “repudio fundacional” (Butler, 1993).¹⁰ Producir un sujeto exige su adecuación a determinado marco normativo, y esa adecuación no acontece sin un repudio que produce una zona de abyección. Quienes habitan esta zona tienen un estatuto ontológicamente paradójico de sujetos, ya que *existen* de hecho, pero no *de derecho*, pues no son reconocidos estrictamente como sujetos debido a que se encuentran fuera de la norma. Es posible observar en este proceso cómo la instauración de una norma trae consigo un efecto de violencia necesario, pues lo que ella produce se define por lo que excluye.

¹⁰ Butler explica esta paradoja del siguiente modo: “Porque hay un ámbito “exterior” a lo que construye el discurso, pero no se trata de un “exterior” absoluto, una “externalidad” ontológica que exceda o se oponga a las fronteras del discurso; como “exterior” constitutivo, es aquello que sólo puede concebirse en relación con ese discurso, en sus márgenes y formando sus límites sutiles” (Butler, 1993: 26-27).

La conformación del sujeto en Lacan adquiere sentido en este marco, pues el yo se produce en una alienación constitutiva.¹¹ La indiferenciación inicial yo-otro sólo se resuelve produciendo una identidad enajenante que se somete al reconocimiento de un Otro del cual se depende para sobrevivir. Esta dependencia necesaria para devenir sujeto es un proceso que contiene en sí una violencia constitutiva, ya que implica estar alienado a la ley desde los tempranos inicios.

Sin embargo, la reformulación que Butler opera al interior de la subjetivación lacaniana al leer la ley simbólica en un sentido normativo foucaultiano le permite articular la doble valencia que posee esta ley en tanto su inscripción como tal incluye el peligro de la pérdida de su fuerza; o en otros términos, la producción de una norma trae consigo inevitablemente el riesgo de la pérdida de normatividad en la producción de una zona que no necesariamente se defina como abyecta.

A pesar de que aceptemos que la constitución del sujeto se realiza en el marco de la dependencia, y a pesar de que la conformación de un sujeto normal exija necesariamente la exclusión violenta y la producción de una zona anormal/abyecta, esto no exonera de los abusos a los cuales los seres abyectos se ven sometidos: “El hecho de que los sujetos se constituyan en una vulnerabilidad primaria no exonera los abusos que padecen; por el contrario, muestra de manera nítida cuán fundamental puede ser su vulnerabilidad” (Butler, 1997: 31).

Por medio de la noción de resistencia, tomada de Foucault, Butler afirma la posibilidad de una resistencia por parte de aquellos seres excluidos del espacio político. Una de las afirmaciones más conocidas de Foucault respecto de su analítica del poder es la siguiente:

Donde hay poder hay resistencia, y no obstante, ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder. [...] Las relaciones de poder no pueden existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencia: éstos desempeñan, en las relaciones el papel de adver-

¹¹ En este punto, Lacan se refiere a una agresividad propia de la dimensión enajenante en la cual el yo se constituye y que, por consecuencia, queda ligada a la libido narcisista y se manifiesta en constante tensión con respecto a la relación que el yo mantiene con el otro (Lacan, 1966).

sario, de blanco, de apoyo, de saliente para una aprehensión. Los puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de la red de poder”(Foucault, 1976: 116).

En términos de la norma, el proceso de normalización produce constantemente una serie de anomías que se le escapan y que, a su vez, retroalimentan la maquinaria del poder volviéndose blanco de los mecanismos de regulación que intentan reincorporarlas (Foucault, 2003). Cuando Butler sostiene que es necesario pensar junto a la producción la sujeción o sumisión al poder, esto no quiere decir que el sujeto se vea totalmente sometido a dicho poder. Butler sigue a Foucault en este punto, al afirmar que la internalización de la norma lleva consigo una resistencia a la normalización:

Para Foucault, el sujeto producido a través del sometimiento no es producido instantáneamente en su totalidad, sino que está en vías de ser producido, es producido repetidamente (lo cual no quiere decir que sea producido de nuevo una y otra vez). Existe, por tanto, la posibilidad de una repetición que no consolide la unidad disociada del sujeto, sino que multiplique efectos que socaven la fuerza de la normalización. Los términos que no sólo designan, sino que, además, forman y enmarcan al sujeto, activan un contra-discurso contra el mismo régimen normalizador que los genera (Butler, 1997: 106).

El sujeto nunca acata completamente las normas que lo definen como tal, y la norma no se instaure de una vez y para siempre, sino que requiere de una constante repetición para mantener sus efectos. En esa repetición siempre se corre el riesgo de que la norma pierda su efecto. Si bien el mecanismo de la norma, a través de su repetición, busca producir una y otra vez al sujeto para mantenerlo dentro de su unidad y a su vez normalizar las anomías presentes en su campo, existe la posibilidad de una multiplicación de efectos que socaven la fuerza de la normalización.

De esta forma, la resistencia al poder normalizador se entiende como la producción de una fuerza no-abyecta que rearticule los mandatos normativos y ponga en tela de juicio el dominio hegemónico de las leyes reguladoras en un determinado campo. Finalmente, la promoción de prácticas que apunten a

desnaturalizar diferentes mandatos normativos y a ubicarlos como históricos y contingentes, y por consecuencia posible de ser modificados, deviene una tarea política y un desafío actual del feminismo y de la propia Judith Butler.

Bibliografía

- Althusser, L. (1970). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Burgos, E. (2008). *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*. Madrid: A. Machado Libros.
- Butler, J. (1989). Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions. *The Journal of Philosophy*, 86(11), 601-607.
- Butler, J. (1990). *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (1993). *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (1997). *Mecanismos psíquicos del poder*. Madrid: Cátedra.
- Deleuze, G. (1986). *Foucault*. Buenos Aires: Paidós.
- Femenías, M. L. (2003). *Judith Butler: Introducción a su lectura*. Buenos Aires: Catálogos.
- Foucault, M. (1975). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1976). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1982). El sujeto y el poder. En H. Dreyfus & P. Rabinow (Eds.). *Michel Foucault : más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (pp. 241-259). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Foucault, M. (2003). *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2004). *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lacan, J. (1966). *Escritos I*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1975). *Seminario 1 : Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós.
- Le Blanc, G. (2004). Ser sometido: Althusser, Foucault, Butler. En T. Lemke (Ed.). *Marx y Foucault* (pp. 41-60). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Le Blanc, G. (2006). *El pensamiento Foucault*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Le Blanc, G. (2007). *Las enfermedades del hombre normal*. Buenos Aires: Nueva Visión.

- LeGaufey, G. (1997). *El lazo especular*. Buenos Aires: Edelp.
- Macherey, P. (1989). Sobre una historia natural de las normas. En E. Balibar, G. Deleuze & H. Dreyfus (Eds.). *Michel Foucault, filósofo* (pp. 155-161). Barcelona: Gedisa.
- Salih, S. (2002). *Judith Butler*. Nueva York: Routledge.

Theodor W. Adorno: La crítica al sujeto después de Auschwitz¹

Gustavo Matías Robles

Entre las frases comúnmente citadas de Theodor Adorno se encuentra aquella que enuncia como “un nuevo imperativo categórico” la necesidad de “orientar [el] pensamiento y [la] acción de tal modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra algo similar” (1966/1992: 338; edición en español: 365). Sentencia breve pero cargada de una densidad semántica que muchas veces se diluye en el efecto de su contundencia. Citada en diferentes contextos, esta sentencia corre el riesgo constante de ser leída como un lamento afectado, como una expresión de progresismo vacío o como el pedido ingenuo de un intelectual que ve pasar la historia con impotencia. Sin embargo, considero que si la leemos en el marco de la filosofía adorniana esta sentencia se nos mostrará como expresión de un auténtico proyecto crítico-filosófico. Es así que en estas líneas intentaré argumentar que ese “nuevo imperativo categórico” puede ser interpretado en el marco de un proyecto de crítica a los conceptos tradicionales de la filosofía, y más particularmente, al concepto sobre el cual se articula toda la filosofía moderna: el concepto de subjetividad. Es decir, intentaré mostrar la posibilidad de leer el “imperativo adorniano” como la exigencia de llevar a cabo una crítica profunda del concepto filosófico de subjetividad.

¹ El presente trabajo es resultado de mi tesis de maestría titulada “La crítica al concepto de sujeto en la filosofía de Theodor W. Adorno”, dirigida por Pedro Karczmarczyk en el marco de la Maestría de Historia y Memoria de la Universidad Nacional de La Plata y de la Comisión Provincial por la Memoria de la Provincia de Buenos Aires.

Ahora bien, afirmar una relación entre el “imperativo pos-Auschwitz” y el proyecto de crítica al concepto filosófico de sujeto sólo sería posible si se piensa previamente una relación entre la ocurrencia histórica de Auschwitz y el concepto moderno de subjetividad; es decir, si se logra articular la dimensión histórico-cultural en la que Auschwitz tuvo lugar con la dimensión filosófica, cuyo centro fue el concepto de subjetividad moderno. Ofrecer algunas ideas sobre esa relación será el objetivo específico del trabajo.

Para ello voy a seguir la siguiente estructura: comenzaré con un análisis del contenido de ese “nuevo imperativo categórico” que Adorno formula para mostrar la relación inmanente que guarda con una crítica al concepto filosófico de subjetividad (I). Luego desarrollaré las características centrales de dicha crítica en la obra de Adorno según las ideas de represión y auto-conservación (II). En la tercera parte voy a retomar los famosos análisis del antisemitismo que Adorno realizó, pero ahora intentando leerlos a la luz de la crítica del concepto de sujeto trabajada para, de ese modo, mostrar la figura del antisemita como materialización histórica del modelo filosófico de subjetividad (III). Por último, ofreceré algunas consideraciones provisionales, intentando remarcar algunos puntos centrales de la deriva ética que implica tal modo de plantear la relación sujeto e historia (IV).

“...que Auschwitz no se repita”

La obra de Theodor Adorno puede ser leída como un intento persistente por retraducir los acontecimientos históricos a su medida filosófica, esfuerzo que no tenía como objetivo desarrollar una filosofía de la historia o algún tipo de cosmogonía en la que esos sucesos empíricos quedaran acomodados en una secuencia previamente dispuesta, sino que más bien intentaban dar cuenta de esa experiencia histórica en la estructura y en el juego de los conceptos filosóficos, indagar en la singularidad de la historia a partir de su sedimentación filosófica. Esta intención central de su filosofía está contenida en el pedido filosófico “que Auschwitz no se repita” que Adorno enuncia en confrontación con el imperativo categórico kantiano.

En 1785 Immanuel Kant publica su *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, obra en la que continuaba su programa critico-trascendental en el ámbito de la filosofía práctica y en la que intentaba proponer un criterio racional para toda acción moral que fundamentara a su vez las ideas de auto-

nomía y libertad. El individuo racional era comprendido en el seno de una comunidad moral regida bajo leyes universales, que se hacían presentes en la incondicionalidad del imperativo categórico con la contundencia de un *factum* de la razón, tan cierto e incuestionable como el “cielo estrellado sobre mí”. En la famosa formulación de esta ley moral según los tres famosos imperativos categóricos queda definida gran parte del programa ético kantiano. Los imperativos kantianos pueden reducirse al primero de ellos: “obra según la máxima que pueda hacerse a sí misma al propio tiempo ley universal” (Kant, 1785/1983: 96). Según la ética kantiana, cada ser humano es autónomo porque puede generar por sí mismo la ley moral, en la medida en que es capaz, en virtud del *factum* de su razón, de legislar por sí mismo sin necesidad de someterse a una ley ajena. Sólo en el sometimiento a la ley de la voluntad que se expresa “en su corazón” como imperativo es el individuo un sujeto libre. Es así que en la ética kantiana las ideas de racionalidad, libertad, autonomía y universalidad se sostenían mutuamente y expresaban a su vez el optimismo ilustrado en el que fueron pensadas.

Esta confianza en una racionalidad que dictara normas universales a sujetos autónomos se volverá problemática para Adorno luego de Auschwitz, donde millones de vidas fueron exterminadas de forma burocrática y mecánica. Aquella ética era para Adorno parte de una época irrecuperable, asentada en una confianza ilustrada que se volvió no sólo ingenua sino también sospechosa. Es así que el nuevo imperativo categórico que Adorno contrapone al kantiano no pretenderá surgir del principio de la razón pura, sino de la experiencia histórica; tampoco expresar un ideal de humanidad, sino la existencia acusadora de un genocidio. Sobre la experiencia histórica sedimentada en este imperativo dice Detlev Clausen:

La formulación del imperativo categórico kantiano pone a la autonomía bajo la abstracción de todas las condiciones socio-históricas. La sentencia de Kant se localiza en el paso (*Übergang*) de la prehistoria a la historia humana, que para Kant sólo es pensable desde el fundamento de una sociedad burguesa. Adorno, por el contrario, formula el imperativo categórico después del *fin* del desarrollo burgués que ha conducido a una catástrofe mundial (1988: 57. Mi traducción).

Ahora bien, lo que primero llama la atención de la posición de Adorno con respecto a tal imperativo es que no lo basaba en un razonamiento ni lo consideraba susceptible de fundamentación normativa como se afirma en el siguiente párrafo:

Hitler impuso a los hombres en el estado de su no-libertad (*Unfreiheit*) un nuevo imperativo categórico: orientar su pensamiento y su acción (*Denken und Handeln*) de tal modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra algo similar. Este imperativo es tan reactivo a su fundamentación como en otro momento el hecho (*Gegebenheit*) del kantiano (1966/1992: 358; edición en español: 365).

Pero no fundamentar el imperativo no implicaba renunciar al pensamiento conceptual ya que no era el gesto irracional del atemorizado el que Adorno reivindicaba. Este rechazo de fundamentación se debía a que el imperativo se asentaba en la experiencia de una compasión, en un impulso que no debía ser reducido a la conciencia, a una intelección o a alguna forma de deducción lógica ya que, como continúa la cita, “tratarlo discursivamente sería un crimen: en él se hace presente el momento del acercamiento corporal a lo ético (*das Moment des Hinzutretenden am Sittlichen*)” (*ibidem.*). Aquí la traducción pasa por alto arbitrariamente el sentido de la palabra “das Hinzutretende”, que en Adorno tiene una importancia crucial y que en la traducción se reduce sólo a “lo corporal”. Esa palabra es una sustantivación del verbo “hintreten” (“acercar” pero también “agregar”) y significaría en ese contexto algo así como “lo agregado” o “lo acercado”. Adorno reiteradamente utiliza esta construcción para designar un momento de “plus”, de exceso sobre la conciencia racional inherente a toda forma de racionalidad. Es indiscutible que “das Hinzutretende” se refiere a lo corporal, tal y como veremos más adelante, pero ciertamente no se reduce a eso (la traducción al español de Taurus lo traduce como “lo adicional”). Entre esos sentidos posibles para “das Hinzutretende” creo que el más apropiado en este contexto sería el de “plus”, “exceso”, “sobre lo “normativo”, sobre el ámbito de la acción moral (*Sittlichen*) confinada a sus límites racionales. “*Das Hinzutretende* es impulso (*Impuls*), rudimento de una fase, en que el dualismo de lo intramental y lo extramental aún no estaba fijado por completo” (*Ibidem*: 228; e. e.: 230). Este

“exceso” o “impulso” sobre el que se basa el imperativo puede ser entendido como un impulso de rechazo ante el dolor ajeno, el rechazo ante el sufrimiento innecesario que no puede estar basado en una argumentación racional ni en motivos utilitarios, sino que alude a la dimensión corporal como apertura a la sensibilidad ante el dolor de otros.

El imperativo categórico adornoiano tiene la forma de una negación, de un rechazo y no la afirmación racional de una tesis o de un razonamiento cuyas premisas coaccionan a acatarlas. Los imperativos morales se expresarían para Adorno en un “no harás esto”, “no torturarás”, “no harás sufrir”, frases que “son verdaderas como impulso (*Impuls*) si se da cuenta de que en algún lugar se ha torturado” (*Ibidem*: 281, e. e.: 282). Someter ese impulso moral al esquema de la consecuencia lógica es, como veremos, ya someterlo al principio de identidad al que ese impulso se opone:

El impulso, el desnudo miedo físico y el sentimiento de solidaridad con los cuerpos torturables (*quälbaren Korpen*) [...], que es inmanente a la conducta moral, sería negado por el afán de una racionalización despiadada; lo más urgente se convertiría de nuevo en contemplativo, una burla a su propia urgencia (*Ibidem*: 281; *Ibidem.*: 283).

Para Adorno, explicar el impulso que motiva el imperativo sería insertarlo como un eslabón más en una cadena de consecuencias, neutralizar su potencia en una secuencia de pasos deductivos; es decir, colocarlos bajo la misma lógica de igualación inherente a la forma de racionalidad que se expresó en los campos. El nuevo imperativo no debe basarse en la razón sino en la evidencia corporal del sufrimiento, “en la repugnancia convertida en práctica al inaguantable dolor físico al que están abandonados los individuos [...]” (*Ibidem*: 358; *Ibidem*: 365).

En este tono formuló Adorno otra de sus conocidas sentencias según la cual constituía un acto de barbarie escribir poesía después de Auschwitz (1955/1987: 31), sentencia un tanto abrupta y paralizante pero que se hizo célebre justamente debido a esa contundencia. Escrita apenas cuatro años después de terminada la Segunda Guerra Mundial, sorprende lo precoz de este llamado en un momento en el que no abundaban las voces públicas que denunciaran y se impusieran la obligación de pensar lo que había ocurrido en

los campos (Traverso, 1997: 48-49). Pero esa sentencia dio lugar a muchos malentendidos en la medida en que parecía tratarse de una invitación a suspender toda *praxis* cultural, artística o filosófica; todo lo contrario, incluso, de la actividad intelectual llevada a cabo por Adorno en su regreso a Alemania. Por esto, en 1966, en su *Dialéctica Negativa* afirma:

El sufrimiento perenne tiene tanto derecho a la expresión como el martirizado a gritar; por eso puede haber sido falso que después de Auschwitz ya no se pueda escribir poesía. Pero no es falsa la cuestión menos cultural de si después de Auschwitz se puede seguir viviendo, sobre todo si puede hacerlo quien casualmente escapó y a quien legítimamente (*rechters*) tendrían que haber asesinado (*Ibidem*: 355; *Ibidem*: 363).

Es decir, el sufrimiento histórico de los individuos tiene derecho a ser expresado y esta es la exigencia que la historia le impone a la filosofía. Pero en esta cita Adorno dice algo más: esa obligación le viene no porque se encuentre en una posición institucionalmente privilegiada o porque guarde cierta dignidad epistemológica. Todo lo contrario. Esta obligación de la filosofía le viene dada en tanto comparte la culpa del superviviente, “quien casualmente escapó y a quien legítimamente (*rechters*) tendrían que haber asesinado”. Es decir, la cultura y los hombres ligados a ella son “culpables” en la medida en que son sobrevivientes de los campos por un puro azar ajeno a todo ideal de justicia y a cualquier meta-sentido. En la medida en que el que ahora filosofa podría haber sucumbido en los campos es que se ve comprometido a expresar la voz de las víctimas. La experiencia filosófica fundamental para Adorno ya no es el abstracto “¿por qué el ser y no más bien la nada?” heideggereano, sino el históricamente concreto “¿por qué aún estoy vivo y otros perecieron en mi lugar?” (Tafalla, 2003: 85), pregunta que da cuenta de ese privilegio inmerecido y casual que hace que no se pueda hablar de una “vida justa”, sino más bien de una supervivencia en medio de una “vida dañada”. Esta culpabilidad es lo que define la situación de la filosofía y de toda la cultura luego de Auschwitz, pero no una culpa *alla* Jasper como exigencia de autoexamen moral de las generaciones alemanas venideras, sino una culpa que debe materializarse como modulación de la crítica, como imperativo de la filosofía a repensar sus propias categorías a la luz de sus

afinidades históricas (García Düttmann, 2002: 123-135).

Pero, y de la misma manera, suspender la conciencia ante el horror sería para Adorno un signo del triunfo del horror; por eso la filosofía debe buscar comprender, darle una explicación para que no prosiga en su carácter paralizador. Esto por supuesto representa una paradoja: el imperativo categórico por un lado exige no ser fundamentado pero, al mismo tiempo, requiere de una fundamentación conceptual. Sólo en esa paradoja sería pensable la filosofía y la cultura: “sólo esta contradicción es hoy, a la vista de la impotencia real de cada uno, el escenario de la moral” (Adorno, 1966/1992: 282, edición en español: 283). Esta situación aporética sería la situación en la que se encuentra toda la cultura, y con ella la filosofía, luego de Auschwitz. Esa aporía marca las condiciones objetivas de todo pensamiento, la situación histórica precisa de la que debe partir y que no tiene permitido resolver sólo en el plano de lo conceptual como un lógico resuelve una contradicción o como se disuelve un pseudoproblema. Es la aporía objetiva que, como culpa filosófica, Auschwitz le impone a la filosofía crítica.

Es decir, si bien es obvio que no se puede suplantar la cadena de responsabilidades apelando a algo tan indeterminado como la tradición, la cultura o el *ethos*, para Adorno la filosofía, como corazón de la tradición cultural occidental, sí contribuyó a forjar y a expandir las condiciones que hicieron posible las acciones ocurridas en los campos. La filosofía fue culpable en tanto expresión y delimitación de los conceptos con los que la cultura, de la cual surgió Auschwitz, se pensó a sí misma y creó las condiciones culturales que permitieron naturalizar la manipulación de los seres vivos como si fueran cosas. Condiciones que se expresaron en un determinado “contexto de frialdad” mediante el cual fue posible asesinar sin sentir odio como parte de un trabajo administrativo. Para Adorno, esta “frialdad” constituye el “principio fundamental de la subjetividad burguesa sin el que Auschwitz no habría sido posible” (*Ibidem*: 356; *Ibidem*. 363). Es precisamente la complicidad con ese principio de frialdad, como estructura de toda subjetividad racional, lo que hace responsable a la filosofía y lo que constituye la experiencia histórica guardada en este nuevo imperativo categórico.

Aquí está el punto que deseo argumentar: la relación entre “que Auschwitz no se repita” y la *Subjektkritik* adorniana. Esa “frialdad burguesa”, que se esconde detrás del asesinato serializado de Auschwitz, es para Adorno

la fisonomía de la subjetividad moderna y lo distintivo del *ethos* civilizatorio en el que los campos tuvieron lugar. La tarea de la cultura “pos-Auschwitz”, entonces, consistiría en tratar de dar cuenta del concepto reificado de sujeto que esa cultura ha forjado y sin el cual la barbarie no habría sido posible. Así lo dice claramente Adorno en su famosa conferencia de 1967 llamada “La educación después de Auschwitz”: “es necesario lo que en este sentido llamé el giro hacia el sujeto (*die Wendung aufs Subjekt*)”, con el fin de “reconocer los mecanismos que hacen a los hombres capaces de tales atrocidades...” (1967/1977: 675; e. e.: 82). Indagar en la forma de construcción de la subjetividad durante la modernidad tendrá para Adorno, entonces, el carácter de una necesidad filosófica y moral contenida en su imperativo. Es por esto que considero que el pedido “que Auschwitz no se repita” puede ser entendido como una crítica a la “conciencia cosificada” que inmunizó a los hombres ante el dolor ajeno y que hizo posible el asesinato burocrático y técnicamente administrado. De este modo, el llamado “nuevo imperativo categórico” sería una proposición filosófica que puede ser traducida como crítica a la subjetividad. Es este punto el que ahora voy precisar.

La crítica adorniana al sujeto

Ahora voy a ensayar una reconstrucción y un comentario de los puntos centrales de la crítica adorniana al sujeto para luego plantear su relación con el imperativo pos-Auschwitz.

En un artículo llamado “Sobre sujeto y objeto”, publicado en 1969 en *Consignas (Stichwörter)*, Adorno ofrece una descripción muy condensada del problema del concepto moderno de subjetividad. Para el filósofo frankfurtiano, estaríamos ante un sentido “ideológico” del concepto de subjetividad en la medida en que concebíamos que “[...] las intervenciones, las intelecciones, el conocimiento, son solamente subjetivos [...]. Este sentido ideológico de la subjetividad se refiere al sujeto como una ilusión en tanto “encantamiento” (*Verzauberung*) del sujeto en su propio fundamento de determinación (*eigenen Bestimmungsgrund*); en su posición como ser verdadero” (Adorno, 1969/1977: 749; e.e.: 150).

Aquí, Adorno define a grandes rasgos las características con las cuales la gnoseología concibió al sujeto de la relación de conocimiento. Para él, el problema estaría cuando ese sujeto es considerado como autónomo en su propia

esfera, como origen y causa de sí mismo y del *Objekt* que se le antepone en la relación cognitiva. En ese caso, la problemática gnoseológica sería víctimas de una ilusión que no le permitiría ver ninguna exterioridad no subjetiva, que encerraría al espíritu en sí mismo y anularía todo aquello que pudiera desmentirlo; la idea moderna de sujeto se constituiría como el resultado de un cierre sobre sí mismo. Lo interesante es que, para Adorno, no se trataría solamente de una idea filosófica, sino que el plano filosófico se articularía también con un proceso de subjetivación e individuación llevado a cabo a lo largo de una historia civilizatoria. Es decir, la subjetividad filosófica no sería distinta al proceso de subjetivación cultural operado en Occidente, ya que ambos se habrían constituido mediante múltiples represiones que dieron como resultado la ilusión de una instancia homogénea y autónoma.

La pregunta que habría que hacerse aquí es: si la subjetividad moderna se constituyó sobre la base de procesos de represiones, entonces ¿qué fue lo reprimido y de qué modo se llevó esto a cabo? Se puede encontrar una pista en la continuación de la frase anteriormente citada cuando a reglón seguido Adorno afirma que “el sujeto mismo debe ser restituido a su objetividad, sin la intención de proscribir sus impulsos al conocimiento (*nicht sind seine Regungen aus der Erkenntnis zu verbannen*) [puesto que el encantamiento de esta subjetividad] deja de surtir efecto en el momento en que la subjetividad es descubierta como figura del objeto (*Gestalt vom Objekt*)” (Op. cit.). Aquí tenemos la respuesta a la anterior pregunta: es esa “figura del objeto”, esa “objetividad” a la que debe ser restituido el sujeto, justamente lo reprimido. El desencantamiento del hechizo de la subjetividad debe ser producido, entonces, a partir de la búsqueda de cierta “figura del objeto” capaz de abrir el cierre “en su propio fundamento” que el sujeto produce. Pero lo interesante de esto es que esa “figura del objeto” -que, como dijimos, es lo que se reprime- no es más que el mismo sujeto; sólo así podría entenderse la frase citada líneas arriba: “el momento en que la subjetividad es descubierta como figura del sujeto”. Es decir, lo que la subjetividad reprime para constituirse es, en cierto sentido, la propia subjetividad. Esta es sin duda una idea curiosa: el sujeto, para ser autónomo, o para aparentar su autonomía, debe ocultar y reprimir sus propias condiciones de posibilidad, aquella(s) instancia(s) sin la(s) cual(es) no podría constituirse como subjetividad autónoma. En la ideología del sujeto autónomo se produciría entonces una situación circular en la

que la subjetividad se consumaría reprimiendo aquello que es condición de posibilidad de esa misma subjetividad. La pregunta es, por supuesto: ¿cómo es esto posible?

En la tradición filosófica, el sujeto fue pensado como portador de una racionalidad que era capaz de otorgar sentido a todos los ámbitos del mundo, que permitía tanto un conocimiento verdadero como un accionar eficaz, apta para definir completamente los fenómenos o para dar con las leyes que los gobernaban. Sujeto y racionalidad fueron términos que la tradición siempre consideró como equivalentes. Lo que Adorno realiza con su crítica es escindir ambos términos mostrando que la racionalidad, tal y como fue concebida por la tradición, es en realidad sólo un aspecto en el encuentro entre el sujeto y su mundo, y que ese sujeto pretendidamente racional es en realidad el producto de una serie de instancias no necesariamente racionales. Ya en el famoso *Excursus* sobre Odiseo en *Dialéctica de la Ilustración* Adorno realiza una sugestiva “genealogía” del concepto de subjetividad. Lo que me interesa ahora no es tanto la lectura peculiar de la obra de Homero, ni el proceso que se conoce como “dialéctica de la ilustración”, sino más bien la tematización del concepto de sujeto en el marco de una relación con lo natural como una “prehistoria de la subjetividad” (*Urgeschichte der Subjektivität*) (Adorno, 1944/2002: 72 y 107).

De modo un tanto simplificado, la idea sería la siguiente. El sujeto, como instancia que estructura nuestra relación con el mundo -tanto externo como interno-, se constituyó en relación con lo biológico. Es así que la racionalidad fue desde el comienzo primordialmente una herramienta de autoconservación (*Selbsterhaltung*) en una larga lucha por la supervivencia llevada a cabo por la especie. En ese camino, el dispositivo racional comenzaba a autonomizarse por sobre otros modos de relacionarse con el mundo, en los que la diferenciación del yo con respecto a su entorno todavía no estaba completamente delimitada. Este proceso de autonomización con respecto a lo natural desembocó en la instancia del yo como control estricto de todo aquello que amenazara con disolverlo nuevamente en pura naturaleza: pulsiones, instintos, afectividad, etc.. Fue así como, según Adorno, se constituyó la idea de subjetividad en tanto “unidad sólo en la diversidad de aquello que niega la unidad” (*Ibidem*:66; *Ibidem*: 100).

Para Adorno, los mecanismos de represión de lo natural se sedimentaron

como fisonomía del sujeto racional en las categorías de la filosofía (Adorno, 1966/1992: 33; edición española: 30) y esto marca uno de los aspectos interesantes de esta crítica que, de este modo, pone en relación la categoría filosófica de subjetividad con su proceso histórico-antropológico de constitución. En este marco, el problema consistió en que esta racionalidad subjetiva así construida sólo era capaz de abrigar una relación instrumental y cosificadora con el mundo, ya que la realidad, tanto interior como exterior, se le presentaba como un cúmulo de materiales que debían ser catalogados, cuantificados y finalmente dominados. Adorno, al colocar el concepto de sujeto en el marco de una *Naturgeschichte*,² visibilizaba la vinculación entre este sujeto racional y determinados mecanismos de autoconservación biológicos, con el fin de revelar que la idea de racionalidad estaba vinculada a procesos de represión de lo sensitivo y, con esto mismo, al aseguramiento de un yo focalizado en funciones reproductivas. Las influencias de la metapsicología freudiana y de la genealogía nietzscheana en estas reflexiones son patentes. El sujeto así constituido era ya un sujeto mermado en sus capacidades sensitivas, endurecido como dispositivo de supervivencia y que sólo podía entablar una relación de dominación con la naturaleza y consigo mismo.

Lo que muestra esta lectura adorniana no es el surgimiento de la racionalidad como instancia nueva, sino la autonomización de un tipo determinado de racionalidad, una racionalidad instrumental, que ya estaba incipientemente contenida en el pensamiento mítico: podemos decir entonces que lo nuevo no es la racionalidad ni el sujeto, sino el proceso mediante el cual una forma de racionalidad, es decir, una forma de posición del sujeto con respecto a una objetividad, toma primacía sobre otras posibles. La *Naturgeschichte* no pretende ofrecer una secuencia histórica, ni plantearse una robinsoneada que intente pensar un primer hombre, sino poner en relación dos elementos que parecían estar separados -en este caso, el concepto de subjetividad racional y el concepto de naturaleza- para de este modo criticar la entronización de una

² El concepto de “historia natural” (*Naturgeschichte*) sin lugar a dudas merece un tratamiento más extenso que el otorgado en el marco de este trabajo, sobre todo debido a su importancia para la *Subjektkritik* (Robles, 2012). Sin embargo, por una cuestión de espacio y porque no considero absolutamente necesario desarrollar tal concepto para probar la tesis que intento sostener aquí, he decidido no abordarlo, pero aun así me gustaría realizar algunas breves consideraciones al respecto dada la importancia que dicho concepto posee.

forma de racionalidad particular por sobre las otras, la autonomización de una racionalidad instrumental y subjetivista. Es así como también lo entiende Simon Jarvis, para quien: “la explicación de la ‘ilustración’ [...] no es la explicación de un período histórico, sino un intento de descifrar la prehistoria de nuestra propia racionalidad instrumental que prosigue sin la mínima consideración de su objeto” (1998: 26).

Ahora bien, el principal problema de esta forma de subjetividad parece ser para Adorno la incapacidad de abrigar experiencias no cosificadas o no estructuradas por ese principio de abstracción-autoconservación. Para la consumación de una experiencia como la que Adorno solicita sería necesario el reconocimiento de la singularidad que ofrece la realidad y, por ende, la apertura de las determinaciones subjetivas para un encuentro no instrumental ni cosificador con el mundo, tanto natural como intersubjetivo (Jay, 2009: 402). Así, lo que queda como figura filosófica del sujeto es una instancia empobrecida en su capacidad de tener experiencias y estructurada únicamente como mecanismo de autoconservación e identificación, que se reproduce no sólo en su encuentro con el mundo material, sino también en su relación consigo mismo y en las relaciones intersubjetivas en las que se encuentra inserto.

Lo paradójico es que el modelo de esta subjetividad fuerte y hermética de la filosofía es el mismo modelo del “individuo débil” en las sociedades del capitalismo tardío. Lo interesante, y lo problemático, de la tesis de Adorno es que tanto el sujeto absoluto de la filosofía como el individuo-masa del

El concepto de *Naturgeschichte* aparece en una temprana conferencia de 1932 llamada justamente “La idea de Historia Natural”. Allí, Adorno había diagramado un programa de filosofía interpretativa en el que el concepto de *Naturgeschichte* era utilizado en un sentido crítico: se trataba de emplear un “procedimiento que pudiera lograr interpretar la historia concreta en sus propios rasgos como naturaleza, y hacer dialéctica a la naturaleza en la figura de la historia” (Adorno, 1932/1973: 45). Lo que el programa de *Naturgeschichte* buscaba era organizar la mirada filosófica de modo tal de formar “constelaciones” (*Konstellationen*) de objetos donde la apariencia ideológica de ciertos objetos culturales se hiciera visible; es decir en un procedimiento crítico que operaba con las instancias temporales de lo arcaico y lo moderno en un juego dialéctico y desfeticizante. Este ejercicio no fue un motivo aislado en la obra de Adorno, tal y como lo mostró en su influyente y clásico ensayo Susan Buck Morss al argumentar que toda la filosofía adorniana estuvo atravesada por el temprano programa de *Naturgeschichte* concebido en estrecho diálogo con Benjamin (Buck Morss, 1981). Muy interesante es también el estudio de Laura Sotelo sobre la idea de *Naturgeschichte* en el marco de la discusión ontológica abierta por la obra de Heidegger como clave interpretativa de la obra de Adorno (Sotelo, 2009).

capitalismo tardío padecen el mismo problema: la incapacidad de tener experiencias. Estos “defectos” se dan en la filosofía como ficción de un sujeto absoluto y en las sociedades de masa como individuo-monada integrado al mecanismo social. Voy a discutir brevemente esta relación entre el sujeto y el individuo de la sociedad de masas porque es lo que va a permitir tener una visión más acabada de la importancia del antisemitismo como consumación histórica del concepto moderno de subjetividad.

Fuertemente influenciado por los análisis de su compañero en el *Institut für Sozialforschung* Friedrich Pollock sobre el “capitalismo de estado”, para Adorno la sociedad pos-liberal, o sociedad del “mundo administrado” (*verwaltete Welt*), puede ser definida como un tipo de sociedad que suprime toda mediación en la relación individuo-sociedad y, a partir de la posibilidad de sustitución plena de todos sus elementos, establece relaciones de dominación inmediatas por medio de las cuales las estructuras económicas se reproducen unilateralmente en la conciencia de los individuos (Adorno, 1955/1972: 40-80; e. e.: 165-183). Este proceso de integración de la individualidad en las estructuras del “mundo administrado” tiene su complemento en una teoría de la regresión del individuo basada en la teoría freudiana del Yo. Adorno va a considerar que el principal problema en el nivel psicosocial radica en la pérdida de autoridad de la figura del padre debido a la carencia de autonomía económica en una sociedad hiper-administrada que, a su vez, allana el camino para una socialización directa del niño en manos del poder administrativo. El niño antes podía formarse una conciencia moral a partir de la interiorización de normas y sanciones representada por la autoridad paternal; esto le permitía también controlar sus pulsiones y, de ese modo, protegerse de las imposiciones sociales externas en su comportamiento. Debido a la disolución de la autoridad social del padre, al niño le faltaría ahora el necesario contrapeso personal requerido para la interiorización de normas y prohibiciones que dan forma a la conciencia moral. El carácter del individuo en las sociedades de masas posliberales se forma entonces en un proceso de total heteronomía, que provoca una desestructuración del Super-Yo y un proceso complementario de regresión narcisista del Yo (*Ibidem*: 42-86; *Ibidem*.: 39-79).

El Yo, cargado por las exigencias de un dominio de sus pulsiones y de la necesidad de una autoconservación racional, regresa a un estado libidinal

previo –fase anal- con el fin de huir de la experiencia de su impotencia social. Así, la libido disponible se dirige ya no hacia la propia persona, sino a las figuras que la sociedad ofrece como modelo. Mediante mecanismos de proyección en estas instancias sustitutas los individuos se aseguran una superioridad sobre la situación que ya no están en condiciones psíquicas de controlar, y el potencial pulsional de los individuos podrá, de este modo, ser directamente canalizado por el poder administrativo; y a diferencia del Marcuse de *Eros y Civilización* (Wiggershaus, 1986/2010: 620-623), sin que se desarrolle una dinámica pulsional conflictiva al interior del Yo (Adorno, 1955/1972: 42-70; e. e.: 406-412).

Sin embargo, aún persiste la pregunta por la relación que habría entre el modelo de un sujeto hipertrofiado en el plano filosófico y el de una individualidad mínima en el plano histórico social. Plantear esto obligara a hacerse también la siguiente pregunta: ¿cómo se puede hablar de una relación entre el hecho histórico “Auschwitz” y el concepto filosófico “sujeto”?, que es otra vuelta de la pregunta por la articulación entre lo histórico y lo filosófico. Mi tesis es que si se releen los análisis de Adorno sobre el antisemitismo en el marco de la crítica al sujeto, tal como aquí la estoy desarrollando, esa relación –entre el sujeto como concepto filosófico y el individuo como categoría histórico-social- podría quedar un tanto más clara.

La subjetividad antisemita

Lo que aquí interesa no es tanto esta psicología del antisemitismo, que fue muy discutida y justamente criticada en su momento (Honneth, 1985: 72-94), o el antisemitismo como un problema de la modernidad (Robles: 2013; Zamora-Maiso: 2012), sino más bien ver en qué medida el fenómeno del antisemitismo puede ser tematizado a partir de un análisis filosófico de la capacidad de tener experiencias en el marco de una crítica al concepto de sujeto. En este marco, el antisemita representará el paradigma de un sujeto con su sensibilidad cosificada y el punto final del desarrollo de ese proceso de debilitamiento de la individualidad, es decir el antisemita, se nos presentará como la consumación de la subjetividad moderna.

Para abordar el problema del antisemitismo en el contexto de la crítica a la subjetividad habrá que plantear el problema de la “ideología de la subjetividad” ahora en un contexto más amplio. La estructura de una experiencia

ampliada en estos términos intersubjetivos es para Adorno básicamente la misma: el sujeto de la identidad ve disminuido sus potenciales experienciales al no poder entablar una relación con una alteridad. Este hermetismo del sujeto ante la heterogeneidad del objeto se repite en el antisemita como no-reconocimiento de una otredad y como asimilación patológica a sus propios esquemas. Voy a detenerme ahora en este “modelo patológico de experiencia”.

Se podría decir, de forma un tanto vaga, que toda experiencia contiene la exigencia de un momento pasivo y de un momento activo. El momento pasivo se basa en la apertura de las estructuras perceptivas a la determinación de una objetividad ajena al sujeto. Esta pasividad de la experiencia nos previene del peligro de solipsismo y, a la vez, nos permite un enriquecimiento de nuestra subjetividad mediante su contacto con un entorno rico en determinaciones propias. Por otro lado, la experiencia implica la posibilidad de estructurar en una narrativa ese material que ya viene mediado, de llenar ese espacio vacío que queda entre la pura percepción del fenómeno y nuestra representación del mismo; es por eso que la experiencia también implica una formación y una significación de lo dado. Tener experiencia, entonces, significa entablar una negociación entre las propias mediaciones y las mediaciones que el objeto (tanto un objeto de conocimiento como el cúmulo de significados sedimentados en toda interacción intersubjetiva) ya contiene; y es en este juego de apertura y acción en el que se forjaría nuestro yo experiencial (Jay, 2009: 85-88).

Ahora bien, si este “yo” cierra sus puertas a la comunicación con lo heterogéneo corre el peligro de cosificarse en una estructura automatizada; pero si, por el contrario, entabla una relación no mediada e incontrolada con su objeto acabaría por diluirse en la pura inmediatez. Por lo tanto, el sujeto no debería ni agotarse en un registrar datos o en buscar experiencias totales o místicas no mediadas interpretativamente, ni tampoco en construir la totalidad del mundo desde su interioridad. Sólo en la mediación entre la productividad del individuo y la entrega abierta a lo que ofrecen los sentidos se constituiría una experiencia enriquecida.

Será en este marco que se podrá leer el análisis adorniano del antisemitismo como una patología de la experiencia, ya que el juego entre el aspecto pasivo y el activo de la experiencia se encuentra suspendido; o mejor dicho, ambos aspectos se encuentran identificados en una quietud cosificada que se resuelve por la vía de una exteriorización de pulsiones destructivas. El

aspecto activo se convierte en “proyección patológica” (Adorno, 1944/2002: 201; e. e.: 235) mientras que el pasivo, en “esquematismo” del pensamiento (*Ibidem.*: 103; e. e.; 130).

1) Resolución del aspecto activo de la experiencia como “proyección patológica”: este rasgo es asimilable a la estructura perceptiva del paranoico, quien no puede distinguir entre lo que es propio y lo ajeno en el material proyectado. Los impulsos propios del sujeto le son atribuidos al objeto; así, un individuo menguado y engañado inyecta sus impulsos destructivos en la figura de su víctima. El sujeto se pone en el centro del mundo y “el mundo queda reducido al conjunto, impotente y omnipotente a la vez, en todo lo que el sujeto proyecta sobre él” (*Ibidem.*: 215; e. e.: 233). Esto significa que el paranoico se ha detenido en el momento afirmativo del pensamiento, sin llevarlo hasta su negación mediante un acto de reflexión. Es alguien que se ha dejado seducir por la fuerza de la inmediatez, por “la brutalidad inherente de lo positivo” (*der Brutalität, die dem Positiven innewohnt*) (*Ibidem.*: 220; e. e.: 238). Es este el modo en que el antisemita construye su experiencia como un desborde patológico de su aspecto activo, como una forma de pensamiento frenético que no se deja determinar por el objeto. Precisamente, en el antisemita “el esquema social de la percepción quizás esté configurado de tal modo que no les permite ver a los judíos como hombres”, lo que explicaría de algún modo la “tan oída afirmación de que los salvajes, los negros o los japoneses parecen animales, casi monos, contiene ya la clave del *pogrom*” (Adorno, 1951/19994, 118; e. e.: 104).

2) Resolución del aspecto pasivo de la experiencia como “esquematismo del pensamiento”: en las “sociedades administradas” (un término que Adorno emplea para describir las sociedades fordistas), el individuo se volvería innecesario para la producción y es así que la posibilidad de conciencia reflexiva sería remplazada por esquemas: el dinamismo interior del yo que sostenía la tensión entre conciencia moral, autoconservación e impulsos queda suplantado por una relación cuasi-automática entre la reacción de los sujetos y las disposiciones sociales (Adorno, 1950/2003: 229; e. e.: 244). En este sentido se puede entender la enigmática frase: “no hay más antisemitas” (*Ibidem.*: 226; e. e.; 243), debido a que el antisemitismo ya no es el producto de una creencia, sino sólo un “*ticket*” que puede ser intercambiado por otros, o bien una opción más dentro del *ticket* fascista: “si la masas aceptan el *ticket* re-

accionario, que contiene el punto contra los judíos, obedecen a mecanismos sociales en los que las experiencias de los individuos singulares con judíos no desempeñan ningún papel” (*Op. cit.*). Por ende, sería el automatismo de identificar determinados rasgos en determinadas categorías lo que constituye la estructura del antisemitismo, y no un conjunto de inclinaciones personales o de actos conscientes.

Lo interesante de estas reflexiones es que tanto el esquematismo como la proyección indican que todo acto de violencia contra un determinado grupo social también puede ser entendido como el producto de una forma patológica de experimentar relacionada con aspectos reificados de la subjetividad. El antisemita sería, entonces, el prototipo social de la subjetividad encerrada en sí misma que, como vimos, encuentra su origen “genealógico” en el dominio sobre la naturaleza y su modelo conceptual en la teoría del conocimiento moderna. Para esclarecer un poco más de qué se trata este modo de experiencia que marca la fisonomía vacía y automática del antisemita, voy a valerme de un comentario realizado por Jean Paul Sartre en su ensayo sobre el antisemitismo. Allí Sartre relata una situación un tanto cómica pero que funciona muy bien a modo ilustrativo:

Uno de mis amigos solía contarme de un viejo primo llamado Jules que iba mucho a cenar a casa de su familia y del que se comentaba [...]: “Jules no puede soportar a los ingleses”. Mi amigo no recuerda que nunca se dijera nada más sobre su primo Jules. Pero eso bastaba. Había un contrato tácito entre Jules y su familia, delante de él se evitaba ostensiblemente mencionar a los ingleses y dicha precaución le otorgaba a ojos de sus parientes un viso de existencia a la vez que les procuraba a ellos la agradable sensación de estar participando en una ceremonia sagrada. Y de pronto [...] alguien lanzaba [...] una alusión a Gran Bretaña y sus dominios. Entonces el primo Jules fingía ser presa de una inmensa cólera, por un instante se sentía “existir”, y todos contentos (1945/2005: 58-59).

El odio del “viejo primo Jules” hacia los ingleses no estaba necesariamente basado en un contacto concreto y personal con un inglés, pero funcionaba de modo automático como un registro de autenticidad de la propia persona, como la delimitación de una personalidad que se define mediante

etiquetas fijas: el odio a los ingleses se trataba, en el caso del tío Jules, sencillamente de un ejercicio irreflexivo de afirmación del yo. Este modelo de afirmación personal le sirve a Sartre para caracterizar el antisemitismo en términos de una estructura de la personalidad que se impermeabiliza ante la argumentación y ante la experiencia concreta. Tanto para Sartre como para Adorno, el antisemita es alguien con una experiencia deformada, sin capacidad de introspección y que sólo actúa como un carácter que encuentra su criterio en la repetición de su comportamiento. El antisemita no es nada “sino el miedo que suscita en los otros” (Adorno, 1944/2002: 223; e. e.: 226) y, en tanto reflejo de sus acciones reificadas, su conciencia es sólo un mecanismo automático.

En definitiva, para el primo Jules como para el antisemita no hay semitas ni hay ingleses, sino solamente un yo que actúa como mecanismo de repetición. El antisemitismo, en este análisis, es producto de una crisis de la experiencia que se caracteriza por una pérdida de su objeto y por una consiguiente solidificación de las estructuras perceptivas. Ya sea como “proyección patológica” o como “esquematismo”, lo que se ausenta es la experiencia propia de la otredad, una carencia de objeto en la medida en que el sujeto lo proyecta desde sus estructuras, o bien lo asume como ítem del esquema que ya viene prefigurado. Se trata del mismo esquema de “sujeto sin objeto” que, vimos, Adorno criticaba como modelo de la filosofía del conocimiento moderna. El antisemitismo, según este análisis, es una modulación deformada de los componentes activos y pasivos de la experiencia que se han cosificado al haber perdido el objeto que era condición de posibilidad de su autorreflexión y de la constitución de una “experiencia plena”. El antisemita no puede ser convencido, no pueden alegarse argumentos racionales para que deponga su creencia, porque en el antisemitismo “no se refuta a ningún adversario, no se justifica racionalmente ninguna tesis. El proceso lógico consiste meramente en la identificación, o más bien en el encasillamiento” (Adorno, 1950/ 2003: 43; e. e.: 39).

La capacidad de modificar los mecanismos perceptivos necesita de un sustrato objetivo que no puede darse a voluntad del sujeto, sino que debe ser algo que se dé por fuera de las estructuras perceptivas y de los esquemas mentales que posibilite la apertura de la experiencia y la autorreflexión. En definitiva, no se trata de contra-argumentar al antisemita, de resolver el pro-

blema ideológico en el plano de la acción comunicativa digamos, sino que es necesario “reconstituir la capacidad de tener experiencias” (*Ibidem*: 286; e. e.: 282). Por ende, el antisemitismo es una ideología que se asienta en una *pérdida del objeto* y que posibilita que el esquema ideológico sea una simple confirmación de sí mismo, una *ideología de la ideología* o una ideología “formal” podríamos decir, puesto que no depende de un contenido o de un adoctrinamiento teórico sino de una práctica, de un modo particular de experimentar. Pero es “ideología formal” también en la medida en que se trata de un esquema de acción que no considera aquello sobre lo que se aplica. Para Adorno, el antisemitismo no necesita del semita ni tampoco de referencia empírica alguna, puesto que su subjetividad se construye, como se vio líneas arriba, sobre el modelo de un sujeto encerrado en su propia determinación.

Pero el “sujeto antisemita” no estará libre de una serie de tensiones en su economía psicológica; más precisamente, el antisemita ha resuelto la tensión entre la experiencia del objeto y el estereotipo en favor del estereotipo y en desmedro de la experiencia del objeto. Esa realidad que ha suprimido, y en cuyo lugar ha colocado una modulación de proyección-esquematismo, no puede ser anulada completamente puesto que, quiera o no, una y otra vez vuelve a hacerse presente. Así, para sostener esta “mentira” el antisemita debe llevar a cabo un perpetuo simulacro de juicio contra los judíos, puesto que debe dar la apariencia de la legalidad que él sabe estar violando y restituir la ley moral aunque más no sea como “caricatura” (*Ibidem*: 308; e. e.: 310). La estrategia ideológica del antisemita parece convertirse en una actividad perpetua de desplazar significados para que el estereotipo pueda mantenerse. Es por esto que Adorno habla de una suerte de “mala conciencia” ocasionada al negar constantemente la realidad evitando la “mirada” de la víctima:

el crimen es entonces el intento continuo de hacer entrar en razón la locura de esa falsa percepción (*falsche Wahrnehmung*) mediante una locura mayor: lo que no se ha visto como hombre, a pesar de que lo es, es convertido en cosa (*Ding*) para que no pueda ya contradecir mediante ningún movimiento la maníaca visión (*manischer Blick*) (1944/2002: 118-119; e. e.: 104).

Ese esfuerzo constante por “poner en razón la locura de esa falsa per-

cepción” relativiza en alguna medida el aspecto maquinal de la ideología antisemita, puesto que sostener el esquema de proyección requiere un arduo trabajo para neutralizar la resistencia de la realidad.

Con la figura del antisemita, Adorno estaría mostrando, casi de modo irónico, la materialización social e histórica del sujeto que pensó la tradición moderna. Sin embargo, son notorios los problemas que provoca este análisis de un fenómeno esencialmente histórico y social en términos de una *Subjektkritik*: carencia de una adecuada historización, homogeneización de diferentes modos históricos de antisemitismo, falta de una articulación con otras figuras ideológicas o con tradiciones sociales localizadas en diferentes contextos, igualación simplificadora de la tipología discriminadora con la personalidad antisemita, etc.. Estos problemas son en parte insuficiencias objetivas en la obra de Adorno, pero en parte surgen también como producto de la exposición que aquí llevé a cabo; es decir, surgen en tanto el análisis del antisemitismo se enmarca en la crítica al concepto de sujeto. Sólo basta repasar los *Estudios sobre la Personalidad Autoritaria* para comprobar que Adorno no se limita al antisemitismo sino que extiende su indagación a reacciones, comportamientos e ideologías que suelen ir asociadas (discriminación contra comunidades marginadas en general, valoraciones conservadoras, xenofobias, devaneos místicos, etc.); del mismo modo, en sus “Elementos de Antisemitismo” en *Dialéctica de la Ilustración*, el análisis no está limitado al “sujeto antisemita” sino que forma parte de una “teoría” de la modernidad y de un análisis de la ideología de las sociedades del capitalismo tardío. Con esto no quiero decir que Adorno resuelva todos los problemas que enumeré (o incluso que no existan otros), sino que mi elección, arbitraria en gran medida, de presentación hace que esos problemas sean mucho más marcados. Sin embargo, en el marco de este trabajo lo que me interesa es analizar de qué modo el plano de lo individual, empírico e histórico, se relaciona con la dimensión filosófica del sujeto moderno. Es decir, mi propósito en este apartado fue mostrar que cierta forma de individualidad social podría ser leída en los mismos términos con que fue desmontado el concepto filosófico de subjetividad.

Considero que la relación entre el sujeto antropológico de la autoconservación, el concepto de subjetividad de la filosofía de la modernidad y la figura histórica del antisemita podría iluminar también esa relación que es el centro del presente trabajo: la relación que habría entre la ocurrencia de

Auschwitz y la constitución de la subjetividad.

Conclusiones y algunas consideraciones finales sobre la moral

En el presente trabajo busqué discutir la idea de un “nuevo imperativo categórico” y mostrar que su contenido exige, en el marco de la filosofía adorniana, una revisión del concepto filosófico de subjetividad. El análisis de esa subjetividad como “conciencia cosificada” y *ethos* de Auschwitz fue el eje de la segunda parte del trabajo. Allí intenté mostrar de qué modo el concepto de subjetividad moderna está constituido en un contexto de dominio de la naturaleza, tanto interna como externa, sobre el modelo de una subjetividad absolutizada que, en la medida en que no puede concebir un contacto con ninguna heterogeneidad, se ve dañada en su capacidad experiencial. Pero esta idea de sujeto autónomo también tuvo sus consecuencias histórico-sociales. Fue sobre esta idea que intenté ofrecer, en el tercer apartado, una relectura de los análisis del antisemitismo en el marco de esta *Subjektkritik*.

Mi idea fue mostrar que en la filosofía adorniana habría una relación interna entre la categoría central de la filosofía moderna -la idea de subjetividad- y la muerte administrada y anónima de millones de personas en los campos de concentración. Esta relación sería, sin embargo, no una relación causal, sino que estaría más bien emparentada con una idea de “afinidad electiva”: Adorno entiende tanto a Auschwitz como a la constitución de la subjetividad moderna como productos de un mismo proceso de homogeneización y manipulación de la naturaleza -interna y externa-, que se ha plasmado en las categorías de la filosofía y en el conjunto de las relaciones sociales, y que así pudo actuar como *ethos* cultural de Auschwitz. En esta lectura, “Auschwitz” se entendería como parte de la lógica con la cual fue llevado a cabo el proyecto de subjetividad que la modernidad inauguró.

“Que Auschwitz no se repita” significará, igualmente, poder pensar otras formas de subjetivación no signadas por el principio de “frialdad burguesa” o de “incapacidad para tener experiencias”, otro modelo de subjetividad en el que los límites experienciales sean ampliados. Esto plantea la pregunta por cómo habría que concebir entonces una experiencia ampliada. Básicamente, Adorno no piensa la experiencia como una suerte de anulación del sujeto en una experiencia absoluta no conceptualizable, de carácter místico, no lingüís-

tica. La experiencia tampoco consistiría en un amoldamiento de los datos de los sentidos a las categorías del entendimiento, ni en la reducción positivista de la experiencia al registro de lo observable, sino que más bien se trataría de mantener el momento subjetivo respetando la singularidad de la objetividad. Martin Jay define esta idea del siguiente modo:

Pese a que la experiencia se comprende de términos subjetivos, sólo llega al encuentro con la otredad, luego del cual el yo ya no continúa siendo él mismo. Para mantenerse intacta dicha experiencia debe tratar al otro de una forma no dominante, no inclusiva ni homogeneizante, como si fuera un nombre propio referido únicamente a sí mismo y no en cuanto símbolo de otra cosa (2009: 402).

Sin esa otredad / objetividad no es posible experiencia alguna ni un yo autónomo. En Adorno habría un “concepto normativo de experiencia” (*Ibidem*: 420) que exige que el individuo deba perder su frialdad y su solidez aceptando la singularidad de un otro, que deba relativizar sus propios esquemas de comportamiento y su propia determinación en un encuentro con una alteridad. Sólo en el encuentro con lo distinto el sujeto puede salir de sus propias determinaciones e iniciar un proceso reflexivo.

La posibilidad de esta experiencia tiene que ver, para Adorno, con la posibilidad de recuperar esa dimensión del impulso, del *Das Hinzutretende* que discutí brevemente en el primer apartado. Es así como la crítica adorniana al sujeto, entendida a la luz del imperativo pos-Auschwitz, consiste fundamentalmente en una receptividad ante el sufrimiento físico, receptividad que, según la construcción del concepto de subjetividad en Adorno, se da como recuerdo de la naturaleza mutilada en la constitución del yo. La crítica materialista que Adorno lleva a cabo intenta develar en el interior del sujeto las cicatrices de un proceso de represión como daños físicos y psicológicos, como daño a la capacidad de relacionarse con el entorno material y social, y como cosificación de una experiencia más plena:

La huella más pequeña de sufrimiento sin sentido padecido en el mundo inhabilita toda la mentira de la filosofía de la identidad, que quería disuadir de la existencia del dolor a la experiencia [...] El momento corporal

(*Das leibhaftige Moment*) le marca al conocimiento que el sufrimiento no puede ser, que debe cambiar. [...] Por eso convergen lo específicamente materialista con lo crítico, con la praxis socialmente transformadora (Adorno, 1944/2002: 203; e. e.: 203-204).

En este marco se puede ahora releer el imperativo categórico formulado por Adorno: lo que pide la frase “que Auschwitz no se repita” es pensar una forma de subjetividad que haga imposible la reproducción de la barbarie mediante un rescate de los componentes somáticos y miméticos, esos momentos no enteramente asimilables a la conciencia (*Das Hinzutretende*) reprimidos; a eso alude la idea de Jay de un “concepto normativo de experiencia”.

Ahora bien, algo que me gustaría aquí señalar es que, así planteada la relación entre historia y filosofía, nos lleva directamente al problema ético, pero ético en el sentido de una problematización de lo que Adorno entiende como “vida buena” y que consiste no en un recetario de modos de vivir, sino en la constelación entre particular y general, entre lo subjetivo y la norma social que habita en el individuo, entre la esfera de la intimidad y su imbricación con el todo social; esto es también lo que Adorno entiende por reflexión “moral” (Adorno, 1963/1996: 56-58).

Este aspecto moral de la filosofía adorniana fue descuidado por una recepción más bien enfocada en temas de estéticas o metafísicos, o bien por una recepción realizada desde la llamada “nueva izquierda” que tuvo siempre cierto recelo a la palabra “moral” y a la tradición de la ética filosófica (Schweppenhäuser, 1993). Pero, por otro lado, Adorno nunca publicó un estudio dedicado enteramente a la filosofía moral, por lo que sus opiniones al respecto permanecen fragmentarias, o bien hay que acudir a escritos no pensados para su publicación, tales como sus lecciones en Frankfurt del año 1963 sobre filosofía moral (Adorno, 1963/1996) o sobre el concepto de historia y libertad de 1964 /1965 (Adorno, 1965/2006). Sin embargo, a mediados de la década del '90 la situación comenzó a cambiar, sobre todo con los trabajos pioneros de Gerhard Schweppenhäuser (1993) o de Mirko Wischke (1993), entre otros. Estos trabajos no sólo permitieron conocer aspectos hasta entonces inexplorados de la obra adorniana, sino que también sirvieron para entablar debates con las llamadas “segunda” y “tercera” generación de la teoría crítica, generaciones que justamente habían tomado la moral como el centro

de sus reflexiones, tal y como se ve en las obras de Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel o Axel Honneth. La idea de una “moral” negativa, no universalista y materialista que podría ser sacada de la obra adorniana, permitió retomar una discusión al interior de la teoría crítica que parecía hegemonizada por las éticas comunicativas o las teorías del reconocimiento, tal y como lo muestra por ejemplo el trabajo *Die Antinomie des Universalismus* del mismo Schewepenhäuser (2003), en el que se abordan los debates sobre particularismo y universalismo moral y político desde una posición explícitamente adorniana, aunque esta apropiación del pensamiento adorniano es algo que todavía está en proceso.

La acción moral, ahora a la luz de esta rememoración de la naturaleza en el sujeto, sería, según palabras de Christoph Menke:

[...] seguir la llamada (*Ruf*) que se le aparece al sujeto. Esta llamada interrumpe el aparato de la reflexión y exige cumplir una acción determinada, la acción moralmente correcta. Así es la limitación del sentimiento de soberanía del sujeto la condición de la moral misma (2007: 162, mi traducción).

Para hacer pensable esto, Adorno no formula una moral positiva o procedimental, sino que la posibilidad de un contacto reflexivo con esa naturaleza reprimida es mantenida en un espacio de negatividad: como rechazo impulsivo de toda justificación de sufrimiento, como una “moral negativa”, según la definición de Schewepenhäuser:

Ofrecer un principio moral afirmativo y fundamentar una filosofía moral sobre la naturaleza vinculante de tal principio es precisamente lo que Adorno no desea hacer. En el corazón de su filosofía moral está un imperativo categórico negativamente formulado que dice lo que nunca debe suceder, lo que nunca debe ser (1993: 145, mi traducción).

Es eso justamente lo que Adorno afirma en la siguiente cita de una de sus lecciones sobre filosofía moral de 1965:

No deseamos saber qué es el bien absoluto, la norma absoluta, incluso tampoco qué es el hombre, o lo humano y la humanidad; pero qué es lo

inhumano lo sabemos perfectamente. Y yo diría que el lugar de la filosofía moral hoy hay que buscarlo más en la denuncia concreta de lo inhumano (*in der konkreten Denunziaton des Unmenschlichen*) que en un posicionamiento abstracto y no comprometido sobre el ser del hombre” (1965/1996: 261, mi traducción).

Esta “denuncia concreta de lo inhumano” es lo que se expresa bajo este nuevo imperativo categórico que establece que Auschwitz no debe volver a ocurrir; imperativo motivado tanto por las tareas que la historia impone como por el impulso a considerar el sufrimiento físico del otro: “la exigencia de validez del imperativo categórico está dada por sostener la conjunción de la experiencia histórica con nuestro interés en abolir el sufrimiento” (*Ibidem*; 349). Es entonces este planteamiento de la “ideología del sujeto” lo que nos abre esa dimensión “normativa” de la crítica llevada a cabo por Adorno: la naturaleza reprimida debe ser liberada como experiencia genuina y consideración del sufrimiento ajeno. Pero el desarrollo de esta “praxis moral” pos-Auschwitz y sus potencialidades para una nueva forma de subjetivación es algo que escapa a los estrechos márgenes de este trabajo.

Ahora bien, aquí me limité a mostrar la relación que habría en la filosofía adorniana entre la ocurrencia de una tragedia histórica como Auschwitz y la lógica con la cual la tradición filosófica se pensó a si misma; visto de cierto modo, esto sería otra vuelta de tuerca sobre la siempre problemática relación entre historia y filosofía, sobre los modos en los que esas dos dimensiones se articulan internamente. Por supuesto que lejos de cerrar el problema la lectura de Adorno abre numerosos interrogantes: como la pregunta por la relación entre “rememoración de la naturaleza” y praxis social, por las condiciones materiales que deberían cumplirse para que esa rememoración sea posible en un contexto comunitario, por la posibilidad de construcción de un nuevo *ethos* cultural a partir de esos requisitos -que más parecen tener que ver con formas estéticas e individualistas de construcción de la personalidad que con algún tipo de proyecto colectivo-, por la factibilidad de articular esos impulsos en sentidos positivos de subjetividad o en identidades concretas, por el problema de la relación entre decisionismo y racionalismo moral en una ética basada en los impulsos como condición de la acción justa, por el problema kantiano de la practización de la voluntad abstracta, etc, etc.. Todas

estas cuestiones salen por fuera de la obra adorniana y vuelven sobre ella en forma de críticas o en discusiones más amplias aún pendientes, y que considero pueden ser justamente abordadas si se tiene en cuenta la relación entre el acontecimiento Auschwitz y la *Subjektkritik*, o en términos más amplios: si se lee la obra adorniana en el marco de la relación entre historia y filosofía.

Bibliografía

- Adorno, Th. W. (1932/1973). Die Idee der Naturgeschichte. En *Philosophische Frühschriften* (pp. 71-130). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.. (Edición en español: (1991). *Actualidad de la filosofía*. Trad. J. L. Arantegui Tamayo. Barcelona: Paidós.)
- Adorno, Th. W. & Horkheimer, M. (1944/2000). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag. (Edición en español: (2006). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos*. Trad. J. J. Sanchez. Madrid: Trotta.)
- Adorno, Th. W. (1951/1994). *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. (Edición en español: (1997). *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Trad. J. Chamorro Mielke. Madrid: Taurus.)
- Adorno, Th. W. (1955/1987). *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, Th. W. (1966/1992). *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. (edición en español: (1991). *Dialéctica Negativa*. Trad. J. M. Ripalda. Madrid: Taurus.)
- Adorno, Th. W. (1965/1996). *Probleme der Moralphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, Th. W. (1955/1972). Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie. En *Soziologische Schriften I* (pp. 39-91). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. (edición en español: (2004). *Escritos Sociológicos I*. Trad. A. Gonzalez Ruiz. Madrid: Akal).
- Adorno, Th. W. (1950/2003). *The Authoritarian Personality*. En *Soziologische Schriften II*. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag. pp. 147-528. (edición en español: (2009). *Escritos Sociológicos II*. Trad. A. Gonzalez Ruiz. Madrid: Akal)
- Adorno, Th. W. (1967/2006). *Zur Lehre von der Geschichte und von der*

- Freiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (1969/1977). *Stichworte*. En *Kulturkritik und Gesellschaft I/II* (pp. 595-802). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. (edición en español: (2003) *Consignas*. Trad. R. Bilbao. Buenos Aires: Amorrortu).
- Claussen, D. (1988). Nach Auschwitz. Ein Essay über die Aktualität Adornos. En D. Diner (Comp.). *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz* (pp. 54-69). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Buck Morss, S. (1981). *Orígenes de la Dialéctica Negativa. Theodor Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. México: Siglo XXI.
- García Düttmann, A. (2002). *The memory of thought. An essay on Heidegger and Adorno*. Nueva York: Continuum.
- Honneth, A. (1991). *Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Massachusetts: MIT Press.
- Jarvis, S. (1988). *A Critical Introduction to Theodor Adorno*. Nueva York: Routledge.
- Jay, M. (2009). *Cantos de Experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Buenos Aires: Paidós.
- Kant, I. (1785/1983). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Menke, Ch. (2007). Modell 1: Freiheit. Zur Metakritik der praktischen Vernunft II. En A. Honneth & Ch. Menke (comp.). *Negative Dialektik* (pp. 151-169). Frankfurt am Main: Akademie Verlag.
- Robles, G. (2012). Theodor Adorno: Sujeto, Naturaleza e Ideología. *Cadernos de Pesquisa Interdisciplinario em Ciências Humanas*, 13(12). 27-57.
- Robles, G. (2013). Antisemitismo y crítica de la modernidad en Theodor W. Adorno. *Cuadernos de Filosofía*, 13(102). 80-104.
- Sartre, J. P. (1945/2005). *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Schweppenhäuser, G. (1993). *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*. Hamburg: Argument Verlag.
- Schweppenhäuser, G. (2005). *Die Antinomie des Universalismus. Zum moralphilosophischen Diskurs der Moderne*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Sotelo, L. (2009). *La Idea de Historia en la Escuela de Frankfurt*. Buenos Aires: Prometo Libros.

- Tafalla, M. (2003). *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*. Barcelona: Herder.
- Traverso, E. (1997). *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. Barcelona: Herder.
- Wiggershaus, R. (1986/2004). *La Escuela de Frankfurt*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Wischke, M. (1993). *Kritik der Ethik des Gehorsams. Zur Moralphilosophie von Th. W. Adorno*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Zamora, J. A. & Maiso, J. (2012). Teoría Crítica del Antisemitismo. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 4, 133-177. Recuperado de http://www.constelaciones-rtc.net/VOL_04.html.

Estructura, discurso y subjetividad

Pedro Karczmarczyk

Es corriente señalar que el pensamiento social contemporáneo se ha visto profundamente transformado por el impacto que en él ha tenido la reflexión sobre el lenguaje, ya sea que esta viniera en un formato científico (a través de la lingüística: el estructuralismo) o filosófico (la hermenéutica en el ámbito alemán y las corrientes analíticas y pragmáticas en el ámbito anglosajón).

En este trabajo nos ocuparemos de algunas transformaciones en una de las regiones donde ese efecto ha sido particularmente intenso: en la corriente, principalmente francesa, que se ha dado a conocer con el nombre de “estructuralismo”.

Realizaremos, para comenzar, una caracterización general de esta corriente, inscribiendo su peculiaridad en la historia del pensamiento filosófico como un capítulo de la relación conflictiva entre ciencia y subjetividad (ver Maniglier, 2010: 56). La peculiaridad del estructuralismo fue el intento de compatibilizarlas, buscando así superar el problema planteado por Kant, según el cual no es posible para la ciencia aprehender a los sujetos en cuanto tales. La síntesis entre ciencia y subjetividad resultó posible en la medida en que el mundo científicamente objetivable en el que el estructuralismo localiza a los sujetos no es ya la naturaleza, sino la cultura entendida no como una función del sujeto, como sugieren los términos alemán *Geisteswissenschaften* (ciencias del espíritu) e inglés “*moral sciences*” del que aquel se deriva (ver Gadamer, 1996: 31), sino como sistema simbólico. Esta síntesis se /dio debido a ciertas características de estos sistemas que giran en torno a la peculiar ontología del signo saussureano. Así, si en una vena tradicional se creía que los sujetos humanos estaban más allá de la objetivación científica *en virtud*

de su modo de ser (el “libre arbitrio” principalmente, presuposición que se expresa en la disputa entre *Erklärung* y *Verstehen* en el siglo XIX alemán), en el pensamiento estructuralista se afirmaba que era precisamente *en virtud* del modo de ser de los sujetos humanos (seres de lenguaje y por ello, Saussure mediante, de sistema) que estos resultaban accesibles al conocimiento científico.

Si afirmamos que este hito en la historia del pensamiento remite a la ontología del signo saussureano, ello es porque el mismo no consistió en que, bajo una continuidad estricta de las entidades, se descubriera sucesivamente que éstas poseían unas características diferentes de las que hasta entonces se habían asumido. Por el contrario, este movimiento realiza la construcción de su objeto a través de un conjunto de operaciones especificables que configuran una ruptura epistemológica (ver Sazbón, 1987: 12), lo que hace inevitable referirnos a la ontología de signo propuesta por Saussure. Nuestro recorrido, como el lector podrá apreciar, se detiene en algunos movimientos conceptuales que se sucedieron a partir de la fundación saussureana, atendiendo siempre al problema de la relación entre ciencia y subjetividad. A la presentación de los fundamentos de la ruptura saussureana le seguirán el análisis de las propuestas de Levi-Strauss, Benveniste y Lacan. El análisis de estas propuestas nos permitirá apreciar que la respuesta saussureana, lejos de presentar una solución definitiva al problema aludido, constituyó un foco de tensiones e inestabilidades. Con ello queremos indicar que no se trata de un fracaso puro y simple sino de la instauración de una dinámica de pensamiento innovador que condujo a la producción de una nueva problemática: la de las relaciones entre discurso y subjetividad.

El estructuralismo en sí: Saussure

La caracterización del estructuralismo de la que partimos, aquella que lo coloca como un capítulo en la historia de las relaciones entre ciencia y subjetividad, requiere de algunas precisiones. En efecto, en una primera mirada, el estructuralismo aparece como una forma de objetivismo, como la eliminación lisa y llana del sujeto (ver Wahl, 1975: 151-55). La tesis saussureana de que el significado no está en las intenciones, la aceptación por Lévi-Strauss de la caracterización que Ricoeur hiciera de su posición como un “kantismo sin sujeto trascendental” (véanse Ricoeur, 1967 y Lévi-Strauss, 1967) o la

fórmula althusseriana de la historia como un “proceso sin sujeto ni fines” (Althusser, 1975) abonan esa impresión. Sin embargo, como veremos, esta caracterización vale más para cierta lectura de la lingüística de Saussure, para la versión de la misma que a nuestro juicio extrae las consecuencias más rigurosas de sus postulados y que pone de manifiesto por ello mismo una serie de tensiones y paradojas, que para las posiciones desarrolladas posteriormente bajo la influencia de su pensamiento.

El momento de la constitución de la lingüística como una disciplina científica rigurosa por Saussure coincide con la constitución de otras disciplinas que logran deslindar objetos propios enfrentando el asedio que representaba la psicología (ver Sazbón, 1987: 13). Así, Durkheim definía el “hecho social” como una cosa; es decir, como un modo de actuar, de pensar y de sentir exterior al individuo, al que se le impone de manera coercitiva. Husserl y Frege, por su parte, intentaron definir lo específicamente lógico como un ámbito irreductible a lo psicológico. Así contextualizada, la pretensión de que el significado no está en las intenciones -subjetivas, individuales, psicológicas- sino en la lengua -objetiva y social- justifica la plausibilidad de sacar consecuencias objetivistas de la obra saussureana.

La lingüística saussureana sacó el problema de la comunicación del terreno de la psicología, al hacer evidente que los hechos básicos de la lingüística, los intercambios verbales entre al menos dos personas (aquello que Saussure denominaba “circuito del habla”; ver Saussure, 1972: 54) tienen como condición de posibilidad la existencia de un elemento en común entre los interlocutores, elemento que no puede tornarse inteligible a través de premisas psicológicas. Este elemento es la *lengua*, compartida por distintos individuos, adquirida por ellos de manera pasiva por estar sometidos a la acción de un mismo medio social. Sin embargo, esto no era todo lo que la lingüística saussuriana tenía para ofrecer, ya que en tal caso no habría pasado de ser una aplicación de la sociología durkheimiana a la lingüística. Por el contrario, lo que distingue a la lingüística saussureana es que realiza una profunda reflexión sobre la naturaleza de su objeto de estudio, en particular sobre lo que le permite a este ser a la vez individual y común.¹ Nótese que

¹ “La lengua existe en la comunidad en la forma de una suma de acuñaciones depositadas en cada cerebro [...] más o menos como un diccionario cuyos ejemplares, idénticos, fueran re-

la reflexión saussureana incursiona así en uno de los tópicos centrales del pensamiento filosófico: la reflexión sobre la naturaleza de lo común en la que se anotaron desde antiguo posiciones nominalistas, conceptualistas, realistas, etc. La reflexión del ginebrino tomó la forma de una intervención radical sobre los conceptos fundamentales con los que la lingüística venía operando hasta entonces. En estos conceptos, y en las presuposiciones asociadas a los mismos, pudo discernir Saussure el obstáculo que se oponía a un adecuado planteo del problema.

La lingüística comparativa, en la que el propio Saussure se educó, planteaba, a su entender, dos problemas. Por un lado, todo el desarrollo de la lingüística histórica descansaba en una noción acrítica del elemento lingüístico, tomada del sentido común, debido a la cual los elementos se caracterizaban por sus semejanzas sensibles, por su identidad material. Por otra parte, desde distintas posiciones se insistía en que las lenguas evolucionaban en la dirección de una mayor sistematicidad, lo que implicaba un empobrecimiento en la capacidad comunicativa de la lengua en la medida en que esta estrechaba el espacio de la expresión individual (ver Ducrot, 1975: cap. 1 y Ducrot-Todorov, 2003: 21-28). Ambos problemas compartían un presupuesto central: la concepción unitaria y sustancialista del signo que dominaba la lingüística comparativa.

Veamos brevemente cómo operaba este presupuesto en la lingüística comparativa. El estudio de la evolución de las lenguas se efectuaba a partir del registro de la aparición de elementos materialmente semejantes emplazados en sistemas diversos, sin que hubiera atisbos de una construcción conceptual de los criterios de semejanza e identidad de los elementos lingüísticos. Por otra parte, se manejaba una noción de “empobrecimiento en la comunicación” vinculada a la estandarización de las expresiones y de la creciente sistematicidad que se creía registrar en la evolución de las lenguas. En consecuencia, se consideraba que el desarrollo de las lenguas hacia una forma más sistemática opacaba gradualmente el papel desempeñado por la individualidad pletórica de la intención significativa dominante en el inicio de las lenguas. La “decadencia de las lenguas”, desde esta perspectiva, tenía

partidos en los individuos. Es algo que está en cada uno de ellos, aunque común a todos y situado fuera de la voluntad de los depositarios” (Saussure, 1972: 65).

que ver con el hecho de que la intención comunicativa, presupuesta como el inicio necesario de la comunicación interindividual, habría dispuesto de un espacio de juego mucho más importante en los inicios (míticos) de la evolución de las lenguas que al término de dicho proceso con las modernas lenguas sistemáticas.

Al contrario de estas corrientes, Saussure constituye el objeto propio de la lingüística, la lengua, como aquel que emerge desde un punto de vista regulado por una preocupación doble: preocupación que debía esclarecer, por una parte, las condiciones de la repetibilidad y, por la otra, las de la constancia de los elementos lingüísticos. Este punto de vista implicó una transformación completa del planteo tradicional y permitió concebir de manera rigurosa dos elementos que resultaban impensables en la perspectiva de la lingüística tradicional: una comunicación que no estuviera ligada a la intención de significar y un marco conceptual que hiciera lugar, estrictamente, a la posibilidad de la repetición y la constancia de los elementos lingüísticos.

El concepto de lengua se constituyó en simultáneo con la elaboración del concepto de signo por parte de Saussure. Ahora bien, en este punto es importante indicar que, aunque Saussure conserva la denominación tradicional de “signo”, su tratamiento de la misma opera una ruptura mayúscula con la tradición. La transformación se vincula con las dificultades que el ginebrino veía en la lingüística comparativa. En efecto, Saussure repara en que mientras el signo es pensado como una entidad subsistente, este implica una relación contingente entre entidades, de modo tal que el signo y los significado por él serían dos entidades lógicamente independientes entre sí. Tal era la noción pre-saussuriana de la arbitrariedad del signo, reconocida ya, cuando menos, por Platón y Aristóteles: la arbitrariedad del signo concebida de acuerdo al modelo de la convencionalidad de la denominación. En cambio, Saussure propone pensar el signo como una entidad dual, bifronte, con dos caras de naturaleza psíquica, lo que acarrea rupturas profundas con la concepción tradicional. De hecho, la conceptualización clásica del signo gira en torno a la simetría; para esta, lo básico es que una realidad (el signo) está en lugar de otra a la que representa. En cambio, el signo saussureano está dominado por la asociación, por la reciprocidad, por la simetría entre significado y significante, lo que implica una ruptura con la idea de representación que había dominado hasta entonces la teoría del signo (ver Milner, 2003: 29 y ss.).

La arbitrariedad del signo saussureano implica un movimiento conceptual más radical que el reconocimiento de una relación contingente entre dos entidades lógicamente independientes una de la otra. Más aún: contra lo que se podría esperar, implica una relación necesaria entre dos entidades, significado y significante, en la medida en que no pueden concebirse una sin la otra. Saussure utiliza una sugerente analogía para expresar este carácter de la lengua: “la lengua es también comparable a una hoja de papel: el pensamiento es el anverso y el sonido el reverso, no se puede cortar uno sin cortar el otro” (Saussure, 1972: 193). Hay que reconocer, entonces, que se trata de una relación interna y por ello necesaria en cierto sentido. Cabe insistir entonces: ¿en qué consiste la arbitrariedad del signo saussureano? La clave para responder a esta cuestión está dada por la manera en que él comprende la delimitación de las unidades. Para el padre de la lingüística moderna, las unidades se delimitan en virtud de su relación con los otros signos; es decir, en virtud de su posición en el sistema conformado por las relaciones de los signos entre sí.

Es preciso abrir aquí un breve paréntesis para caracterizar la noción de lengua o sistema, lo que nos permitirá comprender mejor la naturaleza de la arbitrariedad saussuriana. En efecto, lo que está en cuestión en los problemas que subyacen al planteo de Saussure, la repetibilidad y la constancia, es la naturaleza de la identidad. Saussure distingue entre identidad material e identidad formal, lo que le permite pensar que entidades que son materialmente diversas puedan ser las mismas desde un punto de vista formal y, por lo mismo, entidades que son idénticas desde un punto de vista material pueden, no obstante, ser diversas desde un punto de vista formal. Lo novedoso es que esta distinción, que podría no ser más que un *desideratum*, un pase de manos que quisiera presentar una reformulación del problema como una solución al mismo, se va a tornar inteligible a través de la noción de sistema; es decir, va a ganar consistencia y rigor en términos formales. Saussure construye su concepto de sistema a través del despojamiento de los elementos en términos materiales. Un ejemplo de otro ámbito puede ser de ayuda en este contexto: una calle, considerada en distintos momentos históricos de una ciudad, es materialmente distinta, sufre transformaciones (el empedrado se reemplaza por asfalto o pavimento, los árboles y edificios circundantes cambian con el tiempo, etc.). Sin embargo, la calle es la misma por su relación con otras

calles, con las que guarda distintas relaciones (se corta con aquella, corre paralela de esta otra, etc.). Estas otras calles, en tanto elementos del sistema, no poseen otra consistencia que la que les viene de su relación con los otros elementos, que son de la misma clase que las relaciones entre la calle de referencia inicial y las otras calles. La lengua, en la cual “sólo hay diferencias sin términos positivos” (Saussure, 1972: 203), es el marco de referencia necesario para pensar identidades que son meramente formales; esto es, constituidas a despecho de la identidad material.

Jean Claude Milner (2003) ha ilustrado bien este aspecto del concepto de la lengua apelando a la distinción filosófica tradicional entre lo que es *propio* de una entidad y la *diferencia* de la misma. Lo propio de un ente, nos recuerda Milner, es aquello que caracteriza a un individuo o especie y que no se encuentra en otro individuo o especie, sin ser sin embargo constitutivo de los mismos. La diferencia, en cambio, es un carácter a la vez propio y esencial. En este sentido, es posible indicar que la risa es un carácter *propio* del hombre (esta es la única especie que ríe), aunque no esencial (podemos concebir hombres que no rían). En cambio la razón, de acuerdo a la doctrina tradicional, al ser un rasgo propio y constitutivo o esencial, constituye la *diferencia* del hombre. Estas consideraciones nos permiten apreciar en su justa medida la siguiente observación devenida lema estructuralista: “Una diferencia supone en general términos positivos; pero en la lengua *sólo hay diferencias, sin términos positivos*” (Saussure, 1972: 203).² La diferencia específica de la diferencia lingüística sería, indica Milner, que sus entidades poseen sólo rasgos diferenciales y no rasgos propios, y es esto lo que permite comprender la identidad formal de las entidades lingüísticas como una “identidad posicional”. La identidad posicional de los “elementos” en cuestión es tal que estos guardan con el “espacio” (la lengua, el sistema) en el que se alojan una relación peculiar. Esta relación no es la relación externa y contingente, como la relación “de continente a contenido”, en la cual el espacio (lengua) sería independiente de los elementos (signos), y los elementos, independientes del espacio. Al contrario, en el seno de la lengua, en la cual no cuentan más que las diferencias, ello implica que la identidad posicional no tiene otro sostén que las relaciones de oposición con otras posiciones que también se

² Salvo indicación en contrario, las cursivas de las citas pertenecen al original.

constituyen diferencialmente; es decir, que tampoco tienen otro sostén, en particular que carecen del sostén de un continente externo a las propias relaciones de diferencia que permitiera caracterizarlas. La lengua es, entonces, el sistema en el que se configuran las identidades formales que constituyen toda la entidad de sus elementos.

Retomemos la problemática de la arbitrariedad saussureana. Vemos ahora claramente los motivos por los cuales la arbitrariedad no puede consistir aquí en una asignación arbitraria de significantes y significados: no hay significantes ni significados previos a la asociación de unos y otros. La metáfora de la hoja de papel no tiene un valor meramente pedagógico, ya que significado y signifiante, en cuanto identidades posicionales y diferenciales, son mutuamente dependientes e igualmente constitutivos. Es así que en el *Curso de lingüística general* (Saussure, 1972) encontramos la siguiente declaración que establece la dependencia del signifiante en relación al significado: “Considerada en sí misma, la cadena fónica no es más que una línea, una cinta continua en la que el oído no percibe ninguna división suficiente y precisa; para eso hay que echar mano de las significaciones” (Saussure, 1972: 179), sólo para encontrar, más adelante, la fórmula que establece la dependencia en sentido inverso: “Considerado en sí mismo, el pensamiento es como una nebulosa donde nada está necesariamente delimitado. No hay ideas preestablecidas y nada es distinto antes de la aparición de la lengua” (Saussure 1972: 191). Reiteremos una vez más la pregunta: ¿en qué consiste entonces la arbitrariedad? En que la lengua opera la segmentación de significantes y significados sin tener que responder a restricción externa de tipo alguno. Dicho en otros términos, comprometerse con la arbitrariedad de la lengua equivale a sostener que la lengua es un sistema autónomo. Irreductible a un orden diferente, la legalidad de la lengua es tanto autónoma (no depende más que de sí misma) como arbitraria. O mejor aún, es autónoma en la medida en que es arbitraria.

Hagamos ahora, para concluir esta sección, un balance de las consecuencias que el marco saussureano posee para la conceptualización del sujeto, atendiendo al problema de las relaciones entre subjetividad y ciencia a la que nos referimos al comienzo. En primer lugar debemos mencionar que la perspectiva saussureana implicó cierto cuestionamiento de la noción filosófica de un sujeto autónomo, para el que las condiciones de significatividad serían

transparentes. Por una parte, las nociones de lengua y de sistema autónomo implican el rechazo enérgico de un fundamento para el sistema; es decir, el concepto de un sistema autónomo de la lengua elimina, en la problemática saussureana, el lugar que ocupaba antes el sujeto en tanto amo mítico de las palabras, como así también la posibilidad de un punto de referencia fijo externo al sistema, presupuesto constitutivo de la concepción del lenguaje como nomenclatura. Lo que vuelve significativo al signo no es otra cosa que el propio sistema. Por otra parte, si bien para el hablante el signo se resuelve en una suerte de presencia constante dada por su unidad, por la remisión biunívoca de significado y significante, esta misma circunstancia tiene por condición de existencia a la diferencia lingüística tal como la hemos presentado, condición que, sin embargo, no se manifiesta al hablante, ya que se encuentra oculta bajo la apariencia de la presencia plena,³ lo que da lugar a la emergencia de una noción seminal de lo inconsciente en el *Curso* de Saussure. Ello implica, en contraste con las posiciones tradicionales, la posibilidad de un estudio objetivo del significado. En efecto, contra las perspectivas en disputa en la controversia *Erklärung-Verstehen*, en la cual de un lado se insistía en la naturaleza irreductiblemente subjetiva del significado mientras que del otro se insistía en la posibilidad de eliminar del estudio de los asuntos humanos a la dimensión del significado, asumiendo que la misma era irreductiblemente subjetiva, la lingüística saussureana inauguró una vía alternativa, en la que el significado, en virtud de su carácter intrínsecamente sistemático, se abrió a la posibilidad de un estudio objetivo.

Sea como sea, sin menoscabar el impacto y la profundidad de estos desplazamientos, hay sin embargo en la argumentación saussureana un momento en el que las oposiciones tradicionales parecen reconstruirse, marginal pero ineluctablemente. La categoría de la *lengua (langue)* aparece contrapuesta a la de *habla (parole)*. Mientras la primera es homogénea, puesto que el individuo la recibe pasivamente debido a la acción del medio social, el habla o

³ Concordamos así parcialmente con Derrida, quien señala que además de los motivos críticos que exhibe, el saussurianismo arrastra otros tradicionales, metafísicos: “deja abierta en principio la posibilidad de pensar un concepto significado en sí mismo, en su presencia simple al pensamiento en su independencia en relación a la lengua, es decir, al sistema de los significantes” (Derrida, 2007: 29-30).

parole es pensada, por el contrario, como heterogénea, resultado de la acción voluntaria, y por ello arbitraria, como la acción de individuos que utilizan el código constituido por la lengua. La oposición entre necesidad y contingencia, que hacía imposible el conocimiento de la subjetividad, es repuesta de manera que el sistema de la lengua parece requerir de un exterior a sí mismo, a través del cual el sistema se perpetúa. Como lo señalaron luego varios pensadores (ver Milner, 2010, Pêcheux, 1978: 33 y Macherey, en prensa), el impacto de la innovación del pensamiento saussureano se ve debilitado en la medida en que la acción del sistema de la lengua remite a la mediación de un sujeto libre en el sentido tradicional de sujeto del libre arbitrio, comienzo absoluto (sin antecedente) de series causales. El impacto del pensamiento saussureano en relación al conocimiento de los asuntos humanos resulta así neutralizado en la medida en que lo que posibilitaría la cognoscibilidad de los asuntos humanos, el sistema, no ejerce su acción sino a través de aquello que escapa a la posibilidad de dicho conocimiento: el sujeto del libre arbitrio.

La cuestión de la eficacia del sistema así planteada, retomada luego en términos de acción de la estructura o causalidad estructural, plantea, entonces, la necesidad de revisar la ubicación del sujeto en relación al sistema, de manera que los avances que la noción saussureana de sistema ofrecía no se vean neutralizados por la perseverancia, aparentemente marginal pero a fin de cuentas expansiva, del sujeto del libre arbitrio.

El estructuralismo desestructurado o el estructuralismo para sí

En este apartado examinaremos las condiciones bajo las que el tratamiento del problema de la eficacia estructural fue haciendo lugar, gradualmente, a las condiciones para la emergencia de una noción nueva, la noción de discurso. Nuestro recorrido tendrá como efecto desafiar las caricaturas del estructuralismo producidas, en cierta forma *a posteriori*, a raíz de la crítica postestructuralista, que de algún modo funcionan actualmente como un molde de la recepción del estructuralismo.⁴ Una visión más matizada es deseable, ya

⁴ Un índice notable de esta dificultad es el artículo de Gilles Deleuze “¿En qué se reconoce el estructuralismo?”, en el cual este pensador ofrece una visión panorámica acompañada de una valoración muy positiva sobre estructuralismo; escrita en 1967 precisamente mientras redactaba

que ayuda a pensar mejor los problemas y las alternativas. En palabras de un estudioso de Lévi-Strauss: “estas caricaturas a veces presentan a la antropología estructural como una búsqueda de las oposiciones binarias, o le reprochan su alegado formalismo. Se la entiende, en tales contextos, como una especie de ejercicio decodificador, donde los significantes están correlacionados uno a uno con sus significados” (Wiseman, 2009: 2) Un costo no menor de este procedimiento es que el postestructuralismo también queda reducido a una caricatura en la que se presentaría como una exploración de los efectos dispersos e inestables del inacabable proceso de significación. Presentaremos un panorama que dejará en claro que las cosas son más complejas de lo que pudiera parecer a primera vista.

La influencia de la lingüística estructural alcanzó su punto culminante a través del uso que hizo Lévi-Strauss, en particular de las tesis de la fonología de la escuela de Praga, con las que se había familiarizado a través de Roman Jakobson, con quien compartió el exilio en New York durante la Segunda Guerra Mundial. Si en Saussure tenemos el programa de una ciencia social anclado en la reconsideración del modo de ser de los humanos (seres de comunicación, insertos en sistemas), con Lévi-Strauss parecen emerger la concreción y la ampliación de este programa. Esta concreción aparece ligada a la resolución (o tal vez habría que decir, mejor, disolución) de algunos problemas clásicos en la antropología y sociología del parentesco. Lévi-Strauss aborda el problema del “avunculado”. Dicho problema consistía en la frecuencia con la que los antropólogos registraban la importancia del tío materno como una figura inversamente proporcional a la del padre, en tanto que objeto de actitudes contrapuestas, de respeto distante o de familiaridad, en los extremos. Es decir, se trata de la existencia de sistemas de organización social en los cuales, para un individuo determinado, el papel del padre es débil, a veces incluso inexistente frente al del tío materno, y viceversa.

Lévi-Strauss asoció esta cuestión con el problema del incesto; cómo esta

Diferencia y repetición considerado como uno de los mojonos del postestructuralismo. Consideramos con Warren Montag que lo que esta dificultad indica no es la necesidad de trazar nuevos límites más precisos, sino un índice de la inadecuación de nuestro conocimiento de este período y la necesidad de revisar las ideas recibidas que operan como una suerte de doxa (Ver Montag, 2013: 21).

se presentaba bajo el enigma de los “primos cruzados” (hijos de la tía paterna o del tío materno), consistente en que estos son usualmente alentados, mientras que los “primos paralelos” (hijos del tío paterno y de la tía materna) son usualmente prohibidos, a pesar de ostentar el mismo grado de consanguinidad. Lévi-Strauss sostiene respecto de la situación en la que se encontraban los estudios del parentesco: “Cada detalle de terminología, cada regla especial de matrimonio, es asociada a una costumbre diferente, como una consecuencia o un vestigio; se cae así en un abuso de discontinuidad” (Lévi-Strauss, 1980: 33). De este modo intenta mostrar que la manera en la que tradicionalmente se intentaba dar cuenta de estos problemas, bien entendiéndolos como resabios de viejas instituciones, hace tiempo ya desaparecidas, de las que se conservarían sólo fragmentos, como efecto de la influencia de un pueblo sobre otro, etc., o bien desde las relaciones de filiación que aseguran la continuidad familiar entre las generaciones (Radcliffe Brown), se movían en el marco de un enfoque *atomista* que impedía una correcta formulación del problema. En efecto, el obstáculo radicaba en considerar la institución del “avunculado” como un rasgo aislado, por cuya aparición en diferentes contextos sociales tenía sentido preguntarse. La situación de la sociología del parentesco con la que se enfrentó Lévi-Strauss tenía mucho en común con la situación de la lingüística histórica con la que se tuvo que enfrentar Saussure. Como el ginebrino, también Lévi-Strauss se preguntó por las condiciones de existencia de su objeto de conocimiento: ello le permitió mostrar que el problema en el que estaba interesada la sociología del parentesco tradicional no es un rasgo que pueda ser considerado atomísticamente. Al contrario, Lévi-Strauss insiste en que se trata de elementos integrados en una estructura, que él propone pensar como la estructura elemental del parentesco, entendiéndola como un hecho fundante de la cultura. Al respecto, sostiene Lévi-Strauss:

Es conocida la función que la prohibición del incesto cumple en las sociedades primitivas. Al proyectar -si cabe decirlo así- las hermanas y las hijas fuera del grupo consanguíneo y asignarles esposos provenientes de otros grupos, anuda, entre estos grupos naturales, vínculos de alianza que son los primeros que pueden calificarse de sociales. La prohibición del incesto funda de esta manera la sociedad humana y es, en un sentido, la sociedad (Lévi-Strauss, 1980a: XXXVI).

Lévi-Strauss destaca el paralelismo entre la revolución en lingüística y la revolución en antropología que se propone realizar. Así, si en los hechos del lenguaje la función de los mismos ha sido percibida desde antiguo, el descubrimiento de su carácter sistemático es, sin embargo, algo mucho más reciente, como hemos visto en el caso de Saussure, quien vincula ambos aspectos. La situación del parentesco es la inversa: su carácter sistemático ha sido percibido desde tiempo atrás (en particular a través de los vínculos que guardan entre sí las denominaciones de las formas de parentesco) mientras que la función de dichas relaciones ha permanecido desconocida. Es aquí donde Lévi-Strauss se propone innovar y pone en relación sistema y función. Las relaciones de parentesco cumplen una función que constituye la cultura. Esta función consiste en el intercambio y en la alianza, en el intercambio que fuerza a la alianza. La estructura elemental del parentesco muestra que la prohibición del incesto es sólo el aspecto negativo, cuyo reverso positivo es el mandato de la exogamia. De tal manera, la sociedad organizada a partir de las relaciones de parentesco está estructurada a través de lazos que son propiamente simbólicos, y ya no meramente biológicos. Hay, sin embargo, algo limitrofe en la prohibición del incesto, ya que si en la naturaleza hay leyes, invariables, y en la sociedad reglas, que varían de un grupo a otro, el carácter universal de la prohibición del incesto, que regula precisamente un rasgo universal de las sociedades humanas, la coloca en una posición intermedia entre naturaleza y cultura.

Podemos entonces decir, en apretadísima síntesis, que la “estructura atómica o elemental” del parentesco incluye al donador de esposas, a menudo el tío materno, en un modo que no está fundado en la naturaleza, sino que, por el contrario, va muchas veces en contra de las inclinaciones naturales. La sociedad supone alianzas entre familias y la circulación de las mujeres que asegura dichas alianzas, hecho que se asienta sobre el “tabú” o prohibición del incesto. El favorecimiento de los matrimonios entre primos cruzados (hijos de tíos maternos y de tías paternas) es la mejor expresión de la regla de reciprocidad entre grupos, ya que el casamiento entre primos paralelos alentaría que las mujeres se restringieran a circular dentro de los límites del clan de pertenencia, sea en una sociedad matrilineal o patrilocal. En palabras del propio Lévi-Strauss: “no son, entonces, las familias, términos aislados, lo verdaderamente ‘elemental’, sino la relación entre los términos. Ninguna otra

interpretación puede dar cuenta de la prohibición universal del incesto, de la cual la relación avuncular, bajo su forma más general, no es otra cosa que un corolario, unas veces manifiesto, otras implícito” (1980: 49).

Ahora bien, estos resultados pueden considerarse una extensión de los resultados de la lingüística estructural de tipo saussureano al estudio del parentesco.⁵ No es sólo por el esquematismo de nuestra presentación, sin embargo, que debemos decir que los mismos no agotan la reflexión lévi-straussiana. En un texto justamente famoso, “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, el antropólogo desarrolla una reflexión epistemológica que retoma varias de las cuestiones que analizamos en el caso de Saussure. El texto puede ser leído con dos claves distintas. Por un lado, Lévi-Strauss destaca en la obra de Mauss el descubrimiento de lo simbólico como un orden autónomo, lo que resolvería algunos dilemas clásicos de la epistemología de las ciencias sociales, al hacer del inconsciente (el orden sistemático de lo simbólico) un objeto susceptible de una observación objetiva y controlable. Lo simbólico sería así un “objeto” que subsumiría en su objetividad a la subjetividad. En esta lectura se inscribe algo que ya hemos visto en el caso de Saussure cuando insistíamos en que la lengua instaure una suerte de “inconsciente lingüístico”, inconsciente que no debe pensarse como un estrato “subconsciente”, algo por debajo de la conciencia pero todavía más inaccesible que esta. Por el contrario, el inconsciente lingüístico sería más bien lo que, siendo condición de la conciencia simbólica, escapa a esta, pero está sin embargo abierto a la observación científica como un conjunto de prácticas. Esta lectura explota algunos elementos del propio texto sobre Mauss, como la observación en relación a la necesidad de hacer una arqueología de las técnicas y prácticas corporales, entendidas como el lugar donde lo más propio e interno -la expe-

⁵ En rigor, la inspiración lingüística más próxima de Lévi-Strauss es la fonología estructural de Troubetzkoy. De ella, Lévi-Strauss extrae la idea de tomar unos pocos rasgos distintivos o pertinentes para definir las estructuras elementales del parentesco, del mismo modo que la fonología confiaba la definición de las oposiciones fónicas, diferencias reconocidas por los hablantes, a la investigación de los medios de realización de esa distinción, que lleva a identificar un conjunto de rasgos distintivos, desconocidos por los hablantes, en los que aquellas oposiciones se fundan. Por ejemplo, el sistema de las vocales francesas puede describirse a partir de sólo cuatro rasgos distintivos: nasalidad, punto de articulación, labialización, abertura (Véase Lévi-Strauss, 1980: 31 y Fuchs y Le Goffic, 1979: 24-25).

riencia del cuerpo propio- se entrelaza con lo más ajeno y externo -el sistema social o estructura que determina esa experiencia- (ver Dosse, 2004: 43 y ss.).

Pero el texto sobre Mauss es susceptible también de otra lectura que pone de manifiesto ciertas tensiones que apuntan directamente al problema de la eficacia de la estructura que planteamos sobre el final de la sección anterior (ver de Ípola, 2007 y Livingston, 2012: 68-71). Lévi-Strauss parte de ciertas palabras sobre las que los antropólogos han llamado la atención. Se trata de términos como “*hau*”, “*mana*”, “*orenda*”, “*waka*” o “*manitou*”, que poseen un funcionamiento muy peculiar. Los antropólogos han podido registrar que las mismas significan lo desconocido, lo que entra mal en las clasificaciones, pero también la fuerza mágica de las cosas y lo que tienen que tener las personas para manejar tal fuerza mágica. La sábana con la que el antropólogo se cubre por las noches, por ejemplo, es “piel de *manitou*” para los aborígenes algonquinos (Mauss, 1979: 127). Lévi-Strauss denomina “significantes flotantes” a estas expresiones sin referencia fija e indica que su validez cultural es mucho mayor que lo que se podría creer a partir de los ejemplos considerados, pues es en verdad coextensiva con el lenguaje. Lévi-Strauss cree que en todo lenguaje hay siempre un desajuste estructural, debido a que el lenguaje siempre se encuentra frente a lo desconocido o desaparejo, que debe integrarse en el orden simbólico de algún modo.

Este punto es puesto de manifiesto por Lévi-Strauss a través de una hipótesis, una suerte de mito sobre el origen del lenguaje, que no es sino una expresión colorida del carácter coextensivo entre el lenguaje y el desajuste referido. Cuando el lenguaje apareció en el mundo, nos dice Lévi-Strauss, vino dada con él la totalidad de los significantes. En relación al significado, en cambio, hay que decir que los significados *están dados* con el lenguaje, aunque sólo de manera general (el universo se vuelve *como un todo* significativo con la aparición del lenguaje); pero también hay que decir que los significados *no están dados*, puesto que siempre ocurre que no se sabe qué significa una cosa en particular, qué nombre tiene, en qué clase entra, etc. Esto debe considerarse como una contradicción inherente al pensamiento simbólico, algo así como una fragilidad constitutiva del mismo.

Así, las palabras estudiadas por los antropólogos serían manifestaciones culturalmente coloreadas para realizar una “función semántica universal” de la que nuestra propia cultura no es una excepción: la de incluir en el orden

simbólico lo desconocido o desparejo, desclasado, etc. En francés, palabras como “*truc*” o “*machine*”, y en castellano, palabras como “suerte”, “coso”, “catafalco” o “algo” (como cuando se dice que una persona “tiene algo”) cumplirían esa función (ver de Ípola, 2007: 91). Al respecto, señala Lévi Strauss:

La diferencia radica menos en las mismas nociones [*mana*, *manitou*, *truc*, *machine*] que en el hecho de que en nuestra sociedad, estas nociones tienen un carácter fluido y espontáneo, mientras que en otras partes sirven de fundamento a sistemas oficiales y pensados de interpretación, es decir, a un papel que nosotros reservamos a la ciencia, aunque siempre, y en todo lugar, estas nociones actúan un poco como símbolos algebraicos, para representar un valor indeterminado del significante, vacío en sí mismo y susceptible, por tanto, de que se le aplique cualquier sentido, cuya única función sería cubrir la distancia entre el significante y lo significado, en perjuicio de relaciones complementarias anteriores (1979: 37; traducción modificada).

Hay, naturalmente, diferencias importantes entre el chamán, como proveedor de significantes (cantos, palabras, gestos, etc.) para su comunidad y la función de provisión de significantes en nuestras sociedades, que asigna a la ciencia la tarea de ajustar significado y significante, y deja siempre un resto para el cual el cumplimiento de esta función está desperdigada y no remite a un estatus social específico. Pero esta diferencia tiene que ver con los modos de cumplir una función, sin afectar a la naturaleza de la función en cuanto tal. El punto importante es que nuestras sociedades, que no escogen positivamente un estatus para realizar esta función, despliegan un concepto, el de lo “anormal”, para referirse a la enfermedad mental, a la que Lévi-Strauss le asigna un rol de complementación de la práctica normal.

Dice en este contexto Lévi-Strauss: “El psiquismo individual no es el reflejo del grupo y aún menos le preforma. El valor y la importancia de los estudios que han seguido esta trayectoria estarían completamente legitimados si con ellos se reconociera que lo que hace es completarlo” (Lévi-Strauss, 1979: 22). Esto lleva a pensar que hay una relación interna, y no la relación externa de mera determinación como en la primera lectura, entre la estructura que coloca la experiencia en los individuos (el jorobado que es elegido

como chamán por el grupo en virtud de esa característica física es un ejemplo sobresaliente de esta “colocación de la experiencia”) y esta “experiencia colocada” que completa a la estructura. Dicho de otro modo, lo determinante sólo existe a través de lo determinado. Aquí hay que pensar la subjetividad de una manera distinta que en la primera lectura, puesto que el sistema, frágil, no se sostiene sin la confianza infundada que se pone en obra en esta “función semántica universal”.

Vemos así aparecer varias cuestiones en las que la antropología estructural implica modificaciones de peso en relación al marco en el que se desenvolvía la lingüística estructural saussureana. Hay dos modificaciones que son particularmente importantes para nosotros. Por un lado, los desarrollos de Lévi-Strauss implican otorgar primacía al significante sobre el significado: “...al igual que el lenguaje, lo social es una realidad autónoma (la misma por otra parte); los símbolos son más reales que aquello que simbolizan, lo que significa [el significante] precede y determina el contenido del significado” (Lévi-Strauss, 1979: 28). En efecto, el significante está dado de golpe, como vimos, mientras que el significado está dado y no dado; es decir, sólo dado en general pero abierto gradual y penosamente a su articulación concreta en el proceso del conocimiento. Es precisamente debido a esta primacía del significante sobre el significado, a la que nos hemos referido como “desajuste estructural”, que Lévi-Strauss se veía llevado a introducir la noción de “valor simbólico cero”, propio de aquel significante que, por carecer de un significado positivo propio -de allí que una denominación alternativa de este significante sea “significante vacío”-, puede adquirir un valor universal, hacer potencialmente referencia a cualquier significado. Nociones como *mana*, *orenda*, *wakan*, etc. son “la expresión consciente de una función semántica cuyo papel consiste en permitir que se ejerza el pensamiento simbólico, a pesar de las contradicciones que le son características” (Lévi-Strauss, 1979: 40). El significante vacío es entonces un emergente de la incompletud constitutiva de la estructura, incompletud que estos significantes vienen a salvar. Cabría hablar, así, de una fragilidad inherente a los ordenamientos simbólicos, que constantemente se enfrentan con lo informe, desperejo, con aquello que está en tensión con lo que el sistema puede procesar.

Primacía del significante sobre el significado, carácter incompleto de la estructura o sistema y fragilidad constitutiva de la estructura son distintas

maneras de referirnos a un movimiento conceptual que modifica sustancialmente el planteo de la pregunta por la eficacia de la estructura o sistema.⁶ En efecto, la manera en que nos encontrábamos con este problema en la lingüística de Saussure descansaba sobre supuestos que se ven cuestionados por el planteo de Lévi-Strauss: el supuesto del carácter acabado del sistema, por un lado, y la exterioridad del habla y del sujeto del habla en relación al sistema, por el otro. Si a esta exterioridad le damos expresión mediante un símil, resultaría que el hablante saussureano que podría hacer un uso de la lengua es semejante al comensal que usa el menú en un restaurante.

La exterioridad del sistema en relación al sujeto podría destacarse entonces haciendo mención a la opción disponible para el comensal de ingresar a uno u otro restaurante, de enfrentar uno u otro menú. En cambio, en el planteo de Lévi-Strauss, la fragilidad constitutiva del sistema remite a una confianza infundada de los usuarios del mismo, confianza que el sistema o estructura no puede fundar, aunque sí exigir. La operación continua de los significantes vacíos es el testimonio de la eficacia de este requerimiento o exigencia de la estructura. La distinción entre sistema y uso del sistema, implicada en el par saussureano *lengua-habla*, es entonces socavada en sus fundamentos. Ello ocurre en la medida en que el concepto de los significantes vacíos implica dos consecuencias: por un lado, que el sistema impone sus requerimientos sobre los “sujetos”, pero que estos requerimientos no son estrictamente sistemáticos, como lo sería la imposición de escoger entre un conjunto fijo de opciones dispuestas en un menú. Se trata de que ciertos comportamientos y experiencias son exigidos por el sistema, pero, por otro lado, el sistema que impone estos requisitos no se completa más que por medio de la satisfacción de esos requerimientos, satisfacción que, sin embargo, el sistema no puede garantizar lógicamente. Ahora podemos ver que el hecho de que lo determinante exista a través de lo determinado implica el reconocimiento de una falla en lo determinante y que, en consecuencia, la determinación tiene que pensarse como un salto lógico.

⁶ Véase el análisis de Derrida de las premisas teóricas de Lévi-Strauss, a quien le reconoce haber pensado “la estructuralidad de la estructura” sin haberla remitido a un “centro presente”, criticándole, sin embargo, no extraer plenamente las consecuencias de estas premisas (Ver Derrida, 1967).

Comienza a dibujarse así una implicación entre estructura, sujeto y acontecimiento. En contraste con la metáfora del menú y el comensal, tendríamos que pensar ahora, tal vez, en un restaurante *autoservice* en el cual se dispusieran ciertos elementos que en sí mismos no son nutricios, pero que pueden combinarse de distintos modos para preparar alimentos. La combinación puede dar por resultado un alimento, un elemento neutro o un veneno, pero de modo tal que el resultado no puede determinarse completamente de antemano, porque los elementos que se ofrecen para conformar platos varían sin un orden aprehensible. Los comensales se encuentran entonces conminados a preparar los platos en este restaurante, pues no hay opción de ingresar en otro. Las opciones de combinación se estabilizan de algún modo, conformando algo así como un menú, al que los comensales que ingresan deben atenerse, pero la exterioridad de los comensales y el menú ya no pueden sostenerse.

Las observaciones anteriores adquieren un relieve particular cuando se las considera junto con la posición que desarrolló el lingüista Émile Benveniste. Este cruce no es casual ni arbitrario, ya que “algo” de su pertinencia ha sido reconocido por los propios Lévi-Strauss y Benveniste en sus biografías. En efecto, el segundo respondió al llamado del primero para codirigir la revista *L’Homme*, en 1960, movimiento con el que Lévi-Strauss abrigaba la esperanza de que el estructuralismo lingüístico pudiera sostener su proyecto antropológico (ver Dosse, 2004a: 56; Bertholet, 2005: 264-265). Con todo, las afinidades que indicaremos no son fruto de la influencia ejercida por uno sobre otro, ya que Benveniste inició su carrera antes que Lévi-Strauss y parece haber desarrollado sus conclusiones de manera independiente a cualquier otra disciplina que no fuera la lingüística.

Benveniste tiene una posición peculiar en el contexto del estructuralismo, debido a su tesis acerca de que el sistema lingüístico, sin dejar de ser sistema, debía tomar en consideración al sujeto de la enunciación. El puntapié de la elaboración benvenistiana en este aspecto es polémico. Es así que en “La estructura de las relaciones de persona en el verbo”, un trabajo de 1946, establece la tesis de que las distinciones de persona atraviesan universalmente las formas verbales, y refuta así las propuestas en contrario a través de un análisis detallado de la evidencia lingüística que parece sostenerlas, como por ejemplo el caso del coreano en la interpretación de Ramstedt (ver Benveniste, 2010: 162), que destaca que en esta lengua no hay marcas gramaticales de

personas y que las distinciones predominantes en el verbo coreano tienen que ver más bien con la posición social de los interlocutores.

Retomando algunos elementos clásicos, como la distinción de Peirce entre “símbolos” -de significado arbitrario, lexical- e “índices” -signos cuyo significado contiene un elemento de la situación de enunciación-, y apoyándose en la teoría de Jakobson acerca de los *shifters* -expresiones que cambian de significado de acuerdo al contexto (ver Ducrot-Todorov, 2003: 364 y ss.)- Benveniste destacó que los pronombres personales “yo” y “tú” tienen una función lingüística muy distinta de la de términos objetivos dotados de una referencia fija: estas expresiones hacen posible que los individuos expresen su subjetividad y que por ello tomen un lugar único en la intersubjetividad de la práctica comunicativa. Correlativamente, Benveniste insiste en que la tercera persona es no-persona: su identidad se fija de manera diferente a la de las personas (“el que habla”-yo: primera persona-; “aquel a quien se le habla”-tú: segunda persona-); esto es, la identidad de la tercera persona se fija como la de un objeto cualquiera, con independencia de la situación o instancia de discurso: la tercera persona no es ni locutor ni alocutor. Testimonio colateral de esto son los usos impersonales de la tercera persona en lenguas como el francés: *Il pleut, Il faut, Il y a*, etc., del mismo modo que en castellano falta el pronombre personal en muchas conjugaciones de tercera persona.

Los pronombres personales en sentido estricto (primera y segunda persona), los pronombres demostrativos y ciertos indicadores de tiempo y espacio tienen un funcionamiento peculiar en el seno de la lengua: lo que los caracteriza es la relación especial que su significado guarda con el hecho del discurso (lo que Benveniste llama “instancia del discurso”), como ocurre en una circunstancia particular de emisión o producción (lo que técnicamente se denomina “enunciación”).

Lo más interesante de la propuesta de Benveniste es que él mismo se introduce en un terreno semejante al de Lévi-Strauss y sus significantes vacíos. Para Lévi-Strauss el vaciamiento de los “significantes flotantes” era una condición para el funcionamiento del orden simbólico, el recurso con el que este orden podía enfrentar su fragilidad constitutiva; a su vez, Benveniste reconoce que también en la instancia del discurso hay “signos vacíos”, los pronombres personales estrictos (yo, tú) que, al carecer de un significado lexical, ganan un significado en cada instancia de uso. Pero, considera Benveniste,

contra todas las apariencias, estas expresiones carentes de un significado propio son la clave del problema de la comunicación intersubjetiva.

En efecto, los signos vacíos (que son los pronombres personales) y otros asociados (pronombres demostrativos y ciertos indicadores de tiempo y espacio), cuya referencia está ligada a la situación del discurso, efectúan la conversión del lenguaje en discurso. El razonamiento que subyace en la reflexión de Benveniste parece ser: si los pronombres personales, que funcionan como expresiones de la subjetividad de los locutores, tuvieran que funcionar como lengua, poseer un significado lexical, entonces la lengua debería contener una infinidad de expresiones y recursos para designar la realidad siempre distinta a la que estas expresiones hacen referencia, debería haber un indicador distinto para la realidad diferente que designan en cada caso: el sentimiento que tiene [cada locutor] de su propia individualidad (ver Benveniste 2010: 175, 180). Sobre la base del presupuesto implícito -que retomaremos a continuación- según el cual los sistemas despersonalizados se constituyen a partir de las referencias en primera persona yo/aquí/ahora, Benveniste sostiene que habría tantas lenguas como individuos y que por lo tanto la comunicación sería imposible. En cambio, la solución al problema de la comunicación que está operando en acto en la lengua consiste en que esta dispone de un mecanismo común para hacer referencia a realidades siempre distintas, a la “unicidad” de los hablantes. Y este mecanismo recurre a lo que tienen de común estas realidades diversas, esto es, el ejercicio de la palabra. El “yo” contemplado en la lengua es “el que habla”, “el que ejerce la palabra”. De manera que ya no se piensa que el “yo” (prelingüístico) adviene al lenguaje en virtud de su uso de la palabra, sino en que, por el uso de la palabra, adviene el “yo” al mundo.

La reflexión de Benveniste introduce algunos importantes contrastes con la reflexión saussureana que analizamos al comienzo. En el pensamiento de Saussure la comunicación se aseguraba a través de una reflexión sobre las condiciones de la constancia y la repetibilidad de los elementos del lenguaje, que lo llevaba a proponer una original reflexión sobre la naturaleza de “lo común” en el lenguaje, reflexión que conducía a una separación rigurosa entre *lengua* y *habla*. En cambio, en la reflexión de Benveniste, no es la lengua la que asegura la comunicación, sino que esta requiere del *ejercicio* de la palabra; ejercicio en el cual, tendremos que volver sobre esto, “cada locutor

asume por su cuenta el lenguaje entero.” (Benveniste, 2010: 175).

La pregunta obligada es aquí: ¿la lengua se mezcla con el habla? En cierto sentido la respuesta es afirmativa; por ejemplo, al referirse a la función del habla (de la *parole*), Benveniste reconoce que la idea de la instrumentalidad de la palabra en la comunicación, que viene en cierto modo sugerida por la estructura del lenguaje, es una ilusión:

Ni duda cabe que en la práctica cotidiana el vaivén de la palabra [*parole*] sugiere un intercambio, y por tanto una “cosa” que intercambiaríamos. La palabra [*parole*] asume así una función instrumental que estamos prontos a hipostasiar en “objeto”. Pero, una vez más, el papel le toca a la palabra [*parole*] (Benveniste, 2010: 180).

Esto nos pone a cierta distancia de la concepción saussureana del habla [*parole*], al cuestionar la noción de uso que le subyace. Si el modelo no es la lengua de Saussure, la pregunta que hay que formular, en consecuencia, es: ¿cómo garantiza la palabra [*parole*] la comunicación? O bien ¿cómo es posible que el habla comunique? La respuesta de Benveniste es contundente y vale la pena por ello citarla con cierta extensión:

Para que la palabra [*parole*] garantice la “comunicación” es preciso que la habilite el lenguaje, del cual esta no es sino actualización. En efecto, es en el lenguaje donde debemos buscar la condición de esa aptitud. Reside, nos parece, en una propiedad del lenguaje, poco visible bajo la evidencia que la disimula, y que todavía no podemos caracterizar sino muy sumariamente.

Es en y por el lenguaje como el hombre se constituye como *sujeto*; porque el solo lenguaje funda en realidad, en *su* realidad que es la del ser, el concepto de “ego”.

La “sujetividad” de la que aquí tratamos es la capacidad del locutor de plantearse como “sujeto”. [...] Pues bien sostenemos que esta sujetividad [...] no es más que la emergencia en el ser de una propiedad fundamental del lenguaje. Es “ego” quien *dice* “ego”. Encontramos aquí el fundamento de la “sujetividad” que se determina por el estatuto lingüístico de la “persona” (Benveniste, 2010: 180-181).

Como decíamos, el problema de la comunicación, que bajo la representación de la transmisión de contenidos amenazaba con dispersarnos en una miríada de contenidos diversos, es afrontado por el lenguaje recurriendo a lo que las instancias diversas tienen de común, el ejercicio de la palabra, y hacen de esta el elemento definitorio de la subjetividad, en contraste con la idea de la subjetividad como fundamento del ejercicio de la palabra o habla (*parole*).

En otro sentido, la respuesta a la pregunta por el cruce entre lengua y habla debe ser negativa. Las razones para ello están contenidas en lo mismo que nos llevaba a dar una respuesta afirmativa: la subjetividad que fundamenta el uso del habla, el ejercicio de la palabra, es un rasgo definitorio de la noción de habla saussureana, mientras que la concepción de Benveniste recorre el camino inverso, el ejercicio de la palabra o habla (*parole*) es usado, como vimos, para fundar lingüísticamente la subjetividad. La unicidad del discurso de un sujeto es la unidad de la autorreferencia, no la de una realidad prelingüística que le serviría de fundamento.

Esto lleva a plantear una diferencia entre el lenguaje entendido como sistema de signos y el lenguaje asumido como ejercicio por el individuo. A esta última forma la denomina Benveniste “discurso”. Es en la esfera del discurso en la que debemos hilvanar uno de los cabos sueltos que dejamos en nuestra exposición. En efecto, ya antes indicamos que el hablante, al apropiarse del “yo”, debía simultáneamente apropiarse de la lengua entera, del sistema completo de la lengua. Lo que subyace a esta afirmación es el carácter sistemático de la lengua, que produce una especie de “efecto de propagación”: apropiarse del “yo” es apropiarse de los elementos con los que “yo” concuerda [*s y accorde*]. Pero a su vez esto no ocurre sin una imbricación de la lengua con la instancia del discurso, en el sentido de que la sistematicidad a la que aludimos no se sostiene sin la instancia del discurso, ya que en ella encuentran su punto de referencia último diferentes aspectos sistemáticos de la lengua:

Todas las variaciones del paradigma verbal, aspecto, tiempo, género, persona, etc., resultan de esta actualización y de esta dependencia respecto a la instancia del discurso, notablemente el tiempo del verbo, que es siempre relativo a la instancia en que figura la forma verbal (Benveniste, 2010: 176).

En consecuencia, resulta que la apropiación “subjetiva” de la lengua está

en la base de toda comunicación y de todo diálogo. Estos dependen del cambio de las posiciones de “yo” y “tú”, que están estructuralmente coordinadas. De lo que viene a resultar una suerte de círculo: el lenguaje sólo es posible porque cada hablante se pone a sí mismo como sujeto al referirse (a sí mismo) como “yo” (como hablante) en el discurso. Ya indicamos que es en el propio lenguaje y a través del mismo que los hombres se constituyen a sí mismos como sujetos, puesto que sólo el lenguaje establece el concepto de “yo”. Debemos indicar ahora que es sólo a través de los que, de otra manera, serían significantes vacíos que puede haber un sujeto, que puede existir un sujeto. El uso de tal significante supone que el vacío se llena con la acción “autoconstituyente” de un sujeto. Pero esta actividad autoconstituyente no es la obra de un sujeto trascendental, sino el resultado de los efectos de autorreferencia fijados en la propia lengua, efectos de autorreferencia que el individuo no puede producir por sí solo. Usar el término “yo” es significar, en virtud de la lengua y no de un sujeto trascendental dador de sentido, “este que habla”. De manera que la subjetividad no remite a una realidad prelingüística o psicológica que la funda, al contrario, es la realidad lingüística la que funda la realidad psicológica, como un efecto suyo, que en ese acto previsto por la lengua se apropia de la totalidad de la estructura de los significados.

A través del uso de un significante vacío, se delimita el espacio que posibilita la emergencia de una realidad que Benveniste ha pensado en términos de la acción autoconstituyente de un sujeto que se apropia para sí la totalidad de la lengua. Permanece, sin embargo, el hecho de que este sujeto que se apropia de la lengua es un elemento de la misma. Es importante pensar cuál es el estatuto de este “efecto” de la lengua que denominamos “sujeto”.

Por ello es importante reparar en que hay algunos elementos en la propuesta de Benveniste que pueden alinearse con la propuesta de Lévi-Strauss. Por una parte, en Lévi-Strauss veíamos cómo un elemento particular del sistema adquiere, por razones que tienen que ver con la subsistencia de este, la capacidad de significar la totalidad del sistema o estructura. El sistema requiere que algunos significantes se vacíen de significado particular para adquirir un significado universal, lo que no hace sino expresar la fragilidad constitutiva del sistema. Análogamente, en el análisis de Benveniste, el hablante que dice “yo” se apropia, irremediabilmente, de la lengua entera, en virtud del carácter sistemático de la misma y del rol constitutivo que desempeña

la instancia del discurso en relación a sistemas enteros de términos (tiempos verbales, deícticos, personas del verbo, etc.). El sujeto se apropia de la lengua entera con el uso del pronombre “yo”, pero eso no lo hace amo de la lengua ya que ingresa a esta apropiación por la puerta que la lengua le tiene preparada y lo hace del modo prefijado por la propia lengua. Si tuviéramos que decirlo contrapositivamente diríamos, recordando a Lichtenberg, que “quien sólo sabe decir yo, ni siquiera decir yo sabe”;⁷ esto es, que quien no se apropia de lo que se sintoniza con “yo” (tiempos verbales, personas del verbo, sistemas de referencias espaciales y temporales, etc.), no se apropia siquiera de “yo”. También en el caso de Benveniste hay una tensión entre la particularidad del “yo” y la totalidad que se hace presente, justamente, en esa particularidad. En esta tensión radica la clave que Benveniste encuentra para explicar cómo es posible la comunicación.

Las cuestiones planteadas por Lévi-Strauss y Benveniste han tenido un impacto especial en la obra de Jacques Lacan, con quien la cuestión de la eficacia de la estructura es asumida como un objeto de investigación explícitamente declarado (ver Maniglier, 2010). En efecto, para Lacan, que en los años cincuenta y sesenta se encontraba envuelto en una disputa por el legado freudiano, preocupado en particular por reafirmar el científicismo freudiano frente a la concepción biologizante o psicologizante que en la primera mitad del siglo XX amenazaba con dominar la herencia del maestro vienés, los aportes de Lévi-Strauss y de Benveniste resultan muy importantes. Lacan gustaba presentarse a sí mismo como un “antifilósofo” debido a la incapacidad constitutiva que, a su juicio, la filosofía exhibía para pensar la división del sujeto que se manifiesta en la práctica analítica. Si bien esto no impidió que ciertos filósofos fueran claves en su disputa por el legado freudiano (Spinoza, Hegel y Heidegger principalmente), los aportes de las ciencias humanas, y en particular de Lévi-Strauss y Benveniste, fueron cruciales para desarrollar sus perspectivas teóricas sobre el psicoanálisis. En los trabajos de Lévi-Strauss y Benveniste, Lacan encuentra la demostración de que la totalidad estructural propia del lenguaje es previa al individuo, de una manera que condiciona y determina lo que de otro modo podría pensarse como fenómenos psicológicos individuales. Los filósofos mencionados y las producciones en las nuevas

⁷ Lichtenberg sostenía: “Quien sabe sólo de química, ni siquiera de química sabe”.

ciencias humanas ayudan a Lacan a articular conceptos que el propio Freud no desarrolló de manera acabada. La distinción que realiza Benveniste entre “sentimiento de sí” -psicológico y derivado- y la “función del yo” -estructural y primera-, por ejemplo, domina los desarrollos que podemos leer en “El estadio del espejo como formador de la función del yo [*je*] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en el cual se insinúa una división en el seno del sujeto que recibirá su teorización más precisa en el marco de una reflexión de matriz saussureana como la que podemos leer en “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, aparecido en 1957.

En este texto podemos encontrar una serie de tesis radicales. Por un lado, la insistencia en que la experiencia analítica descubre la estructura del lenguaje en las manifestaciones del inconsciente, en contra de la concepción del inconsciente como un reservorio de instintos. Para poder vislumbrar lo que trae esta declaración es necesario plantear una pregunta. Lacan declara: “el inconsciente está estructurado como lenguaje”, pero ¿qué lenguaje?, ¿qué es lenguaje? Lacan insiste sobre la idea de que la clave para la comprensión del lenguaje está en la “letra” e indica que este concepto engloba dos aspectos: la primacía del significante, primacía de la que se desprende su eficacia (del significante) en la constitución del sentido, por un lado, y sus efectos sobre lo que tradicionalmente se concibió como sujeto, por el otro. Estos dos aspectos confluyen en una tesis sobre la naturaleza escindida del sujeto, sobre la división del sujeto entre lo que se podría denominar “sujeto del significado” y “sujeto del significante”.

Lacan ensaya una demostración sobre la tesis de que el efecto significante consiste en la creación de la significación. Para ello se remonta a las premisas de la lingüística y remite al algoritmo fundador de la misma. Tal algoritmo, nos dice Lacan, es:

S

s

Esta fórmula debe leerse: “significante sobre significado”. Lacan señala acerca del mismo algo que puede acomodarse bien en los moldes saussureanos: que el significado y el significante son órdenes distintos, “separados inicialmente por una barrera resistente a la significación” (Lacan, 2008: 465).

En efecto, toda la reflexión saussureana sobre la arbitrariedad del signo se dirige a establecer este punto: el sistema es autónomo y nada exterior al mismo puede fundarlo. La barra que separa al significado y al significante no puede fundamentarse, no puede siquiera significarse, porque ello requeriría de un sistema externo al sistema.⁸ Eso al menos en cuanto a las declaraciones explícitas del planteo saussureano, aunque tal vez quepa pensar que el propio Saussure traiciona este punto al concebir finalmente al sistema como completo y cerrado en sí mismo, en el cual la relación entre significante y significado sería finalmente pensada, y por ello significada, mediante el rodeo del sistema (ver Derrida, 2007). Sea como sea, el examen de la versión lacaniana del “algoritmo fundador” de la lingüística no arroja, a partir de aquí, más que diferencias con Saussure.

Consideremos entonces las diferencias entre el algoritmo fundador lacaniano y el signo saussureano. En primer lugar, la posición relativa de significado y significante en el esquema se invierte: la prioridad del significado se torna primacía del significante. En segundo lugar, el esquema de Saussure sugiere un paralelismo entre significado y significante, en virtud de la inscripción tipográfica homogénea de significado y significante arriba y debajo de la barra. En contraste, Lacan utiliza: S y s. Por lo demás, la elipse que rodeaba a significado y significante en la representación del signo por Saussure falta en Lacan. Tercero, además de la elipse, Saussure añadía flechas desde significado a significante y de significante a significado que simbolizan la unidad del signo -el significado no existiría sin el significante y viceversa-, unidad que es pensada por Saussure no tanto *a pesar de* sino *en virtud de* la arbitrariedad de su conexión. En cuarto lugar, si bien para Saussure la línea expresaba la arbitrariedad de la relación entre significado y significante, es decir la profunda división entre ambos, esta arbitrariedad tomaba la forma de una solidaridad estricta entre ambos términos, mientras que para Lacan la línea constituye una barrera, un obstáculo que evita un tránsito suave y previsible de un término al otro (ver Nobus, 2003: 52-54).

Estas profundas divergencias entre Saussure y Lacan merecen alguna consideración. Lacan recibió a Saussure a través de Lévi-Strauss quien, a su

⁸ Véanse en este punto las discusiones sobre la inexpresabilidad de la semántica desarrolladas en la línea de Jakko Hintikka por Martin Kusch (1989).

vez, como hemos visto, recibió su influencia a través de Jakobson (ver Nobus, 2003: 54-56). El lingüista ruso consideraba que Saussure no extraía las conclusiones más radicales que su propio planteo acarrearba y colocaba un énfasis injustificado en la naturaleza psicológica de significado y de significante. La afirmación de una perspectiva puramente diferencial sólo se constituye completamente, en su opinión, con la obra de la fonología estructural (Troubetzkoy). Ya hemos visto cómo en la lingüística estructural se insinuaba la tesis de que los fenómenos fundamentales de la vida mental están localizados en el plano del pensamiento inconsciente. Ahora bien, Lévi-Strauss, mediante la consideración de que la vida social es, como el lenguaje, una realidad autónoma, logra demostrar, en su estudio de las relaciones de parentesco por ejemplo, que este inconsciente media en las relaciones entre el “yo” y los otros. Pero la transformación más profunda que el propio Lévi-Strauss introduce en el esquema estructural consiste en su reflexión sobre la estructuralidad de la estructura, que lo lleva a afirmar que el objeto simbolizado es menos importante que el elemento simbólico que lo comunica o, en otros términos, que el significante precede a y determina el significado. La reflexión de Lévi-Strauss contenida en la “Introducción a la obra de Marcel Mauss” que hemos reseñado implica una transformación mayúscula: donde el signo saussureano veía simetría entre significado y significante, Lévi-Strauss encuentra inadecuación entre ambos. Teniendo en cuenta este trasfondo, podemos considerar, entonces, que las observaciones de Lacan sobre la primacía del significante y sobre la barrera resistente a la significación formalizan ideas expresadas por Lévi-Strauss años antes.

Ahora bien, el algoritmo fundacional de la lingüística reconoce a su modo los antecedentes que mencionamos, pero el uso transformador que Lacan hace del mismo implica novedades: es un uso polémico, de intervención sobre el legado del saussurismo. Como intervención en el campo de la recepción de Saussure, la tesis destaca algunos aspectos de la obra del ginebrino sobre otros. Al indicar que toda significación se sostiene por referencia a otra significación (ver Lacan, 2008: 465), Lacan toma partido por la noción saussureana de “valor”, en contra de la noción de un sistema cerrado, que, restringido a un momento sincrónico, constituiría, a fin de cuentas, una manera de pensar o significar la barra. Insistimos en nuestra presentación de Saussure en que este pensador proporciona una respuesta novedosa a la

pregunta ¿cómo se mantienen unidos significado y significante? Sin embargo, aunque desafiando concepciones tradicionales sobre la identidad, sobre el vínculo entre entidad, identidad, semejanza y diferencia, y haciendo un rodeo por la noción de sistema, el dispositivo saussureano completo no deja de ser, a fin de cuentas, una manera de pensar la unión de significado y significante. Esto queda expresado con bastante claridad cuando Lacan indica que los obstáculos que hay que enfrentar son dos: “la ilusión de que el significante responde a la función de representar el significado” (Lacan, 2008: 466), de la que puede argumentarse que en cierto sentido Saussure se aleja, por una parte, y por otra, la comprensión paralelista del algoritmo en la que Saussure está metido hasta el cuello y que Lacan ilustra con el gráfico del significante y la figura del árbol inspirados en los que podemos encontrar en el *Curso* de Saussure (ver Lacan, 2008: 466 y Saussure, 1972: 127-129). Si bien hemos encontrado motivos en la obra de Saussure que desafían profundamente la concepción representacionista, en virtud justamente de la simetría entre significado y significante, el sentido de la intervención de Lacan parece claro: hay en Saussure, o en la recepción de Saussure, motivos en tensión; hay una concepción que hace depender el carácter del significante de su relación con el significado, concepción que distorsiona la conclusión, también saussureana, de que el significante debe su existencia a su carácter diferencial (ver la noción saussureana de “valor” en Saussure, 1972: 191 y ss.).

La intervención operada sobre el algoritmo fundador es necesaria, entonces, para abrir un campo de estudios nuevo, que rebasa la discusión clásica sobre lo arbitrario del signo [autonomía del lenguaje], para constituir un nuevo objeto de investigación. Así vemos asomar, junto a la declaración de tinte lévi-straussiano según la cual “no hay lengua existente para la cual se plantee la cuestión de su insuficiencia para cubrir el campo del significado” (Lacan, 2008: 465), un terreno de investigación novedoso que permite pensar la función del significante en la génesis o producción del sentido. Más claramente delimitado: lo que la formulación del algoritmo fundador de la lingüística que venimos de examinar permite pensar es, por un lado, el deslizamiento del significado bajo el significante y, por el otro, el lugar del sujeto en la trama de los significantes, concebido como un punto de almohadillado (*point de capiton*).

Comencemos por la primera cuestión: inquirir cómo se produce el deslizamiento del sentido del significado bajo el significante equivale a pregun-

tarse: ¿cómo produce sentido el significante? o bien, ¿cuál es el lugar del significante en la realidad? Tenemos aquí la cuestión de la eficacia del significante planteada en todo su esplendor. Para aclarar este punto Lacan recurre a un ejemplo que devino famoso: los letreros “CABALLEROS” y “DAMAS” colocados sobre puertas que por otra parte son idénticas (mismo color, mismo tamaño, misma forma) tienen un efecto de significación sobre la realidad, ya que las puertas, *siendo iguales* en el sentido que señalamos, *son distintas* por efecto de la acción de los significantes. Puede Lacan decir entonces que “el significante entra de hecho en el significado” (Lacan, 2008: 467). El efecto del significante no es, entonces, inmaterial; pero entonces la pregunta que debemos formularnos es: ¿cuál es su lugar en la realidad? (ver Lacan, 2008: 467), interrogante a cuya respuesta seremos conducidos a través de esta otra: ¿cómo *opera* el significante para producir efectos?

La respuesta adecuada a la pregunta está sometida a algunas restricciones debido, precisamente, a la formulación del “algoritmo fundacional”, ya que, si bien “el significante arroja luz sobre las significaciones inacabadas” (Lacan, 2008: 468), esa entrada o efecto en la realidad “no debe implicar ninguna significación, si el algoritmo le conviene” (Lacan, 2008: 468). Dicho de otra manera, la acción del significante no puede fundarse en la semejanza, la intención o la analogía porque estas son efectos de la acción del significante, ya presuponen su acción. En otras palabras, la acción del significante no consiste en la representación. Por ello, si la definición del signo de Peirce es: “el signo es lo que representa algo para alguien”, la definición lacaniana del significante es: “el significante es lo que representa al sujeto para otro significante” (Lacan, 2008 779; ver también 795 y 799, y Whal, 1975: 160).

El efecto del significante no se funda en la relación del significante con otro dominio ya que este quedaría en el lugar de significado, dotando al significante de una estructura representativa, que era lo que quería evitar el “algoritmo fundacional” o “algoritmo saussureano” en la versión lacaniana. En consecuencia, lo que hay que pensar es que los efectos del significante tienen lugar a través de la relación entre significantes, en la articulación de los significantes. Como lo muestra el ejemplo de los letreros sobre las puertas de los baños, el efecto del significado (la distinción entre baños de damas y de caballeros) no procede de la realidad, no se funda en la misma, sino que es la diferencia entre los significantes (caballeros/damas) la que produce el efecto

de sentido de los mismos. Si la articulación de los significantes hubiera sido distinta, y contrastase por ejemplo “Caballeros” con “Escuderos”, el efecto significativo hubiera también sido distinto, sin que mediase cambio alguno en la realidad.

Ahora bien, la articulación entre los significantes debe pensarse, de acuerdo con Lacan, según dos propiedades. Por un lado, en términos de unidades que no tienen realidad sustancial sino sólo diferencial. Estas unidades últimas son los fonemas, en los que la realidad básica es la relación diferencial entre ellas. Por otra parte, Lacan señala que estas unidades ejercen la propiedad de componerse según un orden cerrado, formando unidades mayores, susceptibles a su vez de combinación de acuerdo con un orden también cerrado. Se trata de la propiedad de la articulación del significante para conformar cadenas significantes. La imagen que resulta según esta propiedad es la de anillos que se anudan para conformar un collar que a su vez hace de anillo en un collar hecho de anillos (que son en realidad collares hechos de anillos que a su vez se han conformado según el mismo proceso). En este punto, Lacan indica: “[...] en los límites en que se detienen estas dos empresas de aprehensión del uso de una lengua [...] sólo las correlaciones del significante al significante dan en ella el patrón de toda búsqueda de significación” (Lacan, 2008: 469).

Es importante destacar aquí la diferencia que esto establece con el planteo de Saussure. En efecto, si el orden de las unidades remite a un sistema de diferencias, de identidades posicionales, a las que se puede recurrir para establecer distingos significativos, constituyendo por ello un sistema, la producción de sentido no remite *directamente* al sistema universal de la lengua así concebido, lo que nos dejaría en el esquema de Saussure, sino que depende de la *articulación efectiva* de los significantes en una cadena concreta. De este modo, si la lengua supone un sistema compartido entre los hablantes, que permite distinguir fonemas y *a fortiori* significantes de diversa índole, los efectos de sentido presuponen siempre este orden, pero no se deducen del mismo, porque ellos ocurren debido a la articulación efectiva de los significantes en cadenas. Nuevamente vemos aparecer un salto lógico, ahora entre sistema y sentido. En esta línea, Lacan indica: “puede decirse que es en la cadena del significante donde el sentido *insiste*, pero que ninguno de los elementos de la cadena *consiste* en la significación de que es capaz en el

momento mismo” (Lacan, 2008: 470). De lo que resulta que la articulación no está predeterminada, lo que haría de la articulación la actualización de un significado dado potencialmente, sino que el efecto de sentido resulta de la articulación. En esta dirección, Lacan destaca el efecto de desplazamiento del sentido bajo el significante, comprendido como:

[...] la posibilidad que tengo, justamente en la medida en que la lengua me es común con otros sujetos, es decir, en que esa lengua existe, de utilizarla para significar *muy otra cosa* que lo que ella dice. Función más digna de subrayarse en la palabra que la de disfrazar el pensamiento (casi siempre indefinible) del sujeto: a saber, la de indicar el lugar de ese sujeto en la búsqueda de lo verdadero (Lacan, 2008: 472).

Volvemos a encontrarnos con la interconexión de estructura, acontecimiento y sentido. Pero antes de retomar este punto, destaquemos la enigmática frase con la que concluye esta cita. En efecto, se señala allí que el punto central del desplazamiento del significado bajo el significante no es la operación deliberada por la cual podemos por ejemplo enfrentar la censura social, diciendo una cosa en lugar de otra, sino algo que parece tener consecuencias más radicales, puesto que la cita afirma que la lógica del significante indica el lugar del sujeto en la búsqueda de lo verdadero. A partir de este tipo de consideraciones, Lacan propone su concepción del sujeto dividido. El sujeto del significado puede disfrazar su pensamiento, emplear la articulación de los significantes para decir otra cosa que lo que estos a primera vista dicen. Se trata, podríamos decir, del sujeto del significar, del querer decir, que puede utilizar argucias y figuras como estrategias. Pero no es a este fenómeno al que Lacan busca referirse primeramente, sino al de un decir que ocurre en buena medida a pesar del querer decir, de un decir que acontece sin que el sujeto del significado lo prevea, sin que el sujeto del querer decir lo quiera, y que indica “el lugar de ese sujeto en la búsqueda de lo verdadero” (Lacan, 2008: 472); este sujeto no es ya el sujeto del significado, sino, podríamos decir, el sujeto del significante, el sujeto del inconsciente.

Pero, para poder comprender mejor estas observaciones, debemos analizar las operaciones por las cuales opera el desplazamiento del significado bajo el significante. Lacan señala que las modalidades fundamentales que

toma la articulación de los significantes son dos: la metonimia y la metáfora. De la primera nos dice que se trata de una “conexión *palabra a palabra*” y que constituye “la primera vertiente del campo efectivo, que constituye el significante, para que el sentido tome allí su lugar” (Lacan, 2008: 473). De la metáfora, en cambio, se nos dice que consiste en la sustitución de una palabra por otra y que “la metáfora se coloca en el punto en el que el sentido se produce en el sinsentido” (Lacan, 2008: 475).

“Conexión de palabra a palabra” y “sustitución de una palabra por otra palabra” son entonces las operaciones fundamentales del significante en la producción del sentido. En relación a la primera, la conexión metonímica, Lacan reflexiona a partir de un ejemplo canónico tomado de un diccionario, la figura metonímica “treinta velas”, para mostrar que la conexión de “velas” con “barcos”, si bien puede entenderse como la operación que toma “la parte por el todo”, no es una operación que se fundamente en la realidad (en los todos y las partes reales de los barcos) y se transfiera de allí al significante para que la represente, ya que “que un barco tenga una vela es el caso menos común” (Lacan, 2008: 473), constatación que frustraría el reemplazo metonímico, si este estuviera fundado en la realidad. Se trata, entonces, de una conexión establecida en el dominio del significante “con independencia de toda significación” (Lacan, 2008: 478),⁹ conexión que tiene primacía, y que permite que “el sentido tome allí su lugar” (Lacan, 2008: 473).

Por otra parte, la operación de la metáfora es definida como el efecto de sentido que “brota entre dos significantes, de los cuales uno se ha sustituido al otro tomando su lugar en la cadena signifiante, mientras el significante oculto sigue presente por su conexión (metonímica) con el resto de la cadena.” (Lacan, 2008: 474). La metáfora es ilustrada en nuestro texto de referencia a través de un verso de Victor Hugo:

Sa gerbe n'était pas avare ni haineuse (Su gavilla no era avara ni tenía odio)

La gavilla está aquí en conexión metonímica con su propietario Booz, personaje bíblico que retoma el poema de Victor Hugo, de quien se dice que

⁹ Más adelante sostendrá Lacan en el mismo sentido: “[...] la letra produce todos sus efectos de verdad en el hombre, sin que el espíritu intervenga en lo más mínimo” (Lacan 2008: 476).

a la vejez logró advenir a una paternidad que no había logrado en una vida larga y bondadosa. La gavilla, que está en conexión metonímica con Booz, lo reemplaza (la parte por el todo) en la cadena, logra producir un efecto de sentido que se debe precisamente a la articulación de los significantes. Lacan lo comenta de esta manera:

[...] pero una vez que su gavilla ha usurpado así su lugar, Booz no podría regresar a él ya que el frágil hilo de la pequeña palabra *su* que lo une a él, es un obstáculo más para ligar ese retorno con un título de posesión que lo retendría en el seno de la avaricia y del odio. Su generosidad afirmada se ve reducida a *menos que nada* por la munificencia de la gavilla que, por haber sido tomada de la naturaleza, no conoce nuestras reservas y nuestros rechazos, e incluso en su acumulación, sigue siendo pródiga para nuestra medida (Lacan, 2008: 475).

El comentario deja en claro algunas cuestiones, en particular el carácter originario del efecto de sentido que resulta de la articulación de los significantes, ya que no se deja reducir a significados previos, de los que siempre se podría mostrar, además, que son también fruto de la articulación del significante.

Lacan propone dos fórmulas para analizar los mecanismos del significante que acabamos de comentar. Para la metonimia, la fórmula propuesta es:

$$f(S...S') S \cong S (-) s$$

Esta fórmula indica que la conexión de S con S' en la metonimia produce un efecto tal que S' acaba perdiendo su propio significado (velas) para remitir al significante S (barcos). La línea entre paréntesis representa la barra del algoritmo, que no es atravesada por S.

Por su parte, la fórmula de la metáfora es:

$$f(S'/S) S \cong S (+) s$$

Esta fórmula indica que, en función de la sustitución de S por S', el significante S atraviesa la barrera de la significación y se coloca ahora como

significado de S'. Según vimos, en el poema de Victor Hugo el significado de "gavilla" es Booz, con lo que se produce en esta articulación metafórica un movimiento que expulsa el significado usual de "gavilla" para colocar en su lugar el significante Booz. El signo (+) viene a indicar en la fórmula el atravesamiento de la barrera de la significación por el significante metaforizado. Estos mecanismos, insiste Lacan, corresponden a los que Freud descubrió en la operación de las formaciones del inconsciente. La condensación corresponde a la metáfora y el desplazamiento a la metonimia.

Debemos ahora retornar al planteo de la cuestión del sujeto. La cuestión del sujeto aparece en este texto vinculada a la articulación de los significantes, que parece remitir a un articulador, que sería justamente el sujeto. Por ejemplo: "Pero todo ese significante, se dirá, no puede operar sino estando presente en el sujeto. A esto doy ciertamente satisfacción, suponiendo que ha pasado a nivel del significado" (Lacan 2008: 472). Nos ocuparemos luego de la segunda parte de la cita; basta por ahora señalar que este tipo de objeciones aparecían en boca de filósofos. Por ejemplo, en la discusión posterior a una presentación en la Sociedad Francesa de Filosofía, Jean Hyppolite indicaba que es la "relación última del significante con el significado la que usted deja en la sombra [...] el síntoma es signo de signo, ¿pero qué es el signo en general sin la intención última del sentido?" (Hyppolite, en Lacan, 1999: 79). La posición de Lacan es claramente la inversa a la que presenta aquí Hyppolite: es la articulación de los significantes la que determina al sujeto, y no el sujeto el que determina la articulación de los significantes, como queda claro en la siguiente observación: "...la letra produce todos sus efectos de verdad en el hombre, sin que el espíritu intervenga en lo más mínimo" (Lacan, 2008: 476, ver Pêcheux, 1978: 248-49).

Retomemos ahora la segunda parte de la cita que hicimos poco más arriba, en la cual se hacía equivaler la presencia del significante al sujeto con el hecho de que el significante haya pasado a nivel del significado (Lacan, 2008: 472). Según hemos visto, el atravesar la barra del algoritmo por el significante es lo que se llama "metáfora", y también se nos dice que ese franqueamiento metafórico es decisivo "para la emergencia de la significación" (Lacan, 2008: 482); ¿qué tienen que ver, entonces, metáfora y sujeto?

Precisamos hacer un pequeño rodeo antes de abordar esta cuestión. Al comienzo de nuestro texto mencionamos que Lacan gustaba de presentarse a

sí mismo como “antifilósofo” debido a la incapacidad constitutiva que él creía descubrir en la filosofía para pensar algunas cuestiones fundamentales de la práctica y la experiencia analítica. La filosofía le parecía incapaz de pensar la “división del sujeto” que se manifiesta en la práctica analítica. En efecto, en la práctica analítica, mucho de lo que se dice en una sesión podría no ser de mucha importancia, pero ocurre que sí tiene importancia el hecho de que el analizando lo diga. Se trata de palabras que el analizado dirige al analista y asume con ellas una posición (que puede ser de demanda, de acusación, de agresión, etc.). Esta posición no necesariamente es asumida de manera consciente. Ocurre entonces que en los dichos y en las palabras del analizando se articula algo (lo que se articulan son significantes) que no se explica por medio de una intención consciente. En el tratamiento psicoanalítico, el analista no está interesado en el contenido de lo que dice el analizando, ni en la manera en que se presenta a sí mismo, sino en el hecho de que algo se está diciendo desde un lugar desconocido para el analizando. La experiencia analítica es entonces la experiencia de un desplazamiento del sujeto unitario, concebido tradicionalmente como el centro de la acción y el pensamiento, en favor de algo que se articula en las palabras y dichos que indica la posición del propio analizando en relación a esa articulación del significante. La reflexión sobre el lenguaje de Lacan que estamos analizando remite, entonces, a una búsqueda de las condiciones que hacen posible este descentramiento.

Es este descentramiento inquietante lo que ocupa a Lacan cuando se pregunta: “¿Es el lugar que ocupo como sujeto del significante, en relación con el que ocupo cómo sujeto del significado, concéntrico o excéntrico? Esta es la cuestión” (Lacan, 2008: 483). La cuestión, lo que está en cuestión, es la posición de lo que la tradición (filosófica, pero no exclusivamente) designa como sujeto.

Como señala Ed Pluth, el problema de la estructura del sujeto equivale al problema de la relación entre el sujeto del significante y el sujeto del significado (Pluth, 2010). Ya hemos observado a lo largo de nuestro recorrido algunos movimientos en este sentido, por ejemplo en el tratamiento que hace Benveniste del problema de la referencia del “yo”. Según Benveniste, los indicadores deícticos vacíos posibilitan la apropiación de la estructura total del lenguaje por el sujeto, lo cual sometía a la estructura a una torsión en la que radican sus propias condiciones de existencia, de la cual adquiere su dinamis-

mo. La reflexión de Lacan continúa en cierto modo a la de Benveniste, ya que Lacan acaba pensando que el sujeto dividido que se encuentra en la experiencia analítica designa la relación esencial del sujeto con la totalidad del orden simbólico, de la cual está excluido, en la medida en que, como una cuestión de principio, carece del conocimiento completo de la totalidad de ese orden.

Veamos cómo se manifiesta esto en relación con la cuestión del sujeto que ha dominado un tramo importante de la tradición filosófica. Lacan remite en este contexto a Descartes: “‘*cogito ergo sum*’, *ubi cogito, ibi sum*” (Lacan: 2008: 483). Es decir: “‘pienso luego soy’, donde pienso, allí soy”. Lacan reconoce en esta fórmula lo que la misma significa como una conceptualización de las condiciones de la ciencia, en la cual la condición formal del sujeto cartesiano le parece a Lacan el requisito necesario para introducir el vacío del sujeto que elimina de la ciencia todo “subjetivismo” (ver Lacan, 2008: 483 y Gillot, 2010: 126). Sin embargo, reconociendo así la validez de esta fórmula en relación con la constitución del saber, Lacan indica que atenerse a la misma representa un obstáculo: el de “prohibirse la entrada al universo de Freud”, a la “revolución copernicana operada por este al poner en cuestión bajo un nuevo aspecto el lugar que el hombre se asigna en el universo” (ver Lacan, 2008: 483). Por ello Lacan realiza una lectura heterodoxa de esta fórmula que deja en claro que el sujeto de la ciencia no es el sujeto constituyente de la fenomenología y el idealismo. Las comillas en la transcripción de la fórmula dejan en claro este punto: indican que el pensamiento sólo funda al ser al anudarlo en el discurso, el “sujeto de la ciencia” queda reducido a la *afirmación* “pienso, existo”; es decir, a su existencia lingüística, exterior a esta “pura interioridad”, exterior a sí mismo, por lo tanto.

Lacan extrae las consecuencias que se siguen de la lógica del significante antes expuesta para la cuestión del sujeto mediante dos fórmulas. La segunda de ellas concluye: “pienso en lo que soy allí donde no pienso pensar” (Lacan, 2008: 484). Nos interesa aquí destacar la alusión a un pensamiento que ocurre sin el concurso del pensar, esto es, del creer pensar, o del reparar que se piensa, del que ya nos hemos ocupado bajo la forma de una articulación del significante que no remite a un maestro de la articulación. Se añade ahora algo relativo a ese pensamiento que acaece sin el concurso del pensamiento: es un pensamiento -sin sujeto pensante- acerca de lo que soy (como sujeto pensante; es decir, como sujeto del significante). Estas aclaraciones allanan el

camino a la primera fórmula: “pienso donde no soy, luego soy donde no pienso” (Lacan, 2008: 484). Aquí nuevamente aparece en juego la ambigüedad de “pienso” y de “soy”, que en la fórmula cartesiana aparecían en el contexto de una interdefinición, de manera que la frase se podría parafrasear así “pienso donde no soy (=donde no pienso “yo pienso”), luego soy (=pienso como mecanismo del significante) donde no pienso (=no pienso “yo pienso”)”. Al hacer depender la significación y el pensamiento del mecanismo de articulación del significante, la validez de la fórmula cartesiana queda entonces cancelada. En su lugar propone Lacan: “Lo que hay que decir es: no soy, allí donde soy el juguete de mi pensamiento; pienso en lo que soy, allí donde no pienso pensar” (Lacan, 2008: 484). La reflexión freudiana, formalizada ahora por Lacan en términos de la lógica del significante, permitió ver que “la S y la s del algoritmo saussureano no están en el mismo plano, y el hombre se engañaba creyéndose colocado en su eje común que no está en ninguna parte” (Lacan, 2008: 484-485).

Patrice Maniglier ha comentado la fórmula de Lacan que abordamos en segundo término (“Pienso donde no soy, luego soy donde no pienso”) de una manera que nos parece reveladora. Señala Maniglier: “Esto no significa, sin embargo, que yo sea algo diferente, sino más bien que no soy otra cosa que el propio desplazamiento” (Maniglier, 2010: 58).¹⁰ El comentario de Maniglier es importante porque designa con claridad la naturaleza del obstáculo con la que esta fórmula choca: la concepción según la cual un signo tendría su “verdad” en la referencia a un hecho u objeto, mientras que el sujeto del discurso se indicaría en el mismo no por medio de un signo, sino por medio de figuras, en las cuales los signos figuran a través de su desplazamiento y no por medio de su referencia a una cosa. Más aún, Maniglier se aventura a trazar una tradición para este abordaje del sujeto por Lacan, una tradición que iría de Hegel a Sartre, pasando por Kierkegaard y Heidegger, en la cual “también se definía al sujeto como una relación con uno mismo dada por la imposibilidad de coincidir con uno mismo, sea que esto tome la forma de un ser imposible

¹⁰ Se podría pensar aquí en la fórmula con la que Wittgenstein rechazaba la acusación de conductismo, indicando que “Y sin embargo llegas una y otra vez al resultado deque la sensación es una nada.” -No, en absoluto. ¡No es un algo, pero tampoco es una nada! ” (Wittgenstein 1999: 304).

que no es lo que es y es lo que no es, de uno para quien la identidad y la diferencia son idénticas, de uno que es al mismo tiempo un dato y una tarea, o de uno que a fin de cuentas es un término extático que no puede permanecer (en) sí mismo” (Maniglier, 2010: 58).

La originalidad de Lacan parece radicar entonces en abordar la cuestión del sujeto mediante los recursos que ofrecía la lingüística estructural, gracias a lo cual pudo presentar una concepción innovadora y original, al desarrollar, según intentamos mostrar, sugerencias seminales presentes los abordajes anteriores. Es famoso en este sentido el intercambio que Lacan mantuvo con Foucault luego de la conferencia de este titulada “¿Qué es un autor?”, en la cual la declaración del filósofo de que el estructuralismo había evacuado el problema del sujeto llevó al psicoanalista a hacer la siguiente aclaración: “Quisiera hacer notar que, estructuralismo o no, en ninguna parte del campo vagamente determinado por esta etiqueta se habla de negación del sujeto. Se trata de la dependencia del sujeto, lo cual es extremadamente diferente; y muy en especial en el retorno a Freud, de la dependencia del sujeto respecto a algo verdaderamente elemental y que hemos intentado aislar bajo el término de *significante*” (Lacan, citado en Ogilvie, 2010: 44).

Esta dependencia del sujeto en relación al *significante* es puesta de manifiesto en la siguiente declaración: “No se trata de saber si hablo de mí mismo de manera conforme con lo que soy, sino si cuando hablo de mí, soy el mismo de aquel del que hablo” (Lacan, 2008: 484). Lo que se plantea aquí es la relación entre el sujeto del enunciado cuando este toma la forma reflexiva “Yo soy”, “yo quiero decir”, por ejemplo, y el sujeto que realiza este enunciado, el sujeto de la enunciación. Entonces, ¿el sujeto que identifico como yo coincide con el sujeto que indica la articulación del *significante*? El sujeto del enunciado, ¿coincide con el sujeto de la enunciación? La respuesta a estas preguntas es no, necesariamente no. Como indica Dany Nobus: “Como un postulado, el sujeto de la enunciación implica que el sujeto del enunciado (el pronombre personal o el nombre con el cual el hablante se identifica en su mensaje) está continuamente socavado por otra dimensión del discurso (*speech*), por otra ubicación del pensamiento” (Nobus, 2003: 62).

De acuerdo a Yanis Stavrakakis, lo que está aquí en cuestión es la representación (imposible) de la singularidad del sujeto. El tema de la representación de la singularidad es un tema clásico de la filosofía del lenguaje,

presente como vimos en las raíces hegelianas del pensamiento de Benveniste (ver Milner, 2003: 93 y ss.), pero la originalidad de Lacan radica en la manera en que piensa la fuente de esta dificultad y en consecuencia el estatuto del sujeto. En efecto, el problema del sujeto en el pensamiento lacaniano se arma, según Stavrakakis, en un escenario bien benvenisteano a fin de cuentas, con la mencionada dificultad para representar la singularidad del sujeto, por un lado, y por la necesidad que el sujeto tiene de simbolizarse para constituirse como tal, por el otro.

La originalidad del planteo lacaniano radica en haber reparado en que es la necesaria simbolización del sujeto, puesto que *constitutiva* del mismo, lo que introduce la falta. Siendo un efecto de la constitución del sujeto a través de la simbolización, la falta deviene una característica no contingente de la subjetividad. De manera que la “imposibilidad de lograr la identidad (la sustancia) es la que hace constitutiva la identificación (el proceso)” (Stavrakakis, 2007: 56). Una primera lectura de estas teorizaciones llevaría a plantearlas en términos del contraste entre un sujeto inaccesible, entendido como el sujeto real previo a la simbolización, que se distinguiría tanto del ego imaginario, alienante, como del sujeto de la enunciación determinado a su vez por la articulación de los significantes (el orden simbólico). Sin embargo, una lectura más fina muestra que la identidad inalcanzable, de la que da testimonio el proceso del significante, no es una realidad prelingüística, sino un efecto de la constitución del sujeto. Sólo a partir de la constitución del sujeto, al que le es inherente la falta, aparece en lo real algo así como la identidad y la completud perdidas. Dicho de otra manera, no tenemos una idea independiente de la completud (una representación clara y distinta de la misma), sino que la completud se representa a partir de la falta, que es el dato primario. En otros términos, es la falta lo que introduce la completud, y no es una completud, de la que dispondríamos como parámetro, la que nos permite discernir la falta. Como lo indica Stavrakakis:

[...] tan pronto como el sujeto emerge en el lenguaje, lo real presimbólico -lo que es imposible de integrar en lo simbólico- es postulado como un objeto externo prohibido. La universalidad del lenguaje no puede capturar lo real singular del sujeto mítico presimbólico. La parte más íntima de nuestro ser es experimentada como algo perdido (Stavrakakis, 2007: 72).

Esta falta constitutiva es la coordinada desde la cual debe pensarse la emergencia del deseo en el orden simbólico. Ahora bien, atendiendo a las consideraciones sobre la eficacia de la estructura y la implicación en la misma del factor sujeto, la reflexión lacaniana implica que lo subjetivo ya no pueda pensarse como subjetivo en términos clásicos (ya que no es un algo, algo positivo, una sustancia, sino una carencia indicada y producida por la articulación significante) y que lo objetivo, la estructura, ya no es objetivo, ya que su constitución implica la inclusión en la misma de la falta o la carencia subjetiva.

Para resaltar este punto puede ser útil retomar el contraste entre las perspectivas clásicas y la perspectiva lacaniana sobre el significante, tal como lo presenta un intérprete temprano:

[...] una cosa es decir, como hacen los lingüistas, que un significante representa un significado para un sujeto, otra cosa es decir, como hace Lacan, que “un significante es lo que representa al sujeto para otro significante”: todo significante representa en definitiva al *sujeto*, porque el sujeto es eso no-señalado que se indica constantemente bajo lo significante como soporte de su exposición (y escalonamiento) en discurso, como lo que impulsa el discurso de un significante al siguiente eclipsándose cada vez a sí mismo detrás del nuevo significante, en suma, como lo que se aloja entre los significantes, en el corte (elemento fundamental de la cadena, al mismo título que lo que está señalado aquí); lo que no deja más *para*, para quien significar, que en lo significante: el sujeto carencia es representado por lo significante que acaba de surgir --lo significante cada vez más-- para los significantes ya expuestos. Representétese entonces al sujeto en un significante fijo y este no podrá ser más que un significante paradójico --y tal es ciertamente el nombre propio-- que Lacan propone designar formalmente por la inherencia al todo de un -1 (Wahl, 1975: 160).

Vemos aparecer aquí una serie de cuestiones: por un lado, la negativa a identificar al sujeto con un algo, que aparece en el contraste entre “señalar” e “indicar”, cuyos vínculos con la distinción wittgensteiniana entre “decir” y “mostrar” habría que explorar en un trabajo posterior; por otra parte, el sujeto

como impulsor del proceso del significativo, que nos remite a la cuestión de la eficacia de la estructura que nos planteamos en este trabajo.

A modo de conclusión

Hemos presentado los trazos generales de un fragmento del desarrollo de la corriente de pensamiento conocida como “estructuralismo” y obtuvimos una imagen que pone en cuestión la representación dominante de esta corriente. En efecto, los desarrollos que analizamos muestran una reflexión profunda y densa sobre la relación entre estructura y subjetividad, que nada tiene que ver con la plana afirmación de la estructura y la eliminación de la subjetividad que usualmente se asocian con esta corriente. Lo mismo ocurre con los presuntos objetivismo y determinismo con los que esta corriente estaría comprometida. No se trata de negar que otros textos o fragmentos distintos de los que escogimos para desarrollar nuestra exposición puedan abonar la posición dominante, ya que eso no quita el hecho de que estos textos y apuestas conceptuales estén allí, instalados en los textos que analizamos. Nuestra apuesta central es, entonces, poner de manifiesto la torsión que estos desarrollos implican. En términos filosóficos, si comenzamos con una apuesta conceptual que disolvía el dilema entre ciencia y subjetividad, al reconocer en el sistema la característica distintiva del modo de ser de los seres humanos, en lo que podía leerse como la conquista de un nuevo territorio para la ciencia y la verdad, concebidas de modo tradicional, culminamos con unos desarrollos que nos fuerzan a poner en cuestión las ideas tradicionales de ciencia y de verdad, al socavar uno de los pilares sobre los que estas se asentaban: la idea de un sujeto centrado. Por otra parte, estos desarrollos tienen consecuencias para el planteo de algunas preguntas cruciales para el desarrollo de las ciencias sociales, en la medida en que se ocupan de la ontología básica, la construcción del objeto y la naturaleza de la causalidad en este dominio, tal como aparecen presentadas en la relación entre el problema de la eficacia de la estructura y la subjetividad, dos cuestiones que colisionan con el empirismo y el humanismo individualista, las figuras que ocuparon el espacio que la desaparición del campo de reflexión estructural dejó tras de sí.

Bibliografía

Althusser, L. (1975). *Elementos de autocritica*. Barcelona: Laia.

- Benveniste, E. (2010). *Problemas de lingüística general*. México: Siglo XXI, vol. I, trad. de J. Almela.
- Bertholet, D. (2005). *Claude Lévi-Strauss*. Valencia: Publicaciones Universitat de València- Editorial Universidad de Granada.
- De Ípola, E. (2007). *Althusser: el infinito adiós*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Deleuze, G. (1973). À quoi on reconnat-on le structuralisme? En F. Châtelet. *Histoire de la philosophie VIII. Le XXe siècle* (p. 299-335). París: Hachette.
- Derrida, J. (1967). La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines. En *L'écriture et la différence* (pp. 409-428). París: Seuil.
- Derrida, J. (2007). Sémiologie et gramatologie. Entretien avec Julia Kristeva. En *Positions* (pp. 25-50). París: Minuit.
- Dosse, F. (2004). *Historia del estructuralismo*. Tomo I. *El campo del signo*. Madrid: Akal.
- Dosse, F. (2004a). *Historia del estructuralismo*. Tomo II. *El canto del cisne*. Madrid: Akal.
- Ducrot O. (1975). *El estructuralismo en lingüística*. Buenos Aires: Losada.
- Ducrot, O. & Todorov, T. (2003). *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fuchs, C. & Le Goffic, P. (1979). *Introducción a la problemática de las corrientes lingüísticas contemporáneas*. Buenos Aires: Hachette.
- Gadamer, H.-G. (1997). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- Kusch, M. (1989). *Language as calculus and language as Universal medium. A study in Husserl, Heidegger and Gadamer*. Dordrecht: Kluwer.
- Lacan, J. (2008). *Escritos*. Buenos Aires: Paidós. 2 vols.
- Lacan, J. (1999). Diálogo con los filósofos franceses. En *Intervenciones y Textos I* (pp. 60-80). Buenos Aires: Manantial.
- Lévi-Strauss, C. (1967). Respuestas. En O. del Barco (Ed.). *Claude Lévi Strauss. Problemas del estructuralismo* (pp. 157-184). Córdoba: Editorial Universitaria de Córdoba.
- Levi-Strauss, C. (1979). Introducción a la obra de Marcel Mauss. En M. Mauss. *Sociología y antropología* (pp. 13-42). Madrid: Tecnos.
- Levi-Strauss, C. (1980). *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba. Trad. de Eliseo Verón.

- Lichtenberg, G. C. (1942). *Aforismos*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Trad. de Guillermo Thiele.
- Macherey, P. (en prensa). Lengua, discurso, ideología, sujeto, sentido: de Thomas Herbert a Michel Pêcheux. *Décalages. An Althusser Studies Journal*, 4, trad. de Pedro Karczmarczyk, <http://scholar.oxy.edu/decalages/>
- Maniglier, P. (2010). The Structuralist Legacy. En Schrift, A. D. (General Editor). *The History of Continental Philosophy*, Vol. 7: R. Braidotti (ed.) *After Poststructuralism: Transitions and Transformations* (pp. 55-81). Durham: Acumen.
- Mauss, M. (1979). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- Milner, J.-C. (2003). *El periplo estructural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Montag, W. (2013). *Althusser and his Contemporaries. Philosophy's Perpetual War*. Durham & London: Duke University Press.
- Pêcheux, M. (1978). *Hacia un análisis automático del discurso*. Madrid: Gredos.
- Pluth, E. (2010). Jacques Lacan. En A. D. Schrift (General Editor). *The History of Continental Philosophy*; Vol. 5: D. Ingram (ed.) *Critical Theory to Structuralism. Philosophy, Politics and the Human Sciences* (pp. 263-280). Durham: Acumen.
- Ricoeur, P. (1967). Estructura y hermenéutica. En O. del Barco (Ed.). *Claude Lévi Strauss. Problemas del estructuralismo* (pp. 115-144). Córdoba: Editorial Universitaria de Córdoba.
- Saussure, F. (1972). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada. Trad. de Amado Alonso.
- Sazbón, J. (1987). Significación del saussurismo. En J. Sazbón (Ed.). *Saussure y los fundamentos de la lingüística* (pp. 9-55). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Stavrakakis, Y. (2007). *Lacan y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.
- Wiseman, B. (2009). Introduction. En B. Wiseman Ed. *The Cambridge Companion to Lévi-Strauss* (pp. 1-15). Cambridge: Cambridge University Press.
- Wittgenstein, L. (1999). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Altaya. Trad. de U. Moulines y A. García Suárez.

Transformaciones, rupturas y continuidades entre la perspectiva de Ernesto Laclau y la tradición (post)estructuralista

Hernán Fair

Introducción^{1*}

El siguiente trabajo se propone analizar la teoría política del pensador argentino Ernesto Laclau, integrándola en un diálogo con los enfoques de tradición estructuralista y sus derivaciones post-estructuralistas. El problema inicial que se nos presenta es que, curiosamente, no existe una clara delimitación entre el estructuralismo y el post-estructuralismo, de modo tal que carecemos de una caracterización rigurosa que permita identificar el paso del primero al segundo. En segundo término, los principales referentes habitualmente ubicados en cada una de estas tradiciones presentan ambigüedades, lo que dificulta su posicionamiento teórico. Como una respuesta a estas problemáticas, en una primera etapa examinaremos críticamente las conceptualizaciones y posicionamientos desde la bibliografía especializada, para luego incorporar algunos elementos conceptuales que contribuyan a identificar las características centrales del estructuralismo y a distinguirlo analíticamente del post-estructuralismo. Para ello, examinaremos dos dimensiones, basadas en los ejes epistemológico y filosófico-político.

En la segunda parte, nos concentraremos en el análisis de la perspectiva de Laclau, posicionándola dentro de este debate. En ese contexto, reali-

¹ Agradezco la lectura y los valiosos comentarios, críticas y sugerencias de Pedro Karczmarczyk y de su equipo de investigación, a una versión inicial de este trabajo. También quiero agradecer las pertinentes sugerencias y comentarios de Martín Retamozo, evaluador de esta publicación, que me han permitido mejorar la calidad teórica y organizativa del texto.

zaremos una periodización de su obra, identificando una serie de etapas en su concepción del sujeto político. Ello nos permitirá observar sus diferentes posicionamientos teóricos, epistemológicos y políticos, en diálogo tensional con el (post)estructuralismo. En una tercera y última parte, examinaremos las transformaciones, rupturas y continuidades entre la teoría de Laclau y el (post)estructuralismo francés.

La hipótesis principal sostiene que, junto a la permanencia de la dimensión simbólica, diferencial y relacional del signo del estructuralismo, la perspectiva de Laclau complejiza e innova a nivel epistemológico y filosófico-político la tradición post-estructuralista, profundizando la ruptura con el estructuralismo. En primer lugar, a partir de la integración de conceptos del (post)estructuralismo con la teoría política gramsciana, la fenomenología, la filosofía post-analítica y el psicoanálisis lacaniano, que radicalizan el aspecto historicista y precario de lo social. En segundo término, mediante la traducción de estos aportes al análisis político, desde una concepción post-gramsciana. En ese marco, Laclau presenta dos rupturas teóricas y conceptuales. La primera de ellas, se relaciona a la incorporación del concepto gramsciano de hegemonía en clave posfundacional, vinculado al rol político de los significantes vacíos. La segunda, se vincula con el concepto de sujeto parcial, una ruptura que se radicaliza con la reelaboración de la teoría discursiva del populismo, que integra en un mismo esquema aspectos del jacobinismo rousseauiano, la teoría política de Maquiavelo y el decisionismo schmittiano. Mediante estas re-conceptualizaciones, Laclau efectúa una novedosa articulación interdisciplinaria entre elementos estructuralistas, historicistas y neo-humanistas, que le permiten superar las clásicas disyunciones binarias agencia-estructura, sujeto-objeto, estructuralismo-humanismo, particular-universal, representación-participación y modernidad-postmodernidad, que predominaran en la historia de la filosofía política. La teoría de Laclau se posiciona, en ese marco, dentro de lo que definimos como un *pensamiento político complejo*.

El debate estructuralismo - postestructuralismo

Existe consenso en la bibliografía especializada en afirmar que la publicación del *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure (1916), desde el campo de la lingüística, y la *Antropología estructural* de Claude

Lévi Strauss (1958), desde la antropología social, fueron los dos textos que iniciaron la tradición estructuralista, surgida en Francia en la primera mitad del siglo pasado.² Durante la segunda mitad del siglo XX, el impacto del estructuralismo se extendió hacia la filosofía, el psicoanálisis, la sociología, la historia y los estudios culturales.³

De Saussure (1959: 127 y ss.) sostenía que la lengua debía ser entendida como un “sistema de signos” que se caracteriza por dos elementos: su carácter “arbitrario” y su estructuración “diferencial” y “relacional”. En primer lugar, para el lingüista suizo, el “signo” sólo adquiere sentido mediante la relación de “representación” directa (uno a uno) que se establece entre un “significado” (concepto) y su “significante” (“imagen acústica”) (signo= significado + significante). En ese marco, el signo que articula el significante al significado no constituye una “esencia”, sino que es producto de una relación “arbitraria” entre el concepto y la imagen acústica que lo representa (de Saussure, 1959: 131). En segundo término, derivado del punto anterior, la lengua no puede ser analizada como una “sustancia”, que adquiere significación por sí misma, sino que debe ser entendida como un “sistema de diferencias”, pero que puede adquirir una “positividad”, al “encadenarse” mediante determinadas “regularidades” entre los signos. A partir de estos encadenamientos, se establece una organización estructural que forma el sistema *signico*.⁴ Mediante esta lógica relacional, de Saussure pretendía fundar una “ciencia” objetiva y universal de los signos, que pudiera expresar linealmente la realidad. En palabras de de Saussure (1959: 39), se trataba de

² En un detallado análisis, Ducrot (1975) señala que el estructuralismo de de Saussure presenta antecedentes que remiten a los aportes de la lingüística del siglo XVIII, en particular a las contribuciones de Humboldt y de la glosemática de Hjelmslev. Foucault (2008: 294-309), por su parte, destaca el papel clave que ejercieron las críticas historicistas y comparatistas a la gramática general del siglo XIX, por parte de Bopp, Schlegel, Grimm y Rask. El mismo de Saussure, finalmente, cita como antecedentes a la gramática, la filología de Wolf y Ritschl, la filología comparativa de Bopp, Jones, Grimm, Pott, Benfey, Ausfacht, Muller, Curtins, Schleicher y los estudios románicos, germanistas y neogramáticos de Diez, Whitney, Bruggmann, Oshthoff, Braune, Sievers, Paul y Leskien (de Saussure, 1959: 39-45).

³ Y también tuvo vínculos con la Teoría de la información y las Ciencias Complejas, como se puede observar en el análisis estructural de Jakobson (1985).

⁴ De Saussure (1959: 207 y ss.) distingue entre asociaciones “sintagmáticas” entre los signos y relaciones “asociativas”, aunque se concentra en las primeras.

elaborar una “ciencia en torno de los hechos de la lengua”.

Lévi Strauss retoma, profundiza, y en parte reformula, estos aportes de la lingüística, para reconducirlos al análisis sociocultural.⁵ En *Antropología estructural* realiza, en ese sentido, un exhaustivo abordaje antropológico, basado en la búsqueda sistemática de regularidades entre las culturas indígenas, identificando las relaciones y las contraposiciones que emplean en los términos lingüísticos, para luego elaborar modelos formales que buscaban adquirir un *status* de leyes universales, bajo una forma científica y lo más objetiva posible. En ese marco, Lévi Strauss propone un “método de análisis estructural”, que se caracteriza, básicamente, por la elaboración de un análisis simbólico, holista, relacional, sistemático, formalista, sincrónico y con vocación científica y universal, de manera tal de incorporar al estructuralismo una mayor sistematicidad y rigurosidad (Lévi Strauss, 1968).

A partir de mediados de los años '60, al compás de la burocratización creciente del socialismo soviético y la expansión de las movilizaciones sociales por los derechos civiles y culturales de las minorías, comenzaron a surgir algunas críticas a las limitaciones del estructuralismo, pero que se mantenían, en cierta forma, dentro de aquella tradición. En ese contexto, la bibliografía especializada ha destacado como precursores del post-estructuralismo a dos textos de 1966: la crítica deconstructiva de Jacques Derrida en “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, y el análisis de *Las palabras y las cosas* de Michel Foucault (Sazbón, 2000, 2007: 50).

En líneas generales, se han resaltado las críticas de estos filósofos, extendidas a otros referentes franceses (Lefort, Ranciere, Badiou, Deleuze, entre otros), a la idea metafísica de una estructura cerrada y centrada, el rechazo al esencialismo, el racionalismo, el empirismo, el cientificismo, el objetivismo y el universalismo. También se ha destacado el énfasis en el aspecto significativo y polisémico de lo social. Finalmente, el post-estructuralismo se caracterizaría por recuperar la dimensión histórica y precaria, en consonancia con el juego de las diferencias, la contingencia e indeterminación constitutiva de lo social.

⁵ Mientras que de Saussure no analiza los aspectos “externos” al lenguaje (de Saussure, 1959: 70), Lévi Strauss (1968, 1979) realiza una analogía entre lo lingüístico y lo social, analizando las culturas antiguas sobre la base de sus creencias y tradiciones históricas.

Primer problema: ¿qué define el paso del estructuralismo al post-estructuralismo?

Ahora bien, al examinar la bibliografía existente, se presenta un problema inicial, que consiste en determinar qué define la transición o el paso del estructuralismo al habitual uso del prefijo “post”. En efecto, los trabajos especializados que suelen concentrarse en el análisis del estructuralismo (Ducrot, 1975; Wahl, 1975; Deleuze, 1982), emplean de forma indistinta ambas categorías o, incluso, rechazan la validez del concepto de post-estructuralismo⁶ (Culler, 1988; Balibar, 2007). En ese sentido, pese a la existencia de cierto consenso sobre los ejes centrales que definen a la lingüística estructuralista,⁷ escasean, llamativamente, los estudios que identifiquen y permitan distinguir de forma rigurosa entre el estructuralismo y el post-estructuralismo, lo que nos muestra la falta de una problematización de este asunto.

Si pensamos en los aspectos teóricos en común entre los referentes que han sido situados en la tradición francesa,⁸ podemos identificar cuatro elementos compartidos:

- a) La primacía que adquiere el orden simbólico en la estructuración de lo social.
- b) La arbitrariedad del signo.

⁶ Balibar (2007), en ese sentido, señala que el estructuralismo no sólo no tiene matices “post”, sino que no representa una “escuela”, y ni siquiera tiene “fundadores”, desde el momento en que se trata de un “encuentro divergente” que integra a distintos referentes teóricos que destacan los límites y las insuficiencias del propio concepto de estructura (pp. 155-156). Sin embargo, luego reconoce que, dentro del estructuralismo, existe una etapa de “estructuralismo de las estructuras”, frente a lo que define como un “estructuralismo sin estructuras” (p. 165).

⁷ Wahl (1975) destaca, en ese sentido, que la lingüística estructural posee una “vocación científica”, que busca elaborar una “ciencia de los signos”, a partir de la construcción de “modelos” que forman “estructuras”. Ducrot (1975), por su parte, se refiere a los conceptos de “orden”, “rigor”, “organización regular”, “sistematicidad”, “combinación de elementos”, “esquemas” y “representación” de los signos.

⁸ Aunque en realidad, tampoco es puramente francesa, ya que de Saussure era de origen suizo, mientras que Lévi Strauss era belga. Además, el lingüista mantuvo fuertes diálogos con las Escuelas de Praga y de Moscú, y con el pensamiento alemán de Humboldt, mientras que el antropólogo mantuvo fuertes vínculos con escuelas alemanas y anglosajonas de antropología, sociología y psicoanálisis. El concepto de escuela francesa se debe, en todo caso, a que fue en Francia donde se desarrolló este pensamiento.

- c) La lógica diferencial del lenguaje.
- d) La lógica relacional del lenguaje.

Estos aspectos, destacados inicialmente por de Saussure (1959),⁹ son compartidos por el conjunto de los autores posicionados dentro del campo post-estructuralista, por lo que podemos señalarlos como elementos ontológicos de la escuela francesa.

En cuanto a las divergencias, se ha destacado, sobre la base de las críticas de la deconstrucción derridiana al estructuralismo de Lévi Strauss (Derrida, 1989) y las críticas foucaultianas a la lingüística formalista (Foucault, 2008), el rechazo del post-estructuralismo a las visiones objetivistas, científicas y universalistas y a la idea de una estructura centrada, cerrada y plena. En ese contexto, el post-estructuralismo criticaría las determinaciones estructurales, la objetividad, el racionalismo y el cientificismo, destacando la historicidad, contingencia, discontinuidad y relatividad de las categorías y la ausencia de cualquier tipo de fundamento, orden o sustancia que determine lo social (Sazbón, 2000, 2007; Palti, 2005: 95). Algunos trabajos han subrayado también las divergencias con los enfoques formalistas y objetivistas del estructuralismo (Howarth, 2010). En otros casos, se ha señalado que el estructuralismo elimina al sujeto en las determinaciones estructurales (Giddens, 1995). Sin embargo, referentes como Balibar han rechazado esta caracterización, destacando que el estructuralismo se caracteriza por una crítica radical al positivismo y a la idea de objetividad. En ese marco, el estructuralismo tampoco eliminaría al sujeto, en el momento en que su eje de indagación metodológica se centra en los debates de la antropología filosófica, si bien distinguiéndose del humanismo moderno y de la conciencia fenomenológica (Balibar, 2007: 158-168).

Segundo problema: ¿en qué medida los textos de los referentes teóricos posicionados como estructuralistas y post-estructuralistas coinciden con las conceptualizaciones de ambas vertientes?

De manera sintomática, no existe un acuerdo general dentro de la bibliografía especializada, e incluso dentro de los propios “involucrados” en

⁹ Nos referimos a los principios de “arbitrariedad”, “diferencialidad” y “relacionalidad” de la lengua.

la disputa,¹⁰ que permita identificar, y especificar con claridad, el posicionamiento de aquellos pensadores que forman parte de la teoría estructuralista y, a su vez, diferenciarlos nítidamente de lo que se conoce como el post-estructuralismo.¹¹ En ese marco, en el momento en que analizamos los textos de los principales referentes teóricos posicionados dentro de cada vertiente, estas caracterizaciones resultan problemáticas. En primer lugar, debemos tener en cuenta que, aunque en el estructuralismo formalista de de Saussure se presenta una concepción determinista, cientificista, objetivista y universalista, en la que el sujeto como “individuo” está “atado a la lengua” y se reduce a “registrar pasivamente” las determinaciones objetivas (e inconscientes) de una lengua “ya constituida” (de Saussure, 1959: 57, 135-138), y que constituye un “sistema cerrado” (de Saussure, 1959: 195), el lingüista suizo critica el sustancialismo empirista y reconoce explícitamente el aspecto “diacrónico” o “temporal” de los signos y la imposibilidad de una determinación absoluta. En ese marco, luego de sostener que el signo es “inmutable”, pero a la vez “mutable” y “temporal”, bajo “la influencia de todos los agentes” (de Saussure, 1959: 140-143), de Saussure distingue entre el análisis “sincrónico” y “diacrónico”, señalando que ambos lados forman parte de la lingüística, ya que todo lenguaje se transforma históricamente (de Saussure, 1959: 146 y ss.). Además, aunque destaca la “arbitrariedad” del signo, luego señala que, en realidad, la arbitrariedad no es completa sino “parcial”, por lo que se refiere al signo como “relativamente motivado” (de Saussure, 1959: 219-221).

En el caso de Lévi Strauss, con frecuencia se lo ha acusado de presentar una concepción objetivista de lo social (Vernant, 1994: 215-218), que elimina

¹⁰ Sólo Lévi Strauss se reconocería como estructuralista, mientras que otros referentes de la filosofía francesa, como Foucault (1970) y Lacan (2009: 39), rechazarán esta “etiqueta”.

¹¹ Entre los pocos estudios que han profundizado en este particular, podemos mencionar el texto de Deleuze (1982), quien sitúa en la tradición estructuralista a teóricos de diversos campos, como Jakobson, Lévi Strauss, Foucault, Barthes y Althusser, destacando sus “criterios” compartidos (lo simbólico, lo posicional, lo diferencial, la diferenciación, lo serial y la casilla vacía), aunque sin examinar su relación con el post-estructuralismo. También Balibar (2007) destaca a los referentes estructuralistas, posicionando a Lévi Strauss, Benveniste, Foucault, Lacan y Althusser. Palti (2005: 90 y ss.), por su parte, se refiere al “marxismo post-estructuralista”, situando como principales exponentes a Badiou, Balibar, Ranciere, Laclau, Mouffe, Butler y Žižek, al tiempo que distingue a Derrida como deconstruccionista. Sin embargo, tampoco identifica las divergencias frente al estructuralismo.

la autonomía del sujeto y la propia historicidad (Giddens, 1995: 39; Castoriadis, 1999: 240-241; Bourdieu, 2008: 24 y 153). Sin embargo, en algunos de los textos centrales de Lévi Strauss (1968, 1971, 1999) es posible hallar una crítica a la idea de una estructura plena, en lo que constituye un rechazo al objetivismo funcionalista y a los límites de la lingüística saussuriana. En ese marco, frente al análisis más “objetivista” sobre la mitología (Lévi Strauss, 1969), en otros trabajos se presenta una mayor apertura hacia el aspecto de interpretación subjetiva y la precariedad ontológica de lo social, así como una valorización de la historia en clave no positivista. En su análisis de las relaciones de parentesco en las culturas indígenas el antropólogo reconoce, además, la contingencia del orden social, producto de su construcción simbólica, e incluso se refiere a elementos del imaginario político, destacando el aspecto significativo del lenguaje. En ese marco, el concepto de “significante flotante” (Lévi Strauss, 1979) representa un antecedente directo de los abordajes post-estructuralistas de la primacía del significante sobre el significado, así como una crítica al objetivismo pleno del lenguaje.¹² Además, en algunos textos recupera el valor de la historia, e incluso critica el positivismo y el etnocentrismo de la Modernidad occidental. Así, el análisis de los mitos condujo a Lévi Strauss a criticar la racionalización universalizante, por intentar fijar niveles jerárquicos y etnocéntricos, en relación con las culturas diferentes de la Occidental. En la misma línea, en sus análisis sobre el racismo, el pensador belga-francés ya había incorporado a sus estudios a la historia en clave anti-positivista (Lévi Strauss, 1999). En ese sentido, pese a sus polémicas con el humanismo sartreano, en la famosa *Introducción a la obra de Marcel Mauss* Lévi Strauss critica los “prejuicios de raza”, adoptando lo que define como un “nuevo humanismo” (1979: 16 y 26).

Un problema similar lo encontramos al pretender caracterizar a las perspectivas de algunos de los pensadores franceses de la segunda mitad del siglo pasado, como es el caso de Foucault, Barthes, Althusser y Lacan. Foucault, por ejemplo, ha sido situado con frecuencia como estructuralista, o incluso

¹² A partir del estudio etnológico de diversas tribus, Lévi Strauss (1979) observará la existencia repetida de ciertos significantes, que definirá como “flotantes”, que “sirven de fundamento a sistemas oficiales y pensados de interpretación” (Op. cit., p. 37). Sobre la complejidad que adquiere el pensamiento de Lévi Strauss, véase Balibar (2007). En cuanto a su impacto no reconocido en el post-estructuralismo, véase de Ípola (2007: 90-99).

como “cuasi-estructuralista”¹³ (Howarth, 2010). En ese sentido, al compás de su tesis de la “muerte del sujeto” (Foucault, 2003: 19) y de sus análisis de las formas de “disciplinamiento” social (Foucault, 2003), se ha señalado que en sus textos el sujeto político desaparece. Sin embargo, Foucault siempre deja abierta la capacidad de “resistencia” al “poder”¹⁴ (Foucault, 1996: 64). En ese marco, en algunos trabajos promueve una crítica situada en los márgenes de la Modernidad, que debía intentar franquear sus límites, a partir de una “ontología crítica del presente” (Foucault, 1996: 82 y ss.). En cuanto a la dimensión epistemológica, algunos autores han posicionado a Foucault, sobre todo en su etapa arqueológica, dentro de un enfoque positivista o científicista, al construir una metodología formalista de análisis histórico de los discursos. Este problema habría sido superado durante la etapa “genealógica” y su énfasis en la cuestión nietzscheana del poder. Sin embargo, en el transcurso de la obra del filósofo francés se rechazan las determinaciones estructurales, el objetivismo y el positivismo teleológico, y se destaca el aspecto constructivo, histórico, significativo, polisémico, polémico, parcial y contingente de lo social (Foucault, 1970, 1973, 1992, 2008).

Lacan, por su parte, elaboró un modelo topológico basado en un análisis formalista y sincrónico, incluyendo conceptos de las matemáticas y la lógica formal (Lacan, 2003). En ese sentido, se ha distinguido su inicial etapa “estructuralista”, centrada en la primacía constituyente del orden simbólico, de su posterior etapa pos-estructuralista, con el desarrollo del registro de lo Real

¹³ Foucault también ha sido situado como “postmoderno”, al igual que Derrida, e incluso junto a Lévi Strauss (véase Alonso, 2012).

¹⁴ Tal vez hubiere que decir, en ese sentido, que los enfoques estructuralistas, al menos desde el plano filosófico político, no rechazan la existencia del sujeto, sino que lo relegan a un lugar muy limitado. En esta línea, Deleuze (1982) considera que el estructuralismo “no es en absoluto un pensamiento que suprime el sujeto, sino un pensamiento que lo hace migas y lo distribuye sistemáticamente, que contesta [impugna] la identidad del sujeto, que lo disipa y lo hace pasar de lugar en lugar, sujeto siempre nómada, hace individuaciones, pero impersonales, o singularidades, pero pre-individuales”. Balibar coincide con esta apreciación, destacando que el estructuralismo no “elimina” al sujeto, sino que “destituye” su centro, para luego “reconstituirlo” como “subjetividad” que emerge como “efecto” (2007: 164-166). Lacan, en la misma línea, señala que lo que hace el estructuralismo es una “reducción que desatiende al sujeto” (Lacan, 1987: 849). Parafraseando a Heidegger, podemos decir que el sujeto existe (como ente), pero no es (como ontología).

(Žižek, 1992). En ese marco, en sus últimos seminarios Lacan profundizará el aspecto contingente y precario de lo social, a partir del desarrollo del “nudo borromeo” y el concepto de lo Real, en tanto límite de toda significación, que se materializa en la expresión del “no todo” del universal aristotélico y la ausencia de un “metalenguaje” (Lacan, 1971-1972: 5 y ss., 2006, 2008, 2009: 14).

Althusser, finalmente, presentaba en sus textos más conocidos una concepción del marxismo basada en la determinación de la base material, si bien “en última instancia”. Además, en esta etapa el filósofo criticaba las interpretaciones “humanistas” del marxismo y rechazaba al propio concepto de sujeto, al que situaba como “sujetado” a la ideología y luego contraponía a la objetividad de la “ciencia” marxiana (Althusser, 1988). En otros textos, manteniendo la contraposición entre la “ciencia” marxista y la “ideología” (burguesa o pre-marxista), y el rechazo al historicismo y al “humanismo burgués” (Althusser, 2011: 183), Althusser se referirá a la noción psicoanalítica de “sobredeterminación”. Ello implicaba una forma de determinación más compleja de la base material, pero que mantenía la determinación en “última instancia” de la estructura (Althusser, 2011: 98). En sus últimos trabajos, sin embargo, Althusser asumirá una fuerte crítica al cientificismo, el objetivismo y la visión teleológica de la teoría marxista. En ese marco, hará referencia a un “materialismo del encuentro”, basado en el reconocimiento de lo “aleatorio” y de la “contingencia” (Althusser, 2002: 12), lo que implicaba asumir la primacía de la “desviación” sobre la “rectitud” y del “desorden” sobre el “orden” (Althusser, 2002: 50). De modo tal que, pese a presentar un método de raíz estructural, el encasillamiento conceptual de Althusser (al igual que el de Lacan y de Foucault), como “estructuralistas”, resulta problemático, al menos si se lo compara con la lingüística de de Saussure.¹⁵

¹⁵ De todos modos, hemos visto que el estructuralismo de de Saussure (1959) no puede ser reducido a un esencialismo, al menos no como “sustancia” que existe “en sí”, ya que la lengua representa una “forma” (véase p. 206). También vimos que se diferencia del funcionalismo, al resaltar la dimensión de temporalidad o diacronía. En ese marco, como señala Ducrot (1975: 88), el lingüista suizo es consciente de “no poder descubrir el sistema” como totalidad. Sin embargo, pese a criticar la idea de la “fiel reproducción” de la realidad, de Saussure limita el aspecto significativo a su relación de “representación” directa del significado, de modo tal que el lenguaje se reduce a su función “comunicativa” o “expresiva”. Además, considera posible alcanzar un análisis objetivo, racional y universal, aunque derivado de la relación organizativa entre los

¿Cómo se resuelve, entonces, este problema? Una primera posibilidad consiste en plantear la tensión histórica que se produce entre los condicionamientos estructurales y objetivos de sus primeros textos, en contraste con los aspectos subjetivistas, historicistas y construccionistas de los últimos trabajos. En este sentido, se ha destacado que, en pensadores como Althusser, Foucault y Lacan, junto a otros, como Barthes, acontecimientos dislocadores, como el Mayo Francés de 1968, transformaron sus teorías, y los condujeron a asumir una concepción post-estructuralista.¹⁶ En ese marco, con el paso de la arqueología a la genealogía foucaultiana, la ruptura lacaniana de su última etapa, el descubrimiento de la semiótica barthesiana y el énfasis en la contingencia y la aleatoriedad althusseriana, se acentuarían las críticas al racionalismo, el objetivismo y el universalismo, pasando del estructuralismo a la etapa post-estructuralista.

Sin embargo, junto con las transformaciones en sus perspectivas, que permiten avizorar distintas etapas históricas, también se presentan algunas contradicciones y ambigüedades, no puramente cronológicas. Así, en Lévi Strauss el predominio de lo estructural de sus primeros trabajos no desconoce lo particular, ni elimina del todo los aspectos más históricos y subjetivos. De hecho, como señalan Balibar (2007) y de Ípola (2007), desde sus tempranos textos de los años '50, entre ellos *Antropología estructural*, ya se observaban aspectos “post-estructuralistas”, que luego desarrollaría en trabajos posteriores. Debemos considerar, en ese sentido, que, si bien coloca el eje en el aspecto sincrónico, Lévi Strauss no deja de partir desde un análisis etnográfico de los sujetos concretos y de señalar la historicidad ontológica de lo social. En ese marco, aunque se propone como un método formalista de vocación objetiva, científica y universal, reconoce, a partir de Freud, los límites que el orden significante le impone a la plena objetividad. Incluso, en esta etapa

elementos (signos) que forman el sistema y el énfasis en su aspecto “inconsciente”. Finalmente, su abordaje, centrado en las reglas sincrónicas del lenguaje, termina siendo “antihistoricista” (Ducrot, 1975: 72-113). El propio Ducrot complejizará la lingüística tradicional, al tomar en consideración, sobre la base de los aportes de Benveniste (1989) y de Lévi Strauss, su función no meramente comunicativa, sino entendida como “creación” de un “juego” de “relaciones inter-subjetivas”, que puede transformar las “creencias” (Ducrot, 1975: 119 y ss.).

¹⁶ Según nos recuerda Sazbón (2007: 50), este problema de los cambios cronológicos había sido destacado tempranamente por Perry Anderson.

temprana llega a destacar el aspecto normativo de toda teoría científica, recuperando las críticas filosóficas del marxismo¹⁷ (Lévi Strauss, 1968).

En el caso de Foucault, ya desde su etapa arqueológica criticaba al positivismo y al funcionalismo, y reconocía los límites ontológicos del estructuralismo saussureano y del propio conocimiento. En ese marco, en *La arqueología del saber* afirmaba que:

Para hacer valer este tema que opone a la inmovilidad de las estructuras, a su sistema cerrado, a su necesaria sincronía, la apertura viva de la historia, es preciso, evidentemente, negar en los propios análisis históricos, el uso de la discontinuidad, la definición de los niveles y de los límites, la descripción de las series específicas, la puesta al día de todo el juego de las diferencias (Foucault, 1970: 25).

Del mismo modo, aunque en esta etapa Foucault presenta una cierta sistematicidad de su pensamiento, no deja de criticar la “formalización general del pensamiento y del conocimiento” de la lingüística y su vocación objetivista, racionalizadora y “casi universal”, enmarcándolas dentro de una misma “episteme moderna” (Foucault, 2008: 378 y ss.). Así, en contraste con el racionalismo, el objetivismo y el universalismo de Saussure, destaca que su “método”:

No pretende encontrar una ley oculta, un origen recubierto que sólo habría que liberar; no pretende tampoco establecer por sí mismo, y a partir de sí mismo, la teoría general de la cual esos discursos serían los modelos concretos. Se trata de desplegar una dispersión, que no se puede jamás reducir a un sistema único de diferencias, un desparramamiento que no responde a unos ejes absolutos de referencia; se trata de operar un descenramiento, que no deja privilegio a ningún centro (Foucault, 1970: 266).

De este modo, como señalan diferentes autores (Escolar, 2004; Howarth, 2010), no existe una ruptura teórica y epistémica con la etapa genealógica, sino más bien puntos de ataque diferentes en cada momento histórico.

¹⁷ Así, Lévi Strauss (1968) concluye *Antropología estructural* citando a Marx, para criticar el “abstencionismo” y recuperar el “doble aspecto teórico y práctico” de la antropología, frente al “mundo enfermo y angustiado en que vivimos” (Op. cit., pp. 343-344).

Lacan, de un modo similar, desde sus primeros textos no dejó de reconocer la primacía del significante sobre el significado (dando vuelta el esquema saussureano) y el papel performativo del discurso, así como la potencialidad subversiva del concepto de lo Real y la historicidad ontológica de lo social (Lacan, 1958, 2003). En sentido inverso, en sus últimos seminarios mantuvo la tesis del sujeto “determinado por el discurso” (Lacan, 2009: 10), de modo tal que, sin desaparecer en su existencia, carecía de autonomía. De este modo, aunque es cierto que las críticas epistemológicas al estructuralismo se radicalizan desde sus textos de finales de los años ’60, en realidad, como bien indica Gómez (2006), no puede hablarse de rupturas entre cada una de las etapas, sino de un encadenamiento entre ellas.¹⁸

Teniendo en cuenta estas apreciaciones, podemos decir que el posicionamiento teórico de los referentes no puede ser reducido a la existencia de una especie de “progreso” meramente cronológico, al acercarse, en diferentes momentos históricos (incluso dentro de un mismo texto), a las características atribuidas a una u otra vertiente. Sin embargo, tampoco podemos dejar de destacar estas reformulaciones históricas que se producen en los principales exponentes teóricos, que coinciden en radicalizar su crítica epistemológica al racionalismo, el determinismo, el universalismo, el objetivismo y el positivismo de las visiones fundacionalistas, y en enfatizar los aspectos más contingentes, subjetivos y particulares. De hecho, al analizar las teorías de Althusser y de Barthes, podemos observar la existencia de una especie de “ruptura epistemológica”, que expresa importantes divergencias conceptuales a nivel socio-histórico.

Algunas contribuciones teórico-metodológicas al debate

Especificando la transición del estructuralismo al post-estructuralismo

Como una respuesta a las problemáticas que hemos destacado, a continuación proponemos incorporar algunas precisiones teórico-metodológicas:

¹⁸ De hecho, ya en su tesis doctoral, de 1932, Lacan criticaba al racionalismo, el universalismo y el cientificismo objetivista, destacando la interpenetración entre el sujeto y el objeto, si bien conservaba residuos del biologicismo freudiano. Además, debemos considerar que el propio “objeto” de análisis del psicoanálisis es el sujeto. En ese marco, se ha sugerido que, antes que de la eliminación del sujeto, Lacan destacaría, en línea con Benveniste (1989), la cuestión de la “subjetividad” producida por el lenguaje (Rome, 2009: 116-122).

a) En primer lugar, proponemos incorporar dos dimensiones tendientes a identificar y caracterizar de una forma más rigurosa la especificidad de los enfoques post-estructuralistas: la dimensión epistemológica y la filosófico-política o ético-política. Estas dos dimensiones no deben ser consideradas como antitéticas, sino que su distinción cumple un criterio analítico.

b) En segundo término, proponemos distinguir al estructuralismo y sus vertientes “post” desde un análisis en base a gradientes o énfasis diferenciales, en relación con cada una de estas dimensiones.

c) Por último, sostenemos que la transición del estructuralismo al post-estructuralismo no se reduce a una cronología positiva.

Mediante estas consideraciones, procuramos diferenciar más nítidamente al post-estructuralismo del estructuralismo, identificando de una forma más rigurosa la transición entre una y otra vertiente. Estos lineamientos, además, nos permiten examinar el posicionamiento de los referentes teóricos, tomando en cuenta las transformaciones sociohistóricas y conceptuales, no meramente cronológicas, que se presentan en los diversos textos (y dentro de ellos) de los propios autores.¹⁹

¹⁹ De este modo, podemos comprender las ambigüedades que se encuentran presentes, incluso, en los textos de de Saussure. Así, aunque reconoce el elemento diacrónico, el lingüista suizo se concentra en el abordaje sincrónico, destacando su “distinción radical”, su “incompatibilidad” y su “oposición absoluta” e “irreductible” con el abordaje temporal, y rechazando la “intervención de la historia, que sólo puede falsear el juicio” (pp. 149-163). En cuanto al segundo problema, si bien reconoce la “arbitrariedad” del signo, criticando a los enfoques “esencialistas” de Port Royal, que “suponen ideas completamente preexistentes a las palabras” (p. 127), y destacando que los signos “no se presentan por sí mismos a nuestra observación” (p. 188), reemplaza el esencialismo del signo sin referente por un nuevo esencialismo que analiza la “verdadera naturaleza del signo” (p. 62), pero enfatizando en sus relaciones sincrónicas. Finalmente, aunque reconoce que la “ley sincrónica” “no está completamente determinada” y no es “imperativa”, sino “precaria”, limitándose a establecer un “orden” y un “principio de regularidad” (pp. 164-165 y 179), deja sin examinar la polisemia y la disputa de y entre los signos, así como los elementos que permiten su transformación histórica. Su perspectiva teórica, en ese sentido, representa la visión más estructurada dentro del estructuralismo.

La dimensión epistemológica

Desde una dimensión epistemológica, podemos distinguir la transición del estructuralismo al post-estructuralismo a partir de una serie de características, que se sintetizan en el rechazo, en diferentes grados, a toda estructura que se encuentra “centrada” y “cerrada”. Ello implica:

a) La crítica a las pretensiones de objetivismo y cientificismo, y el mayor énfasis en el carácter interpretativo, subjetivo, contingente e histórico del conocimiento social.

b) La crítica a las pretensiones de universalismo y el mayor énfasis en el carácter diferencial, limitado y particular del conocimiento social.

c) La radicalización de las críticas al idealismo, el materialismo, el realismo (directo e indirecto) y el funcionalismo y, por lo tanto, a toda noción empirista y racionalista.

d) La crítica a las visiones representacionistas y el énfasis en la dimensión constructiva, transformativa, performativa, polémica, polisémica e iterable del orden simbólico, capaz de reformular las identidades y transformar radicalmente la realidad social.

e) La radicalización de las críticas al sustancialismo y al esencialismo, y el énfasis en la historicidad, relatividad y precariedad de lo social, que permite destacar el carácter de construcción social e histórica de la realidad y su aspecto ontológicamente “dislocado”, “fallado”, “Real”, “descentrado”, “indeterminado”, “contingente”, “indecidible”, “particular”, “precario”, “parcial” y “no todo”.

f) Las críticas al formalismo, la sistematización del conocimiento y el privilegio del orden, la coherencia, la unidad, las continuidades y la racionalidad, y el énfasis en el caos, el desorden, los límites, las incoherencias, las contradicciones, el azar, las diferencias, las discontinuidades, las transformaciones y las rupturas.

g) La radicalización de las críticas al racionalismo y el cientificismo, y el énfasis en los factores subjetivos, irracionales y emotivos y en los límites del conocimiento científico.

h) La profundización de las críticas al optimismo positivista en el progreso evolutivo y lineal de la ciencia.

i) Las críticas al binarismo epistemológico.

Ahora bien, las críticas al racionalismo, la objetividad científica, el universalismo, el empirismo, la teleología y la idea metafísica de un centro, naturaleza, esencia, sustancia o plena presencia inalterable, desarrolladas extensamente por Derrida y Foucault, son compartidas también por la mayor parte de los denominados enfoques posmodernos.²⁰ Además, encuentra semejanzas con otros enfoques posfundacionales, como la semiótica social (Peirce, Benveniste), la epistemología post-empirista (Kuhn, Feyerabend, Quine, Lakatos), el pensamiento complejo (Morin), y la hermenéutica crítica (Ricoeur), para nombrar sólo algunas perspectivas contemporáneas. Es por eso que, para contribuir a un mayor esclarecimiento conceptual, proponemos incorporar una segunda dimensión, de orden filosófico-política.

La dimensión filosófico-política

Desde un plano filosófico-político, podemos identificar la transición del estructuralismo al post-estructuralismo a partir de una serie de características, que se presentan en los referentes teóricos sobre la base de grados diferenciales:

- a) La radicalización de la crítica a toda idea de universalismo y totalitarismo de lo social.
- b) La radicalización de la crítica al esencialismo de las identidades políticas y de la estructuración del orden social.
- c) La radicalización de la crítica al determinismo histórico y al mecanicismo de lo social.
- d) La crítica radicalizada al racionalismo, lo que conduce a una posición menos optimista sobre la racionalidad humana.
- e) La crítica radicalizada a toda concepción positivista y favorable al progreso indefinido, lineal y teleológico, lo que conduce a una posición menos optimista sobre el avance científico y humano.
- f) La crítica al binarismo de las identidades políticas y sociales.
- g) El énfasis en la historicidad, la precariedad y la contingencia del orden social, lo que acentúa la capacidad de transformar históricamente la realidad social.

²⁰ En ese sentido, debemos destacar la influencia en común de Nietzsche y de Heidegger, entre los filósofos franceses de la segunda mitad del siglo XX.

h) El énfasis en la existencia de una pluralidad ontológica de luchas, conflictos, desacuerdos, diferencias, antagonismos y disputas de poder en el seno de la sociedad, lo que acentúa la dimensión conflictiva, antagonica, violenta y polémica de lo social.

i) El énfasis en la relatividad e historicidad de las identidades y la necesidad de respetar las múltiples particularidades y diferencias sociales, culturales y políticas.

j) La postulación de una dislocación o falla estructural, lo que acentúa la apertura potencial a un sujeto político, con relativa autonomía de acción y decisión sobre las fijaciones estructurales.

Las críticas negativizadas, al tiempo que se distinguen de la vocación objetivista y el énfasis sincrónico de la lingüística saussuriana, en su mayoría sólo radicalizan, sobre la base de gradientes, aspectos destacados previamente por algunos trabajos de Lévi Strauss.²¹ En ese marco, entre el estructuralismo y el post-estructuralismo hay más continuidades y superposiciones que rupturas.²²

Por último, cabe destacar que, desde el análisis de los textos de sus referentes, el post-estructuralismo puede ser abordado desde alguna o ambas dimensiones que hemos identificado. En ese sentido, resulta posible identificar, en base a gradientes, las críticas epistemológicas y/o filosófico-políticas que se presentan en cada pensador.

Especificando la distinción analítica entre el post-estructuralismo y el posmodernismo

Hemos presentado herramientas para conceptualizar y distinguir al es-

²¹ Aunque Derrida (1989) le critica a Lévi Strauss (con reservas) su análisis binario, el objetivismo, el formalismo y el excesivo sincronismo, estas críticas no dan cuenta de la complejidad de la obra del antropólogo, que, en todo caso, plantea un menor énfasis en estos aspectos que sus críticos post-estructuralistas. Debemos recordar, en ese sentido, el análisis de los “significantes flotantes” y la relativización del objetivismo, que permiten observar más continuidades que cambios. Para una revalorización del legado de Lévi Strauss al post-estructuralismo, véase de Ípola (2007). Cabe destacar también que, aunque el formalismo se encuentra presente en Lacan y en la arqueología de Foucault, se rechaza la lógica cerrada y objetiva, de modo tal que estos autores radicalizan críticamente a Lévi Strauss.

²² Szabón (2007) destaca, en ese sentido, que los aportes de Lévi Strauss sobre las implicancias éticas del investigador lo convierten en “el verdadero iniciador de la transición al *postes*-estructuralismo, en una época en la que nadie imaginaba la necesidad del prefijo” (Op. cit., p. 59).

tructuralismo del post-estructuralismo. El problema es que las críticas que hemos destacado son compartidas también por otras perspectivas posfundacionales y anti-fundacionales, que hacen hincapié en el aspecto “disociativo” (Marchart, 2009) de lo social. En ese marco, más aún con la herencia nietzscheana en común, se dificulta la distinción entre el post-estructuralismo y los llamados enfoques posmodernos. En ese sentido, algunos referentes de izquierda han señalado las indistinciones entre el post-estructuralismo y el posmodernismo (Borón, 1999; Alonso, 2012). Debido a que entendemos que las visiones posfundacionales de Lacan, Badiou, Laclau, Derrida y Lefort se distinguen, en diversos grados, de los filósofos anti-fundacionales, como Nietzsche, Baudrillard o Lyotard, hemos incorporado, en el plano de la “positividad”, una característica adicional, que se vincula con la mayor visibilidad de un sujeto político (no trascendental), con relativa capacidad autónoma para decidir y actuar sobre las determinaciones estructurales. A partir de la incorporación de esta dimensión ético-político, se acentúa la diferencia parcial con los enfoques posmodernos, que no desarrollan el plano praxístico del sujeto.²³

La distinción analítica entre el post-estructuralismo y las teorías de la acción social

Finalmente, se nos presenta un último problema, que consiste en la existencia de determinadas perspectivas que, como las de Arendt (1996), Ricoeur (2008) o la teoría social de Giddens (1995), cumplen con estas dos premisas y, sin embargo, no han sido catalogadas como post-estructuralistas. Proponemos, en este caso, mantener parcialmente los consensos sedimentados, teniendo en cuenta que estas teorías responden a otras tradiciones de pensamiento más agenciales, que configuran teorías de la acción social. La teoría de los Actos de habla de Austin (1998) responde, por su parte, a la tradición pragmática anglosajona. En ambos casos, se acentúa la autonomía relativa del “agente” o del “actor” (en desmedro del concepto de sujeto), incluyendo un énfasis en sus aspectos “reflexivos”, “racionales” e “intencionales”,

²³ Podríamos señalar también la funcionalidad conservadora de los enfoques posmodernos, teniendo en cuenta las posiciones de derecha de autores como Lyotard. En ese sentido, el post-estructuralismo mantendría cierto dialogismo con la tradición marxista. En esta línea, véase Palti (2005: 29-31 y ss.).

aunque sin asumir una postura idealista o racionalista. Por otra parte, las teorías de la acción social mantienen cierto reducto objetivista, producto de sus vínculos con la tradición comprensivista weberiana y, en algunos casos, del funcionalismo y del marxismo.²⁴

Ello no implica olvidar las importantes (aunque poco destacadas) afinidades e interpenetraciones teóricas y epistemológicas entre estas perspectivas, a las que podemos sumar el pragmatismo semiótico de Peirce.²⁵ En ese sentido, debemos recordar que uno de los referentes centrales del post-estructuralismo, Martin Heidegger (1991), ha sido el precursor de la fenomenología existencialista, que ha influido también a autores como Giddens. La escuela francesa, de hecho, se ha nutrido de elementos conceptuales provenientes de diversas tradiciones que van más allá de la herencia estructuralista, incluyendo las vertientes alemanas del kantismo (Kant), la dialéctica (Hegel), la hermenéutica (Arendt), la fenomenología trascendental (Husserl) y el marxismo (Marx, Gramsci, Lenin), junto a otras anglosajonas, como el pragmatismo (Austin, Searle) y la filosofía post-analítica (Wittgenstein), e incluso italianas, como el humanismo republicano de Maquiavelo, y rusas, como la semiótica social de Bajtín. De un modo inverso, la “teoría de la estructuración” de Giddens también ha asumido aspectos complementarios y afines al post-estructuralismo, en particular con la crítica a la estructura cerrada del funcionalismo y el énfasis en la concepción “productiva” y relacional del poder, de fuerte impronta foucaultiana (Giddens, 1995). En cuanto al pragmatismo anglosajón, comparte la crítica constructivista al fundacionalismo, aunque referentes post-estructuralistas como Derrida (2003: 364) han rechazado el excesivo énfasis en el aspecto intencional del sujeto.

Tomando como base las especificidades que hemos indicado, a continuación analizaremos el debate en torno al sujeto político, concentrándonos en la teoría política de quien ha sido, sin dudas, uno de los referentes más innovadores dentro del post-estructuralismo: Ernesto Laclau. En ese marco, identificare-

²⁴ Esto explica, además, por qué autores como Bourdieu, y en menor medida Žižek, se encuentran en una posición íntima con el post-estructuralismo. La concepción más cercana, en ese sentido, entendemos que corresponde a la teoría de la estructuración de Giddens.

²⁵ Sobre sus notables vínculos epistemológicos con la teoría del sujeto de Lacan, véase Rome (2009).

mos una serie de etapas en su obra, para luego analizar los puntos en común, las innovaciones y las rupturas frente al estructuralismo y el post-estructuralismo.²⁶

El debate teórico y filosófico en torno al sujeto político

Históricamente se creyó en la existencia de algún tipo de fundamento, ser, sustancia o esencia ontológica, ya sea definido como Dios, la Razón, el Hombre, el Espíritu, la Ciencia, la Clase Obrera, la Naturaleza o el Libre Mercado. Estas ideas trascendentales conducirían hacia la construcción de una ciencia racional del orden, al progreso evolutivo, a la liberación y plena felicidad del individuo-sujeto-hombre, o bien hacia la plena igualdad, libertad y emancipación humana, con la consecuente eliminación de los conflictos y antagonismos políticos.

Luego de las profundas críticas a la ontología del ser y el esencialismo de lo social, desarrolladas por Nietzsche (1996), Freud (1979) y Heidegger (1991), hacia mediados del siglo XX se produjo un “giro lingüístico”, que profundizó la crítica a las concepciones fundacionales y deterministas, ya sea racionalistas e hiper-subjetivistas (idealistas, humanistas, fenomenológicas trascendentales), o bien empiristas y objetivistas (positivistas, funcionalistas, realistas).²⁷ Esta crítica incluyó desde los aportes de la contextualización del

²⁶ Frente a la imposibilidad de analizar su extensa obra, nos concentraremos en los textos más importantes de Laclau.

²⁷ En su detallado análisis arqueológico de las Ciencias Humanas, Foucault (2008) analiza estas transformaciones históricas en la “episteme”, desde la transparencia de la época clásica hasta los cambios en el siglo XX. Señala, en ese marco, el paso desde la concepción epistemológica esencialista del Renacimiento, a la matematización (mathesis) de los siglos XVI-XVIII, y las transformaciones que se inician a finales de los siglos XVIII y XIX, que ponen en cuestión la concepción “transparente” y “representativa” del lenguaje, y comienzan a vincular la objetivación de lo social con su aspecto relacional u “organizacional”, a partir de su vinculación con una serie de elementos estructurales que trascienden al hombre (básicamente, la finitud de la vida, la necesidad del trabajo y la determinación del lenguaje), pero que también, en cierta forma, lo historizan. En ese marco, la reformulación que la dimensión del tiempo impone a la biología, la economía clásica y la filología, sienta las bases para el desarrollo del psicoanálisis freudiano, y para la estructuración de las dos corrientes dominantes del siglo XX: la fenomenología de Husserl (luego reformulada por Heidegger) y el estructuralismo lingüístico de Saussure (luego reformulado por Lévi Strauss). El problema es que, pese a complejizar lo social, estas perspectivas se mantienen en una visión de complejidad “simple”, que continúa deseando construir un (imposible) orden racional y universal de lo social.

lenguaje en su uso práctico (Wittgenstein, 1988), la pragmática de los “Actos de habla” y la función performativa del lenguaje (Austin, 1998), la polifonía de la enunciación (Bajtín, 1982), la dimensión simbólica, deseante, gozosa e inconsciente del sujeto y los límites de lo Real (Lacan, 1971-1972, 2008), las “aporías”, la “iterabilidad” y el “suplemento” (Derrida, 1989, 1997, 2003), la dimensión política de lo social (Foucault, 1992) y las “consecuencias no intencionales” y las “condiciones no reconocidas” de la acción social (Giddens, 1995), entre otras críticas que se extendieron hacia los enfoques post-empíricos, pragmáticos, culturalistas, socio-semióticos, posmodernos y posmarxistas.

El problema de la autonomía del sujeto político en los enfoques posmodernos y (post)estructuralistas

En las últimas décadas se produjo una profunda crítica a los valores estructurantes de la Modernidad. El problema es que, en gran parte de sus pensadores más importantes, la oposición al universalismo, el objetivismo, el racionalismo y el determinismo ha sido tan extrema, que los han llevado a priorizar en demasía lo que Heidegger, una de sus principales fuentes de inspiración, llamaba la “diferencia ontológica” (Marchart, 2009). Esta lógica centrada en la negatividad conducirá a una reducción del sujeto hasta hacerlo casi desaparecer a nivel político. En ese marco, se ha relegado o abandonado la construcción de teorías políticas que permitan edificar una “positividad” que logre trascender la mera “negatividad” a los universales concretos de la modernidad capitalista. En los términos gramscianos, podemos decir que estas filosofías críticas no lograron edificar una contra-hegemonía, aportando herramientas para la construcción de una “voluntad colectiva” alternativa (Gramsci, 1984). En ese contexto, pese a reconocer las fallas de la estructura y las formas de subjetividad humana, no han profundizado en la construcción de estrategias para traducir los aportes de la crítica teórica y epistemológica en la dinámica histórico-política.

Mientras que Foucault (2003) no explicará cómo oponerse concretamente al “poder” que lo “disciplina”, más allá de la capacidad del sujeto de “resistir”, Derrida (1995) no desarrollará las condiciones y cualidades para la emergencia del “espectro” de Marx, y el “último” Althusser mantendrá una concepción “sin sujeto” (Althusser, 2002: 50). De este modo, no se alejarán en demasía del “heteromorfismo de los juegos del lenguaje” de Lyotard

(1992: 110-119), la “fuga rizomática” de Deleuze y Guattari (1996) o la defensa de las diversidades identitarias de Vattimo (2000). Como consecuencia de ello, quedará sin plantearse una alternativa que recupere al sujeto en su accionar político y estratégico, más allá de la aceptación de las relaciones de poder como constitutivas, la exaltación del juego de las diferencias y la imposibilidad de la objetividad y la plena universalización.

En otros pensadores post-estructuralistas, sin embargo, se produjeron algunos avances para contribuir a la construcción de una contra-hegemonía. En ese marco, Lefort (1990) ha recuperado la dimensión social de los Derechos Humanos como núcleo articulador. Badiou (2007a, 2007b), por su parte, ha destacado la potencialidad de algunos conceptos lacanianos para construir “acontecimientos” signados por la aceptación ontológica de lo Real, mientras que Mouffe (1999) ha propuesto una articulación política “agonista” o adversarial, y Ranciere (1996, 2007) valorizó la “igualdad” como un postulado regulativo, ligado al ideal arendtiano del “vivir juntos”.²⁸

El problema es que, pese a oponerse al anti-fundacionalismo, y de dialogar críticamente con la herencia marxista, la mayor parte de los autores post-estructuralistas no profundizaron en la praxis política del sujeto, elaborando algún tipo de alternativa de acción y articulación política y social.²⁹ En ese contexto, pese a criticar al totalitarismo, se mantendrá la clásica lógica binaria, centrada en la existencia de un “casillero vacío”, un “cuadro vacío” o una “casilla vacía”, en perpetuo desplazamiento, que ningún sujeto podía llenar (Deleuze, 1982; Lefort, 1990). Aunque se señalarán aspectos vinculados al poder arbitrario y violento de toda decisión, la lógica suplementaria e iterable de la representación y la necesidad de una ética crítica basada en el “no todo”, la construcción teórica y política de alternativas contará con escasos desarrollos conceptuales.

²⁸ Sobre las concepciones de estos pensadores, véanse Palti (2005) y Marchart (2009).

²⁹ La única excepción dentro del campo posfundacional (excluyendo a Mouffe y a los ambiguos Bourdieu y Žižek) corresponde a los análisis de Stuart Hall, que integran elementos del culturalismo marxista de Williams y de Thompson con el estructuralismo de Lévi Strauss, la semiótica y el psicoanálisis laciano. Hall (2006), en ese marco, realiza una síntesis que recupera la importancia de la disputa cultural de Gramsci, la cuestión del poder de Foucault y los aspectos estructurales de Lévi Strauss, pensando en una relación compleja entre lo cultural y lo económico, para la construcción de hegemonías.

Ernesto Laclau y la cuestión del sujeto, en diálogo con el post-estructuralismo

La obra escrita de Ernesto Laclau se desarrolló desde los años '70, como una alternativa “heterodoxa” a la creciente burocratización del socialismo “realmente existente”, las contradicciones del Estado Benefactor y los límites de la democracia (neo)liberal. En ese marco, como otros referentes post-estructuralistas, Laclau presenta una larga tradición de militancia política y, desde sus primeros textos, no ha dejado de dialogar críticamente con el marxismo y sus derivaciones (Laclau, 1978, 1985, 1991; Laclau y Mouffé, 1987). Entre los análisis que han examinado su teoría del sujeto, se han destacado sus antecedentes histórico-políticos en el campo de la izquierda nacional (Critchley y Marchart, 2008) y sus diálogos tensionados con el marxismo (Palti, 2005). Sin embargo, una porción de los analistas que examinaron su teoría política se han centrado en la concepción desarrollada en *Hegemonía y estrategia socialista*, acusando a Laclau de asumir una visión “posmodernista”, en la que el sujeto “no es político, sino gramatical” y carece de autonomía (Valentine, 2000: 208-209; Rusconi, 2001). En otros casos, el eje se ubicó en sus aportes de comienzos de los años '90, con el desarrollo del concepto derridiano de decisión (de Ípola, 2001; Hillis Miller, 2008). Finalmente, una pluralidad de análisis examinó su más reciente teoría discursiva del populismo, y destacó sus problemas y potencialidades conceptuales y epistemológicas (Retamozo, 2006; Ardití, 2010). En ese marco, la mayor parte de los trabajos se concentraron en sólo uno, o a lo sumo dos, textos centrales del autor, sin registrar las variaciones teóricas y temporales. Precisamente, un análisis más profundo y sistemático de su extensa obra nos permite identificar y delimitar diferentes etapas sobre la cuestión del sujeto político.³⁰ A grandes rasgos, podemos distinguir cinco etapas diferenciales, no meramente cronológicas, cada una de las cuales será examinada a continuación, en diálogo con los enfoques estructuralistas y sus derivas post-estructuralistas.³¹

³⁰ Como señala Foucault (1970: 37), “la obra no puede considerarse ni como unidad inmediata, ni como una unidad cierta, ni como una unidad homogénea”. En ese marco, la existencia de contradicciones y transformaciones permiten reafirmar las limitaciones del sujeto omnipresente y puramente racional, tal como lo entiende el pensamiento positivista.

³¹ Nos concentraremos en sus trabajos más conocidos y difundidos en español, desde su li-

Etapas 1. Estructuralismo neo-marxista: el sujeto político como efecto interpelatorio

En una primera etapa, que podemos extender desde su primer libro, de 1977 (publicado en español en 1978), hasta su texto fundacional del posmarxismo, de 1985 (1987 en español, con Chantal Mouffe), Laclau (1978) asumía una concepción del sujeto político que se asemejaba, en gran medida, al enfoque estructuralista del marxismo no ortodoxo. En ese entonces partía de la base, como Althusser (1988), de quien retomaba algunos conceptos clave vinculados a la interpelación ideológica, de un sujeto que era “interpelado” por la “ideología” para constituirse en Sujeto, aunque se hallaba “sujetado” a las interpelaciones y determinado, “en última instancia”, por la economía. En ese sentido, Laclau colocaba el eje en el fenómeno del populismo latinoamericano, aunque entendiéndolo, desde una visión marxista heterodoxa, como una oposición sintética al “bloque de poder” de los sectores dominantes (Laclau, 1978).

Etapas 2. Inicios del (post)estructuralismo post-marxista: el sujeto político como posición de sujeto

A partir de *Hegemonía y estrategia socialista*, suele señalarse que se inicia en Laclau la etapa fundacional de lo que se conoce como el post-marxismo. Desde entonces, bajo la influencia del psicoanálisis lacaniano y la filosofía post-analítica, Laclau dejará a un lado todo resabio de objetivismo, racionalismo, esencialismo y determinismo económico, asumiendo una perspectiva posfundacional.³² En ese marco, las tesis lacanianas sobre el papel constructivo y articulador del orden simbólico, las fallas de toda estructura y la immanencia de los antagonismos, lo conducirán a destacar la “precariedad” y la “contingencia” ontológicas del orden social, trascendiendo los límites del estructuralismo saussureano (Laclau, 1985; Laclau y Mouffe, 1987). La reformulación en clave “post-marxista” de la categoría gramsciana de hegemonía le permitirá, a su vez, subrayar no sólo la polisemia del orden simbólico,

bro inicial (1978) hasta su último texto (2008). En este punto, profundizamos cuestiones analizadas en Fair (2010). Sobre las transformaciones en la teoría del sujeto en Laclau, véanse también los aportes de Aboy Carlés (2001, 2005) y Critchley y Marchart (2008).

³² En realidad, la mayor parte de las críticas teóricas y epistemológicas al marxismo se encuentran desarrolladas en un poco conocido texto del autor, de 1985 (Laclau, 1985).

sino también las disputas de sentido que se producen en torno a las significaciones. En esas circunstancias, Laclau desarrollará una profunda crítica al esencialismo, el objetivismo, el determinismo y el positivismo marxista, que incluirá los “reductos” de los propios Gramsci y Althusser (Laclau y Mouffe, 1987).

Si a nivel epistemológico Laclau se sitúa en esta etapa dentro de un abordaje post-estructuralista, al examinar el plano filosófico-político podemos observar que continúa manteniendo una impronta estructuralista. En ese marco, lejos de asumir un rol activo y autónomo para el sujeto, se referirá a una categoría clave de la arqueología de Foucault (1970: 72), como es la de “posiciones del sujeto”,³³ para señalar que:

Siempre que en este texto utilicemos la categoría de sujeto, lo haremos en el sentido de posiciones de sujeto en el interior de una estructura discursiva. Por tanto, los sujetos no pueden ser el origen de las relaciones sociales, ni siquiera en el sentido limitado de estar dotados de facultades que posibiliten una experiencia (Op. cit., p. 156).

En ese sentido, si bien Laclau le criticará a Foucault (1970) su distinción entre el discurso y las prácticas “no discursivas”,³⁴ retomará gran parte de su construcción teórica, basada en la búsqueda de “regularidades” entre los “objetos” y “conceptos”, aunque a partir de categorías propias. Así, en lugar de objetos y conceptos, se referirá, desde Lacan (2006), a “cadenas de equivalencias” articuladas en torno a ciertos “puntos nodales” que “fijan parcialmente” el significado de lo social, para constituir las “formaciones hegemónicas”.³⁵

³³ Foucault (1970) se refiere al sujeto como “una posición que puede ser ocupada, en ciertas condiciones, por individuos diferentes” (Op. cit., p. 151). La misma noción también se hacía presente, curiosamente, en los primeros seminarios de Lacan, para referirse al “Estadio del espejo” (véase Lacan, 1982: 191), lo que nos muestra la influencia compartida del enfoque foucaultiano. Cabe destacar que algunos autores señalan el énfasis “posicional” como un elemento típico del estructuralismo (véase Deleuze, 1982).

³⁴ Desde la visión de Laclau (1985, 1987), toda práctica se estructura sobre la base del orden simbólico, que le otorga una significación y, por tanto, impide realizar una separación estricta entre discurso y práctica social.

³⁵ Agradezco a Javier Balsa por haberme hecho notar estas similitudes entre el texto de

En el marco de la influencia foucaultiana, y bajo la crítica radical al esencialismo de las identidades, el sujeto político será definido a partir de su ubicación en una “pluralidad de posiciones de sujeto” (Laclau y Mouffe, 1987: 35 y ss.). Estas posiciones le permiten ocupar una multiplicidad de espacios diferenciales en la estructura -esto es, puede plantear antagonismos de tipo ético, cultural, de género, por los derechos humanos, civiles, etc.-, de acuerdo a las luchas sociales que se presentan en la dinámica política. La influencia gramsciana, sin embargo, lo conducirá a resaltar el papel clave de la “articulación” y de la “lucha hegemónica”. En ese sentido, asumiendo una concepción “post-marxista”, afín al marxismo humanista italiano (Coletti, Della Volpe), Laclau destacará la necesidad de construir una “estrategia socialista” (Laclau, 1985: 19), planteando la “democratización” y “humanización” de una multiplicidad de relaciones sociales, no puramente económicas (Laclau y Mouffe, 1987). Sin embargo, en esta etapa Laclau no logrará elaborar una teoría política definida que permita autonomizar al sujeto, más allá de entenderlo como una posición no determinada por ningún fundamento último.

Etapas 3. Primera reformulación del (post)estructuralismo postmarxista: la dislocación y el sujeto político como decisión suplementaria que llena míticamente la falta

A partir del trabajo *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, de 1990 (NR, publicado en español en 1993), comenzará en Laclau una tercera etapa, que reformulará parcialmente su teoría, profundizando su transición al post-estructuralismo. En el plano epistemológico, el concepto de “dislocación”, como análogo de lo Real lacaniano, le permitirá radicalizar la historicidad de lo social. Desde el plano filosófico-político, se destaca la incorporación de algunos conceptos de la desconstrucción derridiana, como la “indecidibilidad” y el poder arbitrario y “violento” de toda decisión. Derrida afirmaba que, en un contexto de ausencia de todo “centro”, se torna crucial la “decisión” política, ese instante de “locura” kierkegaardiana que permite añadir a la mítica presencia un “plus” o “suplemento” de la representación (Derrida, 1997, 2003). Estos aportes tuvieron importantes implicancias en la teoría de la hegemonía. En efecto, a partir de esta “radical indecidibilidad” de

Laclau y Mouffe y la *Arqueología del saber* de Foucault.

toda estructura, el pensador argentino destacará la posibilidad de “suturar” la “falla estructural” o el orden ausente, mediante la decisión “suplementaria”. Ello le permitirá expresar la emergencia óptica del sujeto político, a partir del “plus” que adiciona la re-presentación a lo re-presentado (Laclau, 1993).

Sin embargo, en esta etapa Laclau se mantiene en los márgenes para construir un abordaje del sujeto como ente (relativamente) autónomo de las determinaciones estructurales. Así, en “Desconstrucción, pragmatismo, hegemonía” (publicado en inglés en 1996, y en español dos años después), continuaba defendiendo el “método” de la deconstrucción derridiana (Laclau, 2005a),³⁶ y definiendo al sujeto a partir del momento mítico de la “decisión” política, frente a la “indecidibilidad constitutiva”. En ese contexto, afirmaba que:

Este momento de decisión como algo abandonado a sí mismo, e incapaz de proveer sus bases a través de ningún sistema de reglas que se trasciendan a sí mismas, es el momento del sujeto (Laclau, 2005a: 112).

Aunque por momentos Laclau complementaba la decisión mítica con una serie de condicionamientos económicos, culturales e institucionales, que lo hacían posible, y hasta se refería a la capacidad del sujeto de presentar cierta racionalidad relativa (Laclau, 1993), el orden dislocado sólo podía suturarse de forma simbólica mediante el poder performativo del instante mítico de la decisión política.

Etapas 4. Segunda reformulación del (post)estructuralismo post-marxista: el rol universalizador del “significante vacío” y la “emergencia del sujeto”

Con la publicación del libro *Emancipación y diferencia* (editado en español en 1996), Laclau profundiza la crítica al estructuralismo saussureano,

³⁶ En esta etapa, Laclau (1993) incorpora, además, algunas categorías de la fenomenología trascendental, refiriéndose a la capacidad del sujeto de “reactivar” lo social “sedimentado”, en un contexto de “indecidibilidad” de lo social. Se ha destacado, en ese sentido, que la teoría de Laclau incorpora en esta etapa “una noción de la acción como principio gnoseológico básico de lo social”. Sin embargo, como señala Aboy Carlés, se trata de una especie de “acción sin sujeto”, en tanto “fuente autónoma de sentido” (Aboy Carlés, 2005: 118). Sobre el particular, véanse también los aportes de de Ípola (2001).

articulando más fuertemente los aportes gramscianos con el marco teórico derridiano y lacaniano. En ese contexto, en el famoso texto “¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?”, el historiador argentino elabora más detenidamente su teoría discursiva de las identidades políticas. El concepto de “significante vacío” se configura como central, al ser definido como aquel elemento particular que permite trascender simbólicamente su particularidad, para hegemonizar el “orden ausente” (Laclau, 1996: 69 y ss.).

A nivel filosófico-político, Laclau incorpora una crítica radical a los enfoques posmodernos y multiculturalistas, basados en la pura promoción de las diferencias y particularidades, al tiempo que profundiza el rechazo a las visiones universalistas. En ese marco, destaca la necesidad de constituir una visión política alternativa, contraponiendo a la tesis foucaultiana de la “muerte del sujeto”, “la muerte de la muerte del sujeto”, para luego referirse a la “reemergencia del sujeto como resultado de su propia muerte” (Laclau, 1996: 45). Laclau también enfatiza en esta etapa la doble dimensión de todo proceso de representación política, indicando que es tanto “descendente” como “ascendente”. Sin embargo, el sujeto político continuará inmerso dentro de una concepción restringida a nivel óptico. De este modo, en consonancia con etapas anteriores, sostendrá que “la cuestión (del sujeto) no puede ser resuelta sobre la base del simple subterfugio de un sujeto que rearticularía en torno a su proyecto los elementos dispersos de una estructura dislocada” (Laclau, 1996: 160-161).

Etapas 5. Tercera reformulación del post-estructuralismo: el líder populista como eje articulador y expresión política del sujeto parcial

A partir del libro colectivo *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (junto con Butler y Žižek, publicado en español en el 2003), y sobre todo con el controvertido *La razón populista* (2005), es posible identificar una última etapa en la obra de Laclau, que permite ubicarlo como una de las variantes más “heterodoxas” del post-estructuralismo francés. Dos son los aspectos centrales de esta etapa:

a) La extensión del uso de herramientas del psicoanálisis lacaniano aplicadas al análisis político.

b) La reformulación del concepto de populismo y la incorporación de la categoría de sujeto popular como sujeto parcial re-articulador de demandas sociales.

En relación con las contribuciones del psicoanálisis lacaniano, en esta etapa Laclau destaca el papel de lo Real como un límite “éxtimo” de toda hegemonía, lo que le permite profundizar los límites estructurales de toda hegemonía³⁷ (Laclau, 2003b). A su vez, subraya, desde Copjec (2006), las formas de identificación catexiales en torno a los liderazgos políticos y el papel del “objeto parcial”, como una forma de universalización particular similar a la forma hegemónica (Laclau, 2005b). De este modo, Laclau logra trascender las limitaciones de los enfoques puramente racionalistas de la Ciencia Política, resaltando la dimensión afectiva de la hegemonía.³⁸

La segunda reformulación proviene de la re-elaboración de la teoría del populismo, desconstruido en clave formalista y posfundacional.³⁹ Lo que afirmará Laclau en esta etapa, y continuará en textos más recientes (Laclau, 2006b, 2008), es que el análisis político debe partir, ya no de una “pluralidad” de “elementos” que se articulan en torno a “puntos nodales” (Laclau y Mouffe, 1987), ni tampoco de un “sujeto mítico” que es fuente de una decisión “indecidible” (Laclau, 1993, 2005a), sino de la noción básica de “demanda”. De este modo, el eje se ubica en cierta autonomía “ascendente” (de abajo hacia arriba) de los sectores representados o interpelados, cuyas demandas sociales resultan claves. Como segundo paso, Laclau incorpora a su esquema la idea de un sujeto popular o “populista”, entendido como una figura o

³⁷ La aplicación al análisis político de la categoría de lo Real se inicia en etapas previas de la obra de Laclau, pero, en ese entonces, el autor confundía el término con el de “antagonismo”, olvidando que se trata de una dimensión más estructural, a la que luego definirá como “dislocación” (Laclau, 1993). En su última etapa, lo redefinirá como “heterogeneidad social” (Laclau, 2005b).

³⁸ Al mismo tiempo, Laclau ignora o relega notablemente otros conceptos clave, como el goce y el plus de goce, la concepción del nudo borromeo y la teoría de los cuatro discursos. Este déficit le ha impedido el desarrollo de una teoría más compleja del accionar del sujeto político y de sus límites. Sobre la relación entre el psicoanálisis lacaniano y la teoría política de Laclau, véase Stavrakakis (2010).

³⁹ En su texto de 1977, el populismo era pensado desde una visión fundacional (véase Laclau, 1978).

“individualidad” (Laclau, 2005b: 130). Este “sujeto popular” (Laclau, 2009: 64), identificado con el líder político, se encarga de unificar políticamente a la sociedad mediante la re-articulación “equivalencial” de las “demandas sociales insatisfechas” del “pueblo”.⁴⁰

Mediante estas consideraciones, Laclau logra distinguirse de otras versiones post-estructuralistas, como las de Derrida (1989) o Lefort (1990), planteando una complejización del proceso de representación política de lo social, que autonomiza el papel de los representados. En efecto, profundizando lo señalado en textos previos (Laclau, 1993, 1996), en esta etapa el líder, más allá de su papel constituyente, debe “representar efectivamente” a los representados, por lo que “no puede volverse totalmente autónomo de ellos” (Laclau, 2005b: 205). En sus palabras, el líder debe “respetar la voluntad de los representados” (Laclau, 2005b: 207). En ese sentido, se destaca la importancia de tomar en cuenta, como “unidad de análisis” básica, las demandas sociales insatisfechas del “pueblo”, entendido como “los de abajo”. De este modo, Laclau adopta implícitamente una visión neo-jacobina, que retoma la tesis rousseauiana de la soberanía popular y el reconocimiento de la inevitabilidad de determinadas formas de representación política, e incluso incorpora la “contraposición” que plantea Maquiavelo (1987: 39) entre el “pueblo” y los “poderosos”, aunque resaltando en mayor medida el carácter formativo de los liderazgos políticos, quienes necesariamente incorporan un “plus” a lo representado.

Como consecuencia de estas contribuciones, emparentadas con los aportes del socialismo democrático italiano, Laclau elabora el germen de una teoría posfundacional de la política democrática, sobre la base de un sujeto popular que logra articular lo social, satisfaciendo e integrando las demandas societales hasta entonces no reconocidas o ignoradas por el orden dominante.⁴¹ La presencia de este sujeto político (con minúscula) contrasta tanto con

⁴⁰ Según Laclau (2005b), para que se produzca la emergencia de un discurso “populista” deben producirse tres condiciones: la división del campo social en dos partes antagónicas, la apelación discursiva al “pueblo” y la articulación equivalencial de las demandas sociales insatisfechas. Propone también la opción de una construcción política “institucionalista”, que articula las demandas sociales desde una lógica “diferencial” y “aislada”, sin apelar al “pueblo”, ni dividir el campo social en dos partes antagónicas.

⁴¹ Cabe destacar que no se trata de demandas preexistentes, ya que el líder siempre refor-

la visión posicional foucaultiana, como con la visión lacaniano-derridiana del sujeto mítico, que lo limitaba a una cuasi-determinación del orden simbólico.⁴² En palabras de Laclau, ahora:

No tenemos simplemente posiciones de sujetos dentro de la estructura, sino también al sujeto como un intento de llenar esas brechas estructurales (Laclau, 2003a: 63, 2005b: 85).

El reconocimiento de la doble capacidad decisoria y articuladora del líder popular presenta, sin embargo, una relación problemática con la tradición rousseauiana-jacobina. En efecto, pese a las críticas a la visión hegemónica sobre el populismo y su clásica asociación despectiva con la plebe,⁴³ Laclau no profundiza en la autonomía de las masas populares para participar de forma activa, autónoma y horizontal, y para expresar racionalmente sus demandas. De hecho, parece reducir el vínculo representativo a ligazones meramente afectivas (catexiales) entre el líder y la masa.⁴⁴ De este modo, se produce una tensión potencial entre el postulado de la soberanía en manos del Pueblo y la existencia inevitable de ciertas formas de representación política, donde la decisión final sobre el destino de los asuntos públicos, como en el decisionismo schmittiano, parece hallarse en manos del líder.⁴⁵ No obstante

mula, y hasta puede “crear” nuevas demandas a ser satisfechas. Tampoco se puede hablar de una satisfacción “completa” de las demandas (Laclau, 2005b).

⁴² Aunque el significant “vacío” permite articular lo social, Laclau (2005b) destaca que el líder es aquel que unifica el orden comunitario “en última instancia”, sin confundir la función del líder con el fundamento de esa articulación. En ese marco, Laclau destaca en algunos de sus trabajos recientes de qué modo el chavismo representa este tipo de liderazgo “populista” que se articula en torno a un líder popular que satisface las demandas sociales hasta entonces insatisfechas (recuérdese la lógica elitista y burocrática que dominaba en Venezuela hasta 1999) (Laclau, 2006a: 60-61). Del mismo modo, en la Argentina previa a 1945 existía también una situación de demandas sociales insatisfechas para los sectores populares. En ese contexto, la emergencia del liderazgo populista de Perón logra condensar a múltiples sectores sociales hasta entonces excluidos del sistema político (Laclau, 2006b: 116 y ss.).

⁴³ Una crítica que también encuentra a Maquiavelo (1987) como antecedente, cuando señala que “el gobierno del pueblo es mejor que el de los Príncipes” (Op. cit., p. 170).

⁴⁴ Este punto ha sido destacado por Javier Balsa en una conversación personal.

⁴⁵ Cabe destacar, en ese marco, ciertas similitudes de la noción de antagonismo con la idea

estas limitaciones, que tampoco avanzan en el aspecto sustantivo del sujeto, debemos reconocer los aportes de esta concepción del sujeto parcial, que permiten posicionar a la teoría del populismo de Laclau, en articulación con las contribuciones de sus textos iniciales, como uno de los más exponentes más radicales del post-estructuralismo.

Las reformulaciones e innovaciones de la teoría de Laclau frente a la tradición (post)estructuralista

Como vimos, en la perspectiva de Laclau no existe ninguna lógica trascendental o determinista que pueda totalizar el espacio social. Sin embargo, diferenciándose de los enfoques anti-fundacionales, y de gran parte de los análisis posfundacionales, el teórico argentino se concentra en el desarrollo del plano asociativo o articulario. Así, la crítica a los intentos de universalización, determinación y totalización, no conducen a Laclau a afirmar la primacía inversa. Por el contrario, una de las particularidades de su obra es que profundiza la capacidad agentiva del sujeto. En ese marco, Laclau innova con una serie de reformulaciones conceptuales del post-estructuralismo, desde el momento en que:

a) Incorpora a la teoría política contemporánea el abordaje del concepto gramsciano de hegemonía en clave posfundacional, integrándolo con el concepto de significante vacío y con la noción de lo Real lacaniano, al tiempo que enfatiza sus potencialidades para el análisis político.

b) Integra algunas herramientas de la tradición marxista, como la recuperación de la praxis social transformadora, el rechazo a las formas de “explotación” y “opresión” del capitalismo y la lucha hegemónica tendiente a la “emancipación” humana.

de Schmitt (1987) de lo político como la distinción “Amigo”-“Enemigo”, su revalorización de los liderazgos políticos que toman decisiones en desmedro de las instituciones representativas y su consecuente relegamiento del componente liberal-republicano, y la crítica a las formas de despolitización tecnocrática. No obstante, el pensador alemán presentaba una visión más conservadora y reaccionaria, frente a la militancia política en la izquierda nacional y el énfasis socialista de Laclau. Además, en Schmitt la distinción “Amigo-Enemigo” es existencial, mientras que en Laclau es puramente simbólica. Finalmente, Laclau asume una concepción formalista, ajena a la visión schmittiana, y reconoce, en diferentes partes de su obra, el papel de los condicionamientos estructurales, más allá de los factores institucionales.

c) Integra en un mismo esquema nociones provenientes de la teoría política socialista y democrática, el liberalismo político radical y el republicanism humanista, al partir de la base de la tesis rousseauiana de la soberanía popular, emplear el concepto de estrategia política y la contraposición entre el pueblo y el poder de Maquiavelo y promover la defensa de una democracia socialista y neo-humanista, basada en el valor central de la igualdad social, sin olvidar el respeto al pluralismo liberal.

d) Integra de forma interdisciplinaria categorías provenientes de la retórica, la filosofía postanalítica, la pragmática, la fenomenología y el psicoanálisis, y las reconduce a la teoría política y el análisis político.

e) Incorpora una novedosa teoría discursiva del populismo, que profundiza en el poder decisorio, la capacidad representativa y el rol relativamente autónomo del líder, sin dejar a un lado sus interacciones con las demandas sociales de los representados, las formas autónomas de participación social y las movilizaciones populares ajenas al marco institucional del liberalismo.

f) Desarrolla una ontología política de lo social, que destaca el aspecto inherente de los antagonismos sociales, la forma hegemónica de la política, la lógica de construcción discursiva del populismo y la ontología del momento político como acto instituyente del orden social.

g) Reconduce algunas críticas teóricas y epistemológicas de la deconstrucción derridiana y el psicoanálisis lacaniano, y ciertos aportes de la fenomenología, al análisis político de la construcción de hegemonías. En ese marco:

- Emplea el concepto derridiano de “exterior discursivo” para destacar el modo de construcción discursiva de las identidades políticas.

- Emplea los conceptos husserlianos de “sedimentación” y de “reactivación” para realizar una doble crítica al objetivismo y el subjetivismo, incorporando la posibilidad de pensar en una objetividad “sedimentada”, “parcial”, “precaria” o “transitoria”, alejada tanto del realismo como del idealismo.

- Aplica el concepto de lo Real lacaniano al análisis político de la construcción de hegemonías, y enfatiza la dimensión afectiva (catexial), lo que le permite destacar las formas de identificación en torno a los liderazgos políticos y los límites históricos de toda formación hegemónica.

Las rupturas de la teoría política de Laclau con la tradición post-estructuralista

Las reformulaciones e innovaciones que hemos señalado, que en algunos casos profundizan aspectos señalados por Lefort (1990) y Derrida (1995, 1997), y reconducen al análisis político aportes de Lacan (1971-1972, 2006, 2008), le permiten a Laclau establecer una doble ruptura teórica y conceptual con el post-estructuralismo. Esta “ruptura de tablero” se sintetiza en dos contribuciones originales:

- 1) El rol de los significantes vacíos en la construcción hegemónica del orden social.
- 2) La existencia de un sujeto político y una objetividad parcial.

Mediante estas contribuciones, Laclau incorpora a la teoría política posfundacional una nueva lógica “parcial” de entender lo social, en clave post-estructuralista y post-gramsciana. De este modo, en consonancia con otras concepciones contemporáneas, como la teoría de la estructuración de Giddens (1995) o la teoría cultural de Bourdieu (2008), Laclau logra trascender de forma compleja las clásicas disyunciones binarias que se inician con la lógica formal aristotélica, y que son moneda corriente en la historia de la filosofía, como las díadas sujeto-objeto, modernidad-posmodernidad, agencia-estructura, particularidad-universalidad, participación-representación, contingencia-necesidad, estrechando vinculaciones con lo que se conoce como el “pensamiento complejo”.⁴⁶ Lo notable es que Laclau desarrolla algunos de los aportes del pensamiento complejo en dirección al análisis político. Ello le permite construir, no sin contratiempos, lo que podemos definir como un *pensamiento político complejo* de lo social.

El pensamiento político complejo de Laclau

El pensamiento complejo asume la existencia de una complejidad ex-

⁴⁶ En realidad, las críticas al binarismo se encuentran desarrolladas tempranamente en Derrida (1989), con fuertes influencias en el pensamiento feminista (Scott, 1992) y la crítica culturalista. También se hacen presentes en Lacan (1971-1972), a partir de los aportes de los post-empiristas, Peirce y Wittgenstein.

tendida de la realidad social y del ser humano. En ese marco, sostiene que se deben articular o “religar” las disciplinas y trascender las clásicas disyunciones binarias de la ciencia (Morin, 1998, 2001). Nuestra hipótesis afirma que la teoría política de Laclau puede ser situada como un pensamiento complejo traducido al análisis político, al romper con las clásicas disyunciones de la Modernidad. A continuación, sintetizaremos las contribuciones que permiten posicionarlo en este campo.

La sedimentación de lo social como superación de la disyunción objetividad-subjetividad

En el plano epistemológico, desde sus textos de los años '80 Laclau se opone tanto a las concepciones realistas como a las idealistas, destacando el aspecto constructivo, social, histórico, material y precario del discurso y de la realidad social (Laclau, 1985; Laclau y Mouffe, 1987). Sin embargo, lejos de asumir un relativismo posmoderno, se inscribe dentro de una perspectiva posfundacional, que logra trascender la clásica díada objetividad-subjetividad. En ese contexto, en NR Laclau afirma que toda objetividad sólo es parcialmente posible, en el marco de una realidad que es construida por el orden simbólico y, por lo tanto, “contingente” y “precaria”. En efecto, lo Real lacaniano, definido como una “dislocación” estructural en el orden social (Laclau, 1993), actúa como un límite ontológico de toda objetividad. No obstante este rechazo al empirismo (Laclau, 2003a: 59), el pensador argentino complejiza las habituales críticas al objetivismo, señalando, a partir de los aportes fenomenológicos de Husserl (retomados, a su vez, por Heidegger), que toda realidad se encuentra “sedimentada” y que, por lo tanto, puede ser siempre “reactivada”. En ese marco, afirma que se pueden alcanzar “objetividades sedimentadas” (Laclau, 1993: 177). En ese sentido, si la sociedad “no existe” como un todo estructurado, lo social es definido como equivalente a lo “sedimentado”, en tanto orden “instituido” que “tiende a asumir la mera forma de una presencia objetiva” (Laclau, 1993: 51). Sin embargo, se trata, necesariamente, de una “objetividad transitoria” (Laclau, 2003a: 54), o una objetivación “precaria” (Laclau, 2005b: 168), al estar amenazada por el acecho de lo Real, que muestra que “la falla es ontológica” (Laclau, 2008: 101). La “reactivación”, en ese sentido, implica “redescubrir, a través de la emergencia de nuevos antagonismos, el carácter contingente de la preten-

dida objetividad” (Laclau, 1993: 51). De modo tal que, con el concepto de sedimentación, y su reverso de reactivación potencial, Laclau logra trascender el relativismo de las perspectivas posmodernas, que rechazan toda posibilidad de objetividad (Laclau, 1996), aunque sin retornar a una perspectiva objetivista o universalista. De ahora en más, se puede pensar, entonces, en una objetividad parcial, ajena a las disyunciones clásicas de la Modernidad.

La forma hegemónica como universalización parcial de la sociedad

Las principales rupturas de la teoría de Laclau se vinculan a los aspectos más filosófico-políticos, que logran superar las díadas tradicionales del pensamiento moderno. En ese marco, el concepto de hegemonía constituye la principal categoría compleja de la teoría política de Laclau, ya que le permite construir una forma discursiva de universalizar las particularidades, sin dejar de representar una particularidad.⁴⁷ Ya desde su texto fundacional, la hegemonía implicaba una forma de “limitación parcial del desorden” (Laclau y Mouffe, 1987: 239), que permitía una “fijación parcial de sentido” (Laclau y Mouffe, 1987: 154). En esta etapa, sin embargo, el eje se ubicaba en la presencia de “puntos nodales”, que posibilitaban constituir un “centro” (Laclau y Mouffe, 1987: 152) y “definir parcialmente identidades relacionales” (Laclau y Mouffe, 1987: 186). En NR, Laclau profundiza la crítica al binarismo, destacando la posibilidad de estructurar un “universalismo relativo”. En ese marco, señala que:

La elección no es entre un relativismo parroquial y un universalismo fundacionalista. De lo que se trata es de construir pragmáticamente un centro hegemónico que articule en torno de sí una serie de discursos y lógicas sociales, y que dé así lugar a un universalismo relativo. La rela-

⁴⁷ Aunque nos hemos referido a una ruptura de tablero de Laclau, debemos reconocer que la concepción del significante vacío de Laclau ya se hallaba presente en Lévi Strauss (1969) y, sobre todo, en la reformulación que realiza Lacan en su Seminario XVII (Lacan, 2006). De hecho, la concepción del nudo borromeo lacaniano es más compleja que la de Laclau, que relega el plano de los imaginarios y, pese a su crítica a las disyunciones binarias, no logra superar del todo los binarismos clásicos del estructuralismo. En ese sentido, el principal aporte parece provenir de su traducción al análisis político de las formaciones hegemónicas.

tividad de este universalismo rompe con la alternativa parroquialismo versus fundacionalismo (Laclau, 1993: 229).

En *Emancipación y diferencia*, Laclau (1996) extiende estos aportes, desarrollando una crítica a las concepciones universalistas (tanto antiguas y medievales como modernas), que históricamente pensaban en la existencia de un fundamento inmanente y necesario de lo social. Al mismo tiempo, rechaza las concepciones ultra-particularistas, incluyendo al multiculturalismo y a los enfoques posmodernos, desde el momento en que enfatizan en la pura defensa de la particularidad diferencial, lo que implica una “simple negación” de todo “fundamento”:

Bajo el rótulo de posmodernidad, [los pensadores críticos de la Modernidad] han dado lugar a la tendencia a sustituirlos por la simple negación de su contenido, lo que implica continuar habitando el terreno intelectual que aquellos rasgos positivos habían delineado. Así, la negación de que haya un fundamento a partir del cual los contenidos sociales obtendrían un sentido preciso, puede ser fácilmente transformada en la afirmación de que la sociedad carece enteramente de sentido: cuestionar la universalidad de los agentes de la transformación histórica conduce, con frecuencia, a la proposición de que toda intervención histórica es igualmente limitada y sin esperanza (Laclau, 1996: 153).

Frente a esta falsa disyuntiva, Laclau destacará la capacidad de universalidad parcial o de “universalización relativa” (Laclau, 1996: 97) del orden. En efecto, como señalará con claridad en *La razón populista*, “entre la encarnación total y la vacuidad total existe una gradación de situaciones que involucran encarnaciones parciales. Y éstas son, precisamente, las formas que toman las prácticas hegemónicas” (Laclau, 2005b: 210).

El rol de los significantes vacíos en la universalidad parcial de lo particular

En el marco del concepto complejo de hegemonía, en *Emancipación y diferencia* Laclau hace hincapié en el rol central de los “significantes vacíos” en la dinámica política. Estos significantes clave tienen la particularidad de

que permiten “encarnar” el “orden comunitario” como “ausencia”, universalizando simbólicamente la particularidad, pero sin dejar de representar una parcialidad. Precisamente, a través de la presencia de los significantes vacíos, la hegemonía logra constituirse como una “universalidad parcial” (Laclau, 1996: 69 y ss.).

Mediante estas contribuciones, que además rompen con la clásica dicotomía necesidad-contingencia, para pensar en una “contingencia necesaria”, Laclau se sitúa nuevamente dentro de un abordaje complejo de lo social, que enfatiza que “hay hegemonía sólo si se supera la clásica dicotomía universalidad-particularidad” (Laclau, 2003b: 209). En ese marco, a partir de los significantes de “vacuidad tendencial”, logra profundizar en el doble movimiento de “universalidad de lo parcial” y “parcialidad de la universalidad” (Laclau, 2005b: 278), instituyendo “una universalidad contaminada por la particularidad” (Laclau, 2003a: 56). De este modo, con la elaboración del concepto mediador de significativo vacío como un significativo que permite hegemonizar el espacio social, Laclau logrará superar la clásica disyunción moderna entre particular y universal, y entre agencia y estructura, al enfatizar en el poder de determinadas palabras clave de “encarnar” lo universal, aunque sin dejar de representar elementos particulares y, por lo tanto, sin perder plenamente su inherente particularidad.

El sujeto parcial como superación compleja de la disyunción agencia-estructura

El debate agencia-estructura presenta largos antecedentes históricos, que cuentan con algunas complejizaciones relevantes provenientes de la teoría social contemporánea (Giddens, 1995; Bourdieu, 2008) y la deconstrucción (Derrida, 1989). En esta línea, ya desde sus primeros textos, Laclau criticaba a las visiones objetivistas, destacando la necesidad de pensar en un “sujeto parcial” (Laclau, 1985) y en los límites estructurales que condicionan su autonomía (Laclau y Mouffe, 1987). En NR, el teórico argentino propondrá una “superación” de la “dialéctica agente-estructura” (Laclau, 1993: 233-234), señalando la necesidad de “deconstruir” la “noción de agente” (Laclau, 1993: 233). Ello lo conducirá a articular el concepto de hegemonía gramsciana con lo Real lacaniano y el concepto husserliano de “reactivación” de lo social. Sin embargo, distinguiéndose de la fenomenología trascendental, esta “re-subje-

tivación” no debía “afirmar la autodeterminación del sujeto”. En otros términos, la recuperación del sujeto no debía efectuarse retornando a “su identidad plena como individuo, al margen de toda determinación social”. Por el contrario, tenía que partir de una deconstrucción, que debe “poner en cuestión a toda (idea de) plenitud” (Laclau, 1993: 221). En palabras de Laclau:

Cuando hablamos de la libertad del individuo para realizar sus capacidades humanas, no entendemos por eso quitar todas las barreras que impidan la expresión de una identidad (potencialmente) plena (Laclau, 1993: 221).

En ese marco, a partir del concepto derridiano de “decisión”, el historiador argentino recuperará el aspecto “parcial” de todo sujeto, frente a las visiones objetivistas que rechazan toda expresión de su autonomía. Y ello en razón de que:

Si por un lado el sujeto no es externo respecto de la estructura, por el otro se autonomiza parcialmente respecto de ésta, en la medida en que él constituye el *locus* de una decisión, que la estructura no determina (Laclau, 1993: 47).

En el capítulo “Universalismo, particularismo y la cuestión de la identidad”, publicado en el libro *Emancipación y diferencia*, Laclau (1996) extiende la crítica al pensamiento binario, destacando que las opciones, en el campo político, no pueden reducirse al “objetivismo esencialista” (ya sea representado por Dios, la Naturaleza, la Ciencia o el Libre Mercado), que asume una concepción determinista de la Historia, que resulta de un “proceso sin sujeto”. Pero tampoco pueden limitarse a un “subjetivismo trascendental” (ya sea constituido por la Razón humana o la Conciencia), o a un mero relativismo cultural, como lo hacen los enfoques posmodernos referidos a la “muerte del sujeto” (Laclau, 1996: 46). En ese marco, criticará el concepto de “posiciones del sujeto”, que “no implicó ir más allá de la problemática de una subjetividad trascendental” (Laclau, 1996: 44), para luego afirmar que, a partir de ahora, debía hablarse de la “muerte de la muerte del sujeto”; esto es, de la “reemergencia del sujeto como resultado de su propia muerte”. Ello implica “la comprensión de que puede haber sujetos, porque el vacío que el

Sujeto tenía que colmar era imposible de ser colmado” (Laclau, 1996: 45).

Este pensamiento político complejo, equidistante del subjetivismo pleno y del objetivismo realista, concluirá con su más reciente teoría discursiva del populismo. En ese marco, la noción de sujeto popular, y el énfasis en el papel del líder como articulador social, le permitirán a Laclau radicalizar la superación del debate agencia-estructura, pensando en un sujeto parcial, capaz de tomar decisiones y realizar interpelaciones, pero también de universalizar simbólicamente, en última instancia, el orden social ausente (Laclau, 2005b).

La “democracia radical y plural” como superación compleja de la doble disyunción democracia-liberalismo-socialismo y estructuralismo-humanismo

Desde su texto fundacional, Laclau asume un pensamiento complejo de la construcción de las identidades políticas, que trasciende su reducción al análisis clasista del marxismo, al destacar la existencia de identidades sociales que se construyen simbólicamente y en ámbitos que exceden a lo económico. En ese marco, otro de los conceptos complejos de Laclau es el de democracia “radical” y “plural” (Laclau y Mouffe, 1987), ya que realiza una novedosa articulación entre aspectos de las tradiciones democrática, liberal y socialista, en clave posfundacional. De este modo, el teórico argentino logra recuperar la dimensión igualitaria, horizontal y participativa de la concepción clásica de la democracia, sin abandonar los aspectos “pluralistas” del liberalismo político. Ello le permite trascender las limitaciones de las vertientes parlamentaristas y meramente procedimentales del liberalismo, sin caer en el autoritarismo y la burocratización de los socialismos “realmente existentes”. Así, mediante la propuesta de construir un “socialismo-democrático-liberal” (Laclau, 1993: 238, 1996: 211), Laclau realiza una compleja síntesis integradora de las tradiciones culturales, en lo que define como un “post-marxismo”. El énfasis en la “humanización” de las relaciones sociales, en clave posfundacional (Laclau y Mouffe, 1987: 197 y ss.), le permite trascender, a su vez, la clásica disyunción entre el estructuralismo y el humanismo (sintetizada en el debate Lévi Strauss-Sartre), sin dejar de situarse en una perspectiva post-estructuralista.

La “emancipación parcial” y la “revolución democrática” como superación compleja de la doble disyunción pluralismo-determinismo y reforma-revolución

En el marco de las críticas al determinismo y al objetivismo de lo social, el pensamiento político complejo de Laclau trasciende la clásica dicotomía entre pluralismo liberal y determinismo marxista. Así, frente a los determinismos económicos del materialismo histórico, el teórico argentino recuperará las tesis sociológicas acerca de la creciente “fragmentación” y “complejización” que caracterizan al “capitalismo avanzado” (Laclau, 1985; Laclau y Mouffe, 1987: 181; Laclau, 1993: 96, 1996: 147). Destacará, además, la creciente “complejización” de las identidades políticas contemporáneas y la necesidad de realizar un “descentramiento” del sujeto y de las formas deterministas y esencialistas, que lo reducen a una identidad clasista y economista. En ese contexto, se referirá a la existencia de “múltiples identidades, no reductibles a las formas de clase y a la posición estructural”, revalorizando las luchas por los derechos humanos, feministas, ecologistas, étnicos, etc. y el respeto a las minorías culturales y a la igualdad (Laclau, 1985; Laclau y Mouffe, 1987). Sin embargo, lejos de caer en un mero pluralismo liberal y multiculturalista, en NR Laclau subrayará las restricciones económicas que impone el modo de producción capitalista para la reproducción social. Además, se referirá a la necesidad de “historizar” el concepto marxista de “clase”, sin rechazar su validez potencial (Laclau, 1993). En trabajos más recientes, Laclau mencionará la necesidad de construir “nuevos proyectos emancipatorios, compatibles con la compleja multiplicidad de diferencias que dan forma al tejido de nuestras sociedades actuales” (Laclau, 2003a: 93), para concluir destacando la necesidad de construir un “sujeto de una cierta emancipación global”, o de una “emancipación parcial” (Laclau, 2003a: 52 y 60). Si articulamos los aportes de sus diferentes etapas, podemos observar que Laclau logrará superar el debate sobre la no emancipación versus la emancipación humana. Finalmente, con el concepto de “revolución democrática” (Laclau y Mouffe, 1987), y la reformulación post-marxista de la hegemonía, trascenderá la clásica disyunción marxista “reforma o revolución”, proponiendo una articulación teórica y política a su vez “socialista”, “democrática”, “radicalizada” y “plural”.

La teoría discursiva del populismo como radicalización del pensamiento político complejo

La doble superación compleja de las disyunciones democracia-liberalismo y populismo- institucionalismo

En *La razón populista*, Laclau recupera la tesis de la “tensión” existente entre la lógica de la equivalencia y la lógica de la diferencia (Laclau y Mouffe, 1987), destacando la inexistencia de una contraposición estricta entre el “populismo” y el “institucionalismo”. En ese marco, al referirse al plano óntico, señala que es sólo en base al predominio contextual de alguna de estas dos lógicas en la dinámica política, como se puede determinar si un discurso es institucionalista o populista.⁴⁸ En sus palabras:

Preguntarnos si un movimiento es o no populista es, en realidad, comenzar con la pregunta errónea. Lo que deberíamos preguntarnos es, en cambio, lo siguiente: ¿hasta qué punto es populista un movimiento? Como sabemos, esta pregunta es idéntica a esta otra, ¿hasta qué punto la lógica de la equivalencia domina su discurso? Hemos presentado las prácticas políticas como operando en diversos puntos de un *continuum*, cuyos dos extremos serían, por reducción al absurdo, un discurso institucionalista dominado por una lógica pura de la diferencia y un discurso populista, en el cual la lógica de la equivalencia opera de modo irrestricto. Estos dos extremos son, en realidad, imposibles: la diferencia pura significa una sociedad dominada a tal punto por la administración y por la individualización de las demandas sociales, que ninguna lucha en torno a las fronteras internas, es decir, ninguna política, sería posible; y la equivalencia pura implicaría tal disolución de los vínculos sociales, que la propia noción de demanda social perdería todo sentido (Laclau, 2009: 66-67).

En ese contexto, teniendo en cuenta, a partir del ejemplo del peronismo clásico, que “la ruptura populista se vuelve progresivamente más institucio-

⁴⁸ En este punto, nos distinguimos de algunos trabajos (Arditi, Biglieri) que han señalado que no puede pensarse en gradualidades y en la superación de esta disyunción, desde la teoría de la hegemonía.

nalizada, de manera tal que la lógica diferencial comienza a prevalecer”, Laclau destaca que:

La equivalencia es, claramente, una forma de articular diferencias. Hay, por tanto, entre la equivalencia y la diferencia, una dialéctica compleja, un compromiso inestable. Existe una variedad de situaciones históricas que presuponen la presencia de ambas pero, al mismo tiempo, su tensión (Laclau, 2009: 67).

Ello lo lleva a concluir que:

Un discurso va a ser más o menos populista dependiendo del grado en que sus contenidos son articulados por lógicas equivalenciales. Esto significa que ningún tipo de movimiento político va a estar completamente exento de populismo [...]. El grado de populismo, en ese sentido, dependerá de la profundidad del abismo que separe las alternativas políticas (Laclau, 2009: 68).

En el marco de estas contribuciones, en sus últimos trabajos Laclau profundiza, en un nivel más general, la ruptura con la disyunción entre democracia y liberalismo, desde una concepción posfundacional. En ese sentido, aunque deja a un lado el debate sobre el socialismo, recupera la propuesta de articulación de las tradiciones democráticas, liberales y humanistas, al sostener que:

Es un error pensar que la tradición democrática, con su defensa de la soberanía del pueblo, excluye como cuestión de principio las demandas liberales. Eso sólo podría significar que la identidad del pueblo está definitivamente fijada. Si, por el contrario, la identidad del pueblo sólo se establece a través de cadenas equivalenciales cambiantes, no hay razón para pensar que un populismo que incluye los derechos humanos como uno de sus componentes es excluido *a priori* (Laclau, 2005b: 215-216).

Esta articulación compleja de tradiciones, que profundiza los avances de Lefort (1990) y Mouffe (1999), lo conducen a concluir que, si bien no exis-

te una articulación necesaria entre estas tradiciones, “en algunos momentos, como ocurre frecuentemente en la actualidad en la escena internacional, la defensa de los derechos humanos y de las libertades civiles pueden convertirse en configuraciones totalmente diferentes”, de modo tal que “es sobre esta variedad en la constitución de las identidades populares donde debemos concentrar ahora nuestra atención” (Laclau, 2005b: 216).

El sujeto popular y la superación de la disyunción participación-representación

A diferencia de otros teóricos post-estructuralistas, Laclau no sólo analizó el aspecto “descendente” de la re-presentación del líder hacia los representados, sino también el proceso “ascendente”, que parte de la base de la voluntad de los representados (Laclau, 1993, 1996). En su última etapa, el historiador argentino profundiza estas contribuciones. En ese marco, hace hincapié en la autonomía relativa que adquieren los representados (el “pueblo”) para canalizar democráticamente sus “demandas sociales insatisfechas” hacia el representante político. A su vez, destaca el rol representativo del líder populista, quien debe “efectivamente representarlos” (Laclau, 2005b: 203-205). Si la soberanía reside axialmente en el pueblo, el líder popular debe considerar las demandas sociales insatisfechas de “los de abajo”.⁴⁹ Sin embargo, aunque no necesariamente es el origen de la articulación social, el líder populista actúa como “centro parcial” que universaliza lo social en “última instancia” (Laclau, 2005b: 109). Se produce, así, una especie de interacción compleja (un juego de ida y vuelta) entre la representación política descendente (definido como el plano “vertical” de la política) y la participación y la movilización social (el plano “horizontal”).

Sin embargo, al pensar en el plano óptico, Laclau se pregunta sobre los límites de este planteo, desde el instante en que puede presentarse “una tensión entre el momento de la participación popular y el momento del líder”, e incluso, “el predominio de este último puede llevar a la limitación de aquélla” (La-

⁴⁹ Aquí es donde se puede apreciar la influencia de Maquiavelo (1987, 1998), a partir de la dicotomía del florentino entre el “pueblo” y el “poder”, el rol central del líder político y el énfasis “estratégico” y “contingente” de lo social. De hecho, el propio Laclau (1996) define la obra del pensador italiano como una “teoría del cálculo estratégico al interior de lo social” (Op. cit., p. 150).

clau, 2006b: 60). Como una respuesta a esta tensión, que puede concluir en una “degeneración burocrática del populismo”, Laclau enfatiza la necesidad de que “el momento vertical” de la representación política, vinculado al rol “regulador” e integrador del “Estado” y a la “centralidad del liderazgo”, y el “momento horizontal” de la “movilización” y “participación” social, logren “un cierto punto de integración y de equilibrio”. De este modo, promoviendo la “movilización y auto-organización de sectores previamente excluidos”, el populismo logra construir “una sociedad más justa y democrática” (Laclau, 2006b: 59-61).

Esta dialógica compleja le permite a la teoría de la hegemonía romper con la clásica disyunción binaria del pensamiento moderno entre representación política y participación popular (expresada en el falso debate Hobbes versus Rousseau), para incorporar a la función unificadora una dimensión que en su momento definimos como “legitimadora”. Esta última dimensión podemos redefinirla como “democrático-popular”, en el sentido de que el líder-representante, sin perder de vista su capacidad (per)formativa, debe tener en cuenta y buscar satisfacer las demandas acuciantes del Pueblo (ser “representativo”), y promover la participación social autónoma. De este modo, no sin contratiempos, Laclau logra sortear el problema histórico (avizado por Rousseau) de la inevitabilidad de las formas de representación política, sin caer en una lógica liberal-conservadora y verticalista, ya sea burocrático-centralista-autoritaria o parlamentaria-formalista.⁵⁰

Conclusiones

En los estudios bibliográficos especializados no se ha distinguido nítidamente entre el estructuralismo y el post-estructuralismo, ni se ha identificado de una forma rigurosa la transición entre ambas vertientes de la escuela francesa. Además, en el momento de posicionar a los referentes teóricos, se acentúan los desacuerdos, potenciados por los planteamientos ambiguos y cambiantes de los propios autores. En este trabajo elaboramos una respuesta a estos problemas, incorporando algunas especificaciones teórico-metodo-

⁵⁰ Ya desde su ruptura de los años '80, Laclau (1985) destacaba el peligro de que el populismo deviniera en una forma burocrática, aunque en ese momento, bajo la influencia gramsciana, se refería a las formas “transformistas” del Estado Benefactor.

lógicas. En ese sentido, propusimos distinguir y examinar dos dimensiones anudadas: la dimensión epistemológica y la filosófico-política. En segundo término, destacamos la necesidad de pensar las diferencias entre el estructuralismo y el post-estructuralismo sobre la base de gradientes diferenciales. Finalmente, resaltamos la necesidad de observar los cambios posicionales en los referentes teóricos, trascendiendo las cronologías positivas.

En relación con la dimensión epistemológica, afirmamos que el post-estructuralismo se caracterizaba por radicalizar, sobre la base de gradientes, las críticas del estructuralismo a la idea de una estructura que se encuentra centrada y cerrada. Ello implicaba profundizar las críticas al cientificismo y a la vocación formalista, objetivista y universalista, así como al racionalismo, el empirismo, el positivismo y el esencialismo. En contraposición, se presentaba un mayor reconocimiento del orden dislocado, fallado, descentrado, no todo, etc., que se asumía como una construcción social e histórica, de carácter contingente, precaria, parcial e indecible, y que limitaba los aspectos racionales y el optimismo sobre el avance progresivo del conocimiento científico. Desde el plano filosófico-político, destacamos la profundización de las críticas al universalismo, el determinismo histórico y la teleología positivista, y el énfasis en las particularidades, la subjetividad política, las incoherencias, las discontinuidades, el azar, las transformaciones históricas y las rupturas. También nos referimos al énfasis en la dimensión polémica, polisémica, iterable y contingente de las identidades políticas y del orden social. Finalmente, para distinguir al post-estructuralismo de los enfoques posmodernos, con los cuales muchas veces se los confunde, destacamos la visibilidad de un sujeto político con relativa (aunque variable) autonomía de acción y decisión sobre las determinaciones estructurales.

A partir de este esquema, en una segunda parte nos concentramos en las características que asumía la teoría política de Ernesto Laclau, uno de los pensadores más innovadores dentro del post-estructuralismo. Colocando el eje en su concepción del sujeto, identificamos cinco etapas teóricas e históricas (aunque no meramente cronológicas) en el transcurso de sus principales textos. En una primera etapa, predominaba una visión estructuralista neomarxista, en la que el sujeto era entendido como un efecto interpelatorio, determinado en última instancia por la base material. En una segunda etapa, con la reformulación del concepto de hegemonía en clave post-gramsciana,

y la incorporación de algunas herramientas del psicoanálisis lacaniano y la filosofía post-analítica, Laclau comenzaba a alejarse del estructuralismo saussureano y abandonaba los reductos esencialistas del marxismo, aunque conservaba una concepción posicional del sujeto, que limitaba su autonomía política. En una tercera etapa, en la década de los '90, Laclau le otorgaría al sujeto político una creciente autonomía de acción y decisión, aunque lo pensaba, al estilo derridiano-lacaniano, como un sujeto mítico que emerge de la falla del orden dislocado para llenar la falta estructural mediante las decisiones contingentes y suplementarias. En la cuarta etapa, se acentúa la transición política al post-estructuralismo, a partir del rol articulador y universalizador de los significantes vacíos. Sin embargo, Laclau no elabora una teoría de la acción que autonomice el papel óptico del sujeto, manteniendo la visión posicional. Finalmente, en una última etapa, durante el transcurso de la década pasada, Laclau innova mediante la reformulación de la teoría discursiva del populismo y la noción del sujeto popular, entendido como un líder político capaz de unificar y re-articular parcialmente las demandas sociales insatisfechas, hegemonizando, en última instancia, el orden comunitario ausente. En ese contexto, el sujeto, constituido y sobredeterminado por el orden simbólico, se convierte, a su vez, en productor activo, potenciando su relativa capacidad agentiva como eje articulador del espacio social. Al mismo tiempo, Laclau profundiza el papel relativamente autónomo de los representados, examinando sus interacciones sociales con el representante, aunque sin retornar a la metafísica de la plena presencia de la voluntad general. Sin embargo, en un sentido inverso, el énfasis formalista de su teoría del populismo y el abandono de la estrategia socialista de sus primeros textos atenúan el aspecto normativo y la autonomía óptica del sujeto.

En la tercera parte, colocamos el eje en las principales transformaciones y rupturas de su teoría política, en relación a los enfoques de tradición (post)estructuralista. Junto a la permanencia de la dimensión simbólica, arbitraria, relacional y diferencial del estructuralismo, Laclau incorpora una serie de innovaciones teóricas y conceptuales. Destacamos, en ese sentido, la reformulación posfundacional del concepto gramsciano de hegemonía, el rol político de los significantes vacíos, la articulación interdisciplinaria de categorías de la fenomenología, la filosofía post-analítica, la teoría política, el psicoanálisis y la pragmática, y su redireccionamiento al análisis político

de la construcción discursiva de hegemonías. También subrayamos la concepción del sujeto parcial populista, que integra elementos del jacobinismo rousseauiano, la teoría política de Maquiavelo y el decisionismo schmittiano, en clave post-estructuralista. En el marco de estas innovaciones, Laclau elaboró una teoría interdisciplinaria de análisis político que asimilamos al pensamiento complejo, ya que logró trascender, de forma compleja, las principales disyunciones binarias de la Modernidad. En el plano filosófico-político, construyendo una novedosa teoría posfundacional del sujeto parcial, que superó de forma no dialéctica las clásicas disyunciones agencia-estructura, particular-universal, participación-representación y contingencia-necesidad, sin caer en un relativismo cultural o en una mera defensa de las particularidades. Además, el concepto de democracia radical y plural y la teoría discursiva del populismo le permitieron trascender las disyunciones clásicas entre democracia-liberalismo, populismo-institucionalismo, democracia-socialismo, reforma-revolución y estructuralismo-humanismo, al integrar elementos parciales de estas tradiciones, en clave post-estructuralista y post-marxista. En cuanto al plano epistemológico, destacamos la propuesta de una objetividad parcial, que integró aportes de la fenomenología, la filosofía postanalítica y el psicoanálisis lacaniano, para luego reconducirlos al análisis político. En ese contexto, Laclau construyó una cuasi-ontología política de lo social, aunque sin abandonar el objetivo praxístico de transformación radical de las condiciones de existencia.

En síntesis, la perspectiva de Laclau puede ser ubicada dentro de una teoría política y un pensamiento político complejo de lo social, que ha logrado superar, de una forma no dialéctica ni trascendental, gran parte de los binarismos y disyunciones inconducentes y simplificantes de la Modernidad. Sin embargo, también debemos señalar que algunas de las innovaciones de Laclau no hacen más que radicalizar aportes previamente destacados por otros pensadores posfundacionales y post-estructuralistas, como Lefort, Lacan, Derrida, e incluso Lévi Strauss. Además, su perspectiva ignora algunas contribuciones centrales de la teoría psicoanalítica lacaniana, como el concepto complejo de nudo borromeo y las potencialidades teóricas de la cinta de Moebius. En el mismo sentido, no incorpora estrictamente un pensamiento ternario de lo social, como sí lo han hecho la semiótica peirciana, la filosofía wittgensteiniana y el propio Lacan. En ese contexto, debemos des-

tacar la permanencia de categorías binarias, como la lógica de la diferencia y de la equivalencia, o la dicotomía del pueblo versus el poder, que limitan la complejidad de lo social. Finalmente, la no teorización sobre los actores de poder organizado (grandes empresarios, sindicalistas, partidos políticos, etc.), la inexistencia de una conceptualización rigurosa de las mediaciones extra-lingüísticas provenientes de la estructura económica, las tradiciones y el marco institucional y el excesivo énfasis en el plano ontológico, no hacen más que poner en evidencia los límites de la perspectiva de Laclau. En ese marco, debemos matizar la tesis de las “rupturas de tablero” y su configuración dentro de un pensamiento complejo de la política y lo social, lo que no implica desconocer o menospreciar sus cruciales contribuciones para el desarrollo de la teoría política post-estructuralista y posfundacional y el análisis sociopolítico y crítico.

Bibliografía

- Aboy Carlés, G. (2001). *Las dos fronteras de la democracia argentina*. Rosario: Homo Sapiens.
- Aboy Carlés, G. (2005). “Identidad y diferencia política”. En AA.VV. *Tomar la palabra* (pp. 111-128), Buenos Aires: Prometeo.
- Alonso, L. E. (2012). Sociedad y discurso o discurso sin sociedad: el debate post-estructuralista. *Encrucijadas*, 4, 7-25.
- Althusser, L. (1988). *La filosofía como arma de la revolución*. México: Cuadernos del pasado y presente.
- Althusser, L. (2002). *Por un materialismo aleatorio*. México: Una pluma.
- Althusser, L. (2011). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Arditi, B. (2010). Politics is hegemony is populism? *Constellations*, 17(3), 488-497.
- Arendt, H. (1996). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Austin, J. (1998). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- Badiou, A. (2007a). *¿Se puede pensar la política?* Buenos Aires: Nueva Visión.
- Badiou, A. (2007b). *Reflexiones sobre nuestro tiempo*. Buenos Aires: Del Cifrado.
- Bajtín, M. (1982). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
- Balibar, E. (2007). El estructuralismo, ¿una destitución del sujeto? *Instantes y azares*, 4-5, 155-172.
- Barthes, R. (1970). *S/Z*. Paris: Du Seuil.

- Barthes, R. (1991). *Mitologías*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Benveniste, E. (1989). *Problemas de lingüística general*. México: Siglo XXI.
- Borón, A. (1999). El marxismo y la filosofía política. *Crítica marxista*, 13, 69-94.
- Bourdieu, P. (2008). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Castoriadis, C. (1999). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.
- Copjec, J. (2006). *El sexo y la eutanasia de la razón*. Buenos Aires: Paidós.
- Critchley, S. & Marchart, O. (2008). Introducción. En S. Critchley & O. Marchart (Comps.). *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra* (pp. 15-29). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Culler, J. (1988). La crítica postestructuralista. *Criterios*, 31-32, 33-43.
- De Ípola, E. (2001). *Metáforas de la política*. Rosario: Homo Sapiens.
- De Ípola, E. (2007). *Althusser, el infinito adiós*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- De Saussure, F. (1959). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.
- Deleuze, G. (1982). ¿En qué se reconoce el estructuralismo?. En P. Chatelet, *Historia de la filosofía. Ideas, doctrinas* (pp. 569-599). Madrid: Espasa-Calpe.
- Deleuze, G. (1991). Postdata sobre las sociedades de control. En C. Ferrer (Comp.). *El lenguaje literario* (pp. 5-10). Montevideo: Nordan.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1996). *Rizoma*. Madrid: La piqueta.
- Derrida, J. (1989). La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas. En *La escritura y la diferencia* (pp. 383-401). Barcelona: Anthropos.
- Derrida, J. (1995). *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (1997). *Fuerza de ley*. Madrid: Tecnos.
- Derrida, J. (2003). *Firma, acontecimiento, contexto* (pp. 349-372). Madrid: Cátedra.
- Ducrot, O. (1975). ¿Qué es el estructuralismo? Buenos Aires: Losada.
- Escolar, C. (2004). Pensar en/con Foucault. *Cinta de Moebio*, 20, 93-100.
- Fair, H. (2010). El estatuto del sujeto en la teoría post-estructuralista de Ernesto Laclau. En Z. Díaz Montiel & A. Márquez Fernández (Comps.). *Justicia social emancipadora, democracia ciudadana y crisis del Estado* (pp. 231-264). Buenos Aires: El Aleph-Insumisos Latinoamericanos.
- Fair, H. (2011). Contribuciones teóricas a la praxis política desde la teoría

- post-marxista de Ernesto Laclau. *Ágora Trujillo*, 27, 75-95. Recuperado de: <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/34681/1/articulo4.pdf>
- Foucault, M. (1970). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1973). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1996). *¿Qué es la ilustración?* Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (2003). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2008). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Freud, S. (1973). Psicología de las masas y análisis del yo. En *Obras completas de Sigmund Freud*, Tomo 3 (pp. 2563-2610). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Giddens, A. (1995). *La constitución de la sociedad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gómez, M. (2006). La cuestión de los tiempos y el problema del autor en el discurso lacaniano. *Astrolabio*, 3, s/p.
- Gramsci, A. (1984). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Hall, S. (2006). Estudios culturales: dos paradigmas. *Revista colombiana de sociología*, 27, 233-254.
- Hillis Miller, J. (2008). Hacerse cargo de una tarea. Momentos de decisión en el pensamiento de Ernesto Laclau. En S. Critchley & O. Marchart (Comps.). *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra* (pp. 269-279). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1991). *El Ser y el tiempo*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Howarth, D. (2010). *Discourse*. Buckingham: Open University Press.
- Jakobson, R. (1985). *Ensayos de lingüística general*. Buenos Aires: Planeta Agostini.
- Lacan, J. (1958). Lo simbólico, lo imaginario y lo real. *Conferencia pronunciada en el Anfiteatro del Hospital psiquiátrico de Saint Anne, París, 8 de julio de 1953*. Buenos Aires: Crítica.
- Lacan, J. (1971-1972). *Seminario XIX: Ou pire*. Buenos Aires: Edición íntegra en español.
- Lacan, J. (1982). “Tópica de lo imaginario”. En *Seminario I, Los escritos técnicos de Freud* (pp. 119-141). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1987). *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2003). *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Lacan, J. (2006). *Seminario XVII: El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2008). *Seminario XX: Aún*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2009). *De un discurso que no fuera del semblante*. Buenos Aires: Paidós.
- Laclau, E. (1978). *Política e ideología en la teoría marxista*. Madrid: Siglo XXI.
- Laclau, E. (1985). Tesis acerca de la forma hegemónica de la política. En J. Labastida (Coord.). *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina* (pp. 19-44). México: Siglo XXI.
- Laclau, E. (1991). *Debates sobre el Estado capitalista. Estado y clase dominante*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Laclau, E. (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Laclau, E. (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- Laclau, E. (2003a). Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas. En J. Butler; E. Laclau & S. Žižek (Comps.), *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (pp. 49-93). México: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2003b). Estructura, historia y lo político. En J. Butler; E. Laclau & S. Žižek (comps.). *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (pp. 185-214). México: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2005a). Desconstrucción, pragmatismo y hegemonía. En AA.VV. *Desconstrucción y pragmatismo* (pp. 97-136). Buenos Aires: Paidós.
- Laclau, E. (2005b). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2006a). *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2006b). La deriva populista y la centroizquierda latinoamericana. *Nueva Sociedad*, 205, 56-61.
- Laclau, E. (2006c). Consideraciones sobre el populismo latinoamericano. *Cuadernos del Cendes*, 23 (62), 115-120.
- Laclau, E. (2008). *Debates y combates*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Laclau, E. (2009). Populismo: ¿qué nos dice el nombre? En F. Panizza (Comp.). *El populismo como espejo de la democracia* (pp. 51-70). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. & Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lefort, C. (1990). *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lévi Strauss, C. (1968). *Antropología estructural*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Lévi Strauss, C. (1969). *Mitológicas (I): lo Crudo y lo Cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévi Strauss, C. (1979). Introducción a la obra de Marcel Mauss. En M. Mauss, *Sociología y antropología* (pp. 13-42). Madrid: Tecnos.
- Lévi Strauss, C. (1999). *Raza e Historia*. Madrid: Altaya.
- Liotard, J. F. (1992). *La condición postmoderna*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Maquiavelo, N. (1987). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza.
- Maquiavelo, N. (1998). *El Príncipe*. Buenos Aires: Planeta DeAgostini.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Morin, E. (1998). *El método IV. Las ideas*. Madrid: Cátedra.
- Morin, E. (2001). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Nietzsche, F. (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
- Palti, E. (2005). *Verdades y saberes del marxismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ranciere, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Ranciere, J. (2007). *En los bordes de lo político*. Buenos Aires: La cabra.
- Retamozo, M. (2006). "Populismo y teoría política. De una teoría hacia una epistemología del populismo para América Latina". *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 12, 95-113.
- Ricoeur, P. (2008). *Hermenéutica y acción*. Buenos Aires: Prometeo.
- Rome, N. (2009). *Semiosis y subjetividad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Rousseau, J. J. (1995). *Contrato Social*. Barcelona: Planeta DeAgostini.
- Rousseau, J. J. (1996). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Alianza.

- Rusconi, C. (2001). Sobre la noción de identidad. Posiciones de sujeto e interacción discursiva. *Temas y problemas de comunicación*, 9 (11), 107-116.
- Sazbón, J. (2000). El sujeto en las ciencias humanas. *Estudios de Filosofía práctica e historia de las ideas*, 1(1), 19-36.
- Sazbón, J. (2007). Razón y método, del estructuralismo al post-estructuralismo. *Pensar*, 1, 45-61.
- Scott, J. (1992). Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría post-estructuralista. *Debate feminista*, 3(5), 85-105.
- Schmitt, C. (1987). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Stavrakakis, Y. (2010). *La izquierda lacaniana*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Valentine, J. (2000). Antagonismo y subjetividad. En B. Ardití (Ed.). *El reverso de la diferencia. Identidad y política* (pp. 197-216). Caracas: Nueva Sociedad.
- Vattimo, G. (2000). Posmoderno ¿Una sociedad transparente? En B. Ardití (Ed.). *El reverso de la diferencia. Identidad y política* (pp. 15-22). Caracas: Nueva Sociedad.
- Vernant, J. P. (1994). *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Madrid: Siglo XXI.
- Wahl, F. (1975). Introducción general. En O. Ducrot, ¿Qué es el estructuralismo? (pp. 7-14). Buenos Aires: Losada.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.
- Žižek, S. (1992). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

La recuperación del sujeto: escepticismo, autoconocimiento y escritura en S. Cavell

Guadalupe Reinoso

Diré en primer lugar a modo de presentación de mí mismo [...] que he querido entender a la filosofía no como un conjunto de problemas sino como un conjunto de textos

(Cavell, RR, cap. 1., en Ribes, 2002: 20)

La obra temprana del filósofo estadounidense Stanley Cavell (1926) se articula a través de la herencia de dos grandes figuras: J. L. Austin y L. Wittgenstein. El primero lo acerca a los procedimientos de los filósofos del lenguaje ordinario de Oxford, procedimientos que le permitirán reflexionar sobre algunas ideas expuestas por el segundo en sus *Investigaciones Filosóficas*, en particular, aquellas que giran en torno a la noción de criterio. La propuesta de Oxford, que de manera novedosa expone una interpretación sobre el lenguaje y desarrolla a partir de ella una metodología específica, impacta en los modos en los que se establece la relación con los clásicos problemas planteados por la filosofía moderna, en especial el desafío que esgrime el escéptico. Desde la óptica de Cavell los filósofos que siguen los procedimientos del lenguaje ordinario no asumen una estrategia anti-escéptica global. Antes bien, dicho procedimiento permite mostrar los matices y diferencias entre, en primer lugar, aquello que lleva al escéptico a formular sus dudas –elemento a ser rescatado; y, en segundo lugar, la conclusión a la que arriba que obliga al epistemólogo moderno a dar respuestas teóricas al desafío –elemento a ser desechado.

Son estas reflexiones sobre el escepticismo las que permiten que Cavell ensaye una lectura personal de las *Investigaciones*, no como un texto donde

se busca refutar al escéptico sino uno en el que el escepticismo se configura como voz latente, y en pugna, al vertebrar el escrito. Importa entender que en esta trama de herencias no se interpreta a Wittgenstein como un representante de la filosofía del lenguaje ordinario,¹ si bien Cavell admite un aire de familia entre ellos, en especial con relación al diagnóstico sobre el escepticismo a partir de una reflexión sobre los usos cotidianos y efectivos del lenguaje.

Uno de los aspectos que deben tenerse en cuenta, a la hora de comprender las reflexiones de Cavell sobre el escepticismo, es la distinción que se establece entre el problema del mundo externo y el problema de las otras mentes. Como se sabe, las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes instituyen un paradigma interpretativo del escepticismo moderno en el que se plasma una estrecha vinculación entre los conceptos de certeza (absoluta) y conocimiento. De esta manera para poder afirmar que conozco, debo contar con un ítem epistémico (certeza) que no pueda ponerse en duda. A partir de la aplicación de la duda metódica se busca aquella primera certeza fundamente que permita el restablecimiento del edificio del conocimiento. En el proceso de la duda no sólo se pone en entredicho la posibilidad de conocer y probar la existencia del mundo circundante sino también la posibilidad de conocer y saber que existen otros como *yo*. Lo que Cavell sugiere, a partir de la apelación a los procedimientos de los filósofos del lenguaje ordinario y la crítica de Wittgenstein a la posibilidad de un lenguaje privado (en su discusión en torno a la noción de criterio), es que estos dos problemas con estatus diversos y que el segundo revela una potencia diferente a la del primero. El planteo de dicha asimetría le permite sostener que uno de los grandes temas de las *Investigaciones* es la cuestión del *autoconocimiento* que ya no será interpretado en clave de autoevidencia solipsista cartesiana -“la fantasía de la privacidad”- sin que esta reformulación implique llegar a la conclusión escéptica que pretende negar su posibilidad (Cf. Cavell, 2012: 226). Así, y siguiendo a D. Ribes se vislumbran dos de los aspectos centrales de la propuesta filosófica de S. Cavell: la revisión de la noción de conocimiento como la heredamos de la filosofía moderna y “la reconstrucción y recuperación del sujeto, del

¹ Aunque en las obras con las que trabajaremos en esta ocasión [ver bibliografía] no se desarrolla una distinción explícita y detallada, no obstante, es claro que la propuesta de Cavell no se define por el acercamiento de estos autores, más bien, se define por la posibilidad de repensar un problema a partir de la complementación de sus propuestas filosóficas.

individuo, y en definitiva del ser humano, para la filosofía” (Ribes, 2004: 92).

En lo que sigue nos proponemos el siguiente recorrido: primero, detallar la “revisión” del escepticismo moderno ensayada por Cavell y la asimetría que encuentra entre el problema de las otras mentes del problema del mundo externo; segundo, mostrar cómo a partir de la cuestión del *autoconocimiento* se redefinen cuestiones sobre la problemática del sujeto; y finalmente, un breve excurso sobre las exigencias y configuraciones que la comprensión de estos temas impone a los modos de escritura filosófica.

Una revisión del escepticismo moderno: el problema del mundo externo y el problema de las otras mentes

Buena parte de la reinterpretación que Cavell lleva a cabo del escepticismo moderno se relaciona con su interpretación de los procedimientos de los filósofos del lenguaje ordinario de Oxford, en particular, los desarrollados por Austin. Estos procedimientos se basan en el estudio, distinción y clasificación de los modos de expresión cotidianos, se trabaja sobre casos particulares y sus contextos de enunciación para mostrar los diferentes usos posibles de las expresiones y la modificación en las relaciones que se establecen entre los interlocutores. Estas distinciones, y lo que posteriormente se postulará como los “actos de habla”, se configuran como dispositivos teóricos que permiten la determinación de los principios que reglan la acción lingüística y a partir de ello, la evaluación de las formulaciones filosóficas que resultan sin-sentidos a ser descartados. Para Cavell, la aplicación de este procedimiento a los casos y ejemplos utilizados por el escéptico, no implica una refutación y crítica del escepticismo moderno y, en general, tampoco se configura como rechazo de la filosofía tradicional en conjunto. Si bien esta modalidad de Oxford tiene la pretensión de constituirse como un nuevo método, conserva respecto al pasado filosófico una relación compleja que no puede describirse sólo bajo los parámetros de ruptura o de vanguardia. Por lo tanto, la relación que el propio Cavell establezca con los clásicos problemas de la filosofía moderna tampoco tiene como horizonte la elaboración una argumentación que los resuelva: regresa al escepticismo en su formulación moderna para comprender las *motivaciones* detrás de su formulación.²

² En relación a este punto D. Ribes afirma que la relación que Cavell establece con la tradi-

De aquí se desprende una idea de revisión, y no simplemente de repudio, que consiste en el ofrecimiento de nuevas lecturas que tensionen -muestren nuevos matices de- las ya establecidas. Este tipo de revisión o examen que pone el acento en los procedimientos utilizados por el escéptico para establecer sus dudas permite acercar las posiciones de Austin y Descartes³ en la medida en que ambos autores reivindican el carácter razonable de la duda escéptica pero, al mismo tiempo, dicha revisión permite rechazar la conclusión a la que pretender empujarnos el escéptico cartesiano. Desde esta óptica, la investigación se inicia reivindicando nuestros modos ordinarios de referirnos al mundo, es decir, la diferencia con Descartes no versa en la modificación que el francés realizaría de nuestras expresiones cotidianas que, por lo menos no en la fase inicial de su investigación, se ajustan a los usos del lenguaje ordinario.⁴

El punto que acerca a Austin y a Descartes, o aquello que hace razonable la investigación del epistemólogo tradicional, no es que la pregunta del escéptico sobre objetos genéricos nos resulte natural, en el sentido de resultar una pregunta que hacemos en nuestro comercio cotidiano, sino que dicha formulación general expresa lo que a ojos de Cavell es “una experiencia real [natural y compartida] que sobreviene a los seres humanos [...] la experiencia o sensación de que uno podría no saber *nada* acerca del mundo real” (Cavell,

ción no pretende ser historia de la filosofía ni tampoco refutación teórica mediante argumentos contundentes ideados para demostrar la falsedad del punto de vista histórico en cuestión (Cf. Ribes, 2004: 87).

³ “[...] nuestra problemática debería permitirnos investigar el carácter razonable de los procedimientos (y críticas) del filósofos del lenguaje ordinario amén de proporcionarnos un modelo o piedra de toque del carácter razonable de los procedimientos del filósofo tradicional [...] si el filósofo del lenguaje ordinario [...] nos mostrara en qué consiste la razonabilidad de esos procedimiento ¿cómo podrían entonces esas mismas consideraciones llegar a producir, aparentemente, sospechas sobre esos mismos procedimientos?” (Cavell, 2003: 197).

⁴ En sintonía con estas afirmaciones Junqueira Smith indica “una duda es razonable dado cierto contexto. Dependiendo del contexto, una duda puede ser razonable o no. La cuestión es saber cuál es el contexto filosófico de la duda”. El contexto filosófico del siglo XVII da la razón a Descartes, no puede simplemente afirmarse que sus dudas son dudas “teóricas” que pueden ser denunciadas y rechazadas apelando a lo que cotidianamente afirmamos (Cf. Junqueira Smith, 2005: 162). Es decir, si se acepta esta interpretación del desafío cartesiano se modifica también los modos de comprender los procedimientos de la filosofía del lenguaje ordinario que no impliquen una refutación directa del escepticismo como veremos a continuación.

2003: 207). Ahora bien, aun cuando podamos detectar que se comenten equivocaciones -que revelan la falibilidad de los seres humanos- parecen no ser suficiente para llegar a las conclusiones radicales del escéptico. La fuerza del escepticismo reside en que usa “el mejor” caso posible pero:

[...] el filósofo tradicional sabe todo lo que el filósofo del lenguaje ordinario quiere enseñarle -e.g. que hace falta alguna razón específica para plantear la duda de la existencia, que la forma en que él la plantea no es completamente natural, que su conclusión niega los hechos más simples del sentido común y del lenguaje ordinario (Cavell, 2003: 214).

Para Cavell este matiz es fundamental pues nos conduce a dirigir la atención a los procedimientos y el tipo de ejemplos con los que trabaja el epistemólogo tradicional porque allí descubre la dificultad en conciliar el carácter convincente de su investigación -que depende del evidente carácter ordinario de sus reflexiones- con el hecho de que un contexto ordinario (práctico) su pregunta sobre esos mismos ejemplos resulte absurda (Cf. Cavell, 2003: 194). El interrogante que subyace es “¿cómo puede ser que el fracaso de una reivindicación particular de conocimiento (parece que) vierte dudas sobre la capacidad del conocimiento *en general* para revelar el mundo?” (Cavell, 2003: 194. Las itálicas me pertenecen).

En su texto *Must We Mean What We Say?* (1969), en el que analiza los procedimientos de los filósofos del lenguaje ordinario, indica que estos no deben ser tomados como una impugnación inmediata del escepticismo. Si se lo interpretara de esta forma, es decir, como una objeción directa se suponen dos cosas: 1- que el escéptico utiliza de manera peculiar sus palabras y que es menos competente en el uso del lenguaje que realiza. De ahí que el filósofo del lenguaje ordinario corrija los malos usos o sinsentidos en lo que incurriría el escéptico; y 2- que el escéptico defiende su planteo apelando a un ámbito diferente de aquel de “propósitos prácticos” bajo el que opera el sentido común cancelando la posibilidad de referir al lenguaje ordinario. El supuesto general que subyace en esta interpretación es que existe una brecha o aislamiento entre dos niveles o ámbitos que deriva en el sostenimiento de una perspectiva de evaluación externalista en la que se posicionaría el escéptico para el despliegue de sus dudas (Cf. Cavell, 1969: 239). Cavell

rechaza esta interpretación aislacionista porque entiende que si la crítica del filósofo del lenguaje ordinario sólo se basa en acusar al escéptico de un uso inapropiado de las palabras, el escéptico puede defenderse diciendo que sus expresiones son transparentes y que están bien como están. Si se aceptara esta crítica aislacionista, el filósofo de Oxford reduce su tarea a tomar una expresión utilizada por el escéptico, separarla de la estructura del discurso en la que aparece para luego preguntar por su uso. Para Cavell, ni es el caso que el escéptico tenga un contexto especial ni que haya utilizado expresiones de modo incompleto (Cf. Cavell, 2003: 215). Para Cavell, la conclusión a la que llega el filósofo tradicional posee una convicción que no se desvincula del contexto de investigación (Cavell, 2003: 237) de ahí que su reinterpretación de la empresa epistemológica moderna le permita indicar que la visión del lenguaje subyacente a los procedimientos del filósofo del lenguaje ordinario impide por sí misma constituirse una crítica directa a la tradición -donde ‘directa’ significa señalar la distorsión de las palabras y frases de los filósofos (Cf. Cavell, 2003: 237-238).

En contraste, la propuesta filosófica de Oxford parte de una orientación “internalista” en el sentido en que investiga desde dentro, desde nuestras prácticas y usos, los modos en los que nos expresamos y decimos lo que decimos, por lo que disuelve esta posible brecha. No obstante, se admite que los usos filosóficos son diferentes a los usos ordinarios en algunos aspectos ya que el sentido común opera libre de los supuestos filosóficos. Por esto mismo, Cavell advierte que la apelación al lenguaje ordinario no implica una defensa de nuestras creencias del sentido común porque no es un problema de creencias sino de los *fundamentos* de –lo que hace posible- nuestras creencias (Cf. Cavell, 1969: 240).⁵ En consecuencia, la diferencia entre el filósofo tradicional y el que apela al lenguaje ordinario la encontramos en las motivaciones que dan inicio a sus respectivas investigaciones: el primero, sospecha que nuestra descripción del mundo debe ser errónea, que estamos juzgando mal una situación real. El segundo, entiende que estamos malentendiendo nuestra propia conceptualización de una situación evidente. El primero parece decir:

⁵ Cabe aclarar que cuando aquí se habla de fundamentos no nos referimos a la evidencia empírica que podamos ofrecer a favor de nuestras creencias sino a la descripción que podamos realizar del lugar (función) que ocupan en nuestro entramado de creencias y su vinculación con nuestras convenciones y modos de vida.

sé lo que es *ver* algo y por ello me doy cuenta de *no* vemos objetos. Mientras que el segundo parece decir: puesto que (a veces) *vemos* objetos, lo que haces es malentender el concepto de “ver” algo (Cf. Cavell, 2003: 227).

En cuanto a la relación entre filosofía y sentido común, Cavell se hace eco del enfoque de Wittgenstein, que ya perfila en el *Cuaderno Azul* de 1934, en el que sostenía que: “no hay respuesta de sentido común para un problema filosófico. Solamente se puede defender el sentido común contra los ataques de los filósofos resolviendo sus enredos, es decir, curándolos de la tentación de atacar el sentido común” (Wittgenstein, 1976: 91). De igual modo, esta lectura articula el interés en la tradición y siguiendo los procedimientos de la filosofía del lenguaje ordinario establece una nueva noción de crítica: la recuperación de lo cotidiano implica un apoyo como una destrucción de -procedimientos más bien dentro que contra- la tarea de la epistemología tradicional (Cavell, 2003: 22). Cavell señala tres rasgos inherentes a la investigación del epistemólogo tradicional: el sentido de descubrimiento que se expresa en la conclusión; el sentido de conflicto del descubrimiento con nuestras “creencias” ordinarias; y la inestabilidad del descubrimiento al desaparecer la convicción teórica cuando nos hallamos en nuestro comercio ordinario con el mundo (Cf. Cavell, 2003: 194). En primer lugar, el filósofo norteamericano advierte que no se trata de un descubrimiento porque no se parte de una reivindicación; en segundo lugar, no porque la conclusión sea falsa es que no es un descubrimiento, sino más bien porque no es ni verdadera o falsa es que no es un descubrimiento; y en tercer lugar, la razón de que “la conclusión no constituya ningún descubrimiento estriba en que lo que sus conclusiones descubren en el mundo es algo que él mismo ha puesto allí, una invención, y no existiría si no fuera por obra suya (Cavell, 2003: 305-306). La “invención de los sentidos” es el resultado de una invención histórico-filosófica: el filósofo se queda solo, aislado, y “los sentido” son una construcción opuesta a la revelación de las cosas tal cual son (*Ibid.* 309). Y esto sucede porque el filósofo emplea formas de expresión que le vienen impuestas por la forma en que ha introducido y concebido su problema y a las que tiene que dar un sentido claro.

Se desprende de aquí, que subyacen, a la investigación iniciada por Descartes y la llevada a cabo por Austin, dos nociones de conocimiento diferentes: la subyacente al primero es una noción que revela la existencia del

mundo; la del segundo, es entendida como identificación o discernimiento de las cosas. Para el francés el conocimiento se convierte en el problema de la certeza y la existencia; para el inglés, en cambio, convierte el problema del conocimiento en “un problema de conocer la identidad de los objetos y omite (¿niega?) cualquier problema sobre conocer con certeza la existencia de un objeto genérico” (Cavell, 2003: 327).⁶ Se desplaza el intento de establecer la vinculación intrínseca entre evidencia y certeza –conocimiento y existencia– por la relación entre obviedad y generalidad –criterios de identificación.

Aceptada la idea de revisión y no de rechazo del desafío escéptico moderno, Cavell sostiene –diferenciándose de la lectura de Malcolm y de R. Albritton– que el enfoque sobre los criterios ensayados por Wittgenstein no buscan mostrar que el escepticismo es falso, por el contrario, revela “la verdad del escepticismo”. Y esto tampoco significa negar que la “amenaza” del escepticismo articule buena parte de su pensamiento (Cavell, 2003: 42). Lo que intenta mostrar Cavell, con la apelación de la noción de criterio desarrollada en la *Investigaciones* de Wittgenstein, es que el escéptico se equivoca “al interpretar la falta de certeza como un fallo de nuestros criterios antes que como una indicación de que el concepto de certeza no es aplicable en este nivel, ni en el de la relación de los seres humanos con el mundo” (Pérez Chico, 2008: 48). Muchos han interpretado que la noción de criterio que presenta Wittgenstein está asociada a la idea de ofrecer un medio para establecer con certeza la existencia de algo –que los criterios de dolor [criterios externos] son los medios por lo que podemos saber con certeza que otro tiene dolor (Cf. Cavell, 2003: 42). Por el contrario, Cavell apela a la idea de criterio de Wittgenstein para afirmar que es “un ejemplo perfecto de criterios cuya misión principal no es la de probar con certeza la existencia de nada” (Pérez Chico, 2008: 48). Así se sostiene que “los criterios que gobiernan la aplicación de conceptos psicológicos no confieren certeza, no por ello estamos obligados

⁶ El problema de la existencia del mundo es importante en la medida en que atormenta al hombre, pero no puede haber una respuesta a ese problema. Wittgenstein tiene en común con los existencialistas el reconocer el carácter existencial y no solamente metafísico del problema de la existencia del mundo, pero se distingue de ellos en que no escribe libros sobre ese asunto. Propone un silencio cargado de sentido, en especial en el *Tractatus*, por lo que no le cabe el rótulo de filósofo existencialista (si entendemos que éste último es el que produce discurso sobre esta problemática) sino alguien que filosofa de una manera existencial (Cf. Cavell, 2003: 131-132).

a abrazar el escepticismo” (*Ibid.* 49)⁷ porque desde este enfoque la apelación a los criterios supone una apelación a un *nosotros*: “cuando yo los proclamo, lo hago, o supongo que lo hago, como un miembro de ese grupo, un humano representativo” (Cavell, 2003: 56). Esto no significa que no sea posible distinguir desacuerdos entre los miembros de una comunidad pero

[...] la apelación filosófica a lo que decimos, y la búsqueda de nuestros criterios sobre cuya base decimos lo que decimos, son aspiraciones [*claims*] de comunidad. Y la aspiración a la comunidad es siempre una búsqueda de la base sobre la que puede establecerse [...] el deseo y búsqueda de comunidad es el deseo y búsqueda de la razón (Cavell, 2003: 58).

Lo que resulta relevante del procedimiento de Wittgenstein –y Austin– es que pone el acento no el carácter ordinario de una expresión sino en el que dicha expresión ha sido proferida (ha sido dicha, ha sido escrita) por – y a seres humanos en contextos determinados.⁸ De ahí la importancia en los usos en tanto prácticas regladas, cuyas normas son de carácter público (Cf. Cavell, 2003: 288).

En otra línea de argumentación, se ha intentado impugnar a la filosofía del lenguaje ordinario sosteniendo que su apelación a ejemplos cotidianos cuenta con poca evidencia. Rápidamente Cavell sale al cruce de esta crítica

⁷ La conducta tampoco puede ser el criterio porque distintos comportamientos cuentan como tales dependiendo de las circunstancias: “al llamar a un fragmento de conducta ‘conducta de dolor’, se debe haber incluido ya las circunstancias bajo las que dicha conducta (ej. gemir) es conducta del dolor” (Cavell, 2003: p. 87) ya que “los criterios no determinan la certeza de los enunciados, sino la aplicación de los conceptos empleados en los enunciados” (Cavell, 2003: 89).

⁸ Austin reflexionaba sobre este punto en “Otras mentes” del siguiente modo: “[...] queda, sin embargo, un rasgo especial ulterior del caso, que lo diferencia del caso del jilguero. El jilguero, el objeto material, es [...] no etiquetado y *mudo*; pero el hombre *habla*” (Austin, 1989: 115). “Es fundamental al hablar (como en otros asuntos) que estamos autorizados a confiar en los demás, excepto en la medida en que haya alguna razón concreta para desconfiar de ellos. Creer en las personas, aceptar su testimonio, es la, o una principal, clave de hablar” (Austin, 1989: 92); “[...] creer en otra persona, en su autoridad y testimonio, es parte esencial del acto de comunicar, un acto que todos ejecutamos constantemente. Es una parte tan irreductible de nuestra experiencia [...] pero no hay ninguna ‘justificación’ de que lo hagamos como lo hacemos” (Austin, 1989: 117).

señalando que el retorno al lenguaje ordinario que interesa en filosofía es en tanto apelación a la “lógica trascendental” de nuestro lenguaje, a modo de recordatorio de los criterios que empleamos al hacer uso de nuestros conceptos. Esta metodología propuesta entraña esencialmente “responder a situaciones imaginadas” esto es, determinar “qué diríamos en cada caso dado” (Cf. Cavell, 2003: 223). El filósofo del lenguaje ordinario propone lo que Cavell ha llamado, siguiendo a Wittgenstein, una “*invitación a la imaginación proyectiva*” (Cavell, 2003: 216) -no para predecir una ocurrencia sino para imaginar una de ellas- cuya validez no depende del conocimiento empírico ordinario sino del *autoconocimiento* como fuente de validez. Y precisamente son estas reflexiones las que le permiten trazar la distinción entre el problema del mundo externo y el problema de las otras mentes porque lo que se pone en entredicho en este segundo desafío es “el bloqueo del yo como fuente de validez” (Cf. Cavell, 2003: 14).

La diferencia entre el problema del mundo externo y el de las otras mentes consiste es que en el primer caso la potencia del desafío se da por el grado de generalidad al que se puede llegar con la duda planteada, esto es, se establece un estándar muy alto de exigencia epistémica para el conocimiento. Sin embargo, en el caso del problema de las otras mentes no parece darse este ideal epistémico ya que en nuestro trato cotidiano con otros, que tomamos como los ‘mejores’ casos, parecen no ser suficiente para afirmar que “conozco” los estados de otro. Desde esta perspectiva, el concepto de error que opera en el caso del problema del mundo externo se modifica con respecto al caso de las otras mentes, ya que según Cavell, el que yo falle en alguna proyección no me lleva a la duda general de la existencia de los otros porque las proyecciones son siempre restringidas: “ya sé todo lo que el escéptico concluye, que mi ignorancia de la existencia de los otros no es el destino de mi condición natural como cognoscente humano, sino mi modo de habitar esa condición”, (Cavell, 2003, citado en Pérez Chico, 2008: 60). Es decir, la posibilidad de error en el trato con otros no es el resultado de una investigación sino de cómo asumo, vivo, la falibilidad de las relaciones humanas. Lo que se indica con estas reflexiones es que el tipo de criterios a los que apelamos y gobiernan nuestra vida cotidiana son criterios que no otorgan certeza en tanto ideal epistémico como los que exige el epistemólogo moderno.

Cavell entiende que lo que funciona a este nivel es lo que denomina “pro-

yección empática”: imaginar lo que otro siente para lo cual debo reconocerte primero al otro como ser humano —expresar *simpatía* (*sympathy*) por otro. Esto es lo que a ojos de Cavell, siguiendo las exploraciones de Oxford sobre el tópico, determina la diferencia en nuestro trato con los objetos y con personas, en palabra de Austin: “[...] podemos ser engañados por la apariencia de un oasis, o malinterpretar los signos de un temporal, pero el oasis no puede mentirnos y nosotros no podemos malentender la tormenta del modo en que malentendemos al hombre en cuestión” (Austin, 1989: 115). Incluso en el caso en que otro me engañe u oculte algo, yo supongo:

[...] que tú tienes como yo, conciencia, o mejor auto-conciencia; que tú eres como yo, un ser humano; que te he identificado correctamente como ser humano. ¿Qué justifica este supuesto? No impongo un supuesto análogo cuando reivindico conocer la existencia y las características de mesas y sillas, y de pedazos o bloques de arcilla: el supuesto de que, si estoy en lo cierto al reivindicar que estas cosas existen entonces estoy en lo cierto en mi identificación de las mismas como materiales [...] mi identificación de ti como ser humano no es sólo una identificación *de ti* sino *contigo* (Cavell, 2003, citado en Pérez Chico, 2008: 56).

Así, Cavell interpreta a la filosofía del lenguaje ordinario y la filosofía de Wittgenstein “no como un intento de reinstaurar las creencias vulgares, o de sentido común, en un posición pre-científica eminente, sino como una reivindicación del yo humano ante su negación y negligencia en la filosofía moderna” (Cavell, 2003: 224). Veamos estos puntos con más detalle.

Autoconocimiento

Desde la lectura de Cavell, Wittgenstein encuentra una verdad en el escepticismo -verdad que el escéptico luego malinterpreta y distorsiona: no nos hallamos en disposición de “conocer” si el mundo o las demás personas existen, pero ello no se debe a que no conozcamos tales cosas. En circunstancias normales la relación que mantenemos con nuestro entorno no es de conocimiento sino más bien de reconocimiento (*acknowledgment*), de reconocer la realidad de dichos objetos, no se trata de conseguir una prueba (Cf. Putnam, 2011: 49-50). Es en conexión con la noción de reconocimiento (*acknowledgment*) y posterior re-

chazo de la “condición humana” por parte del escéptico moderno que Cavell afirma la necesidad de “retorno” o “recuperación” de lo cotidiano a través de la filosofía del lenguaje ordinario. La preeminencia de los procedimientos de la filosofía del lenguaje ordinario no se reduce a la denuncia de los excesos cometidos por los filósofos tradicionales sino, por lo que ya hemos expuesto, a arrojar la luz a los motivos y a los presupuestos que tienen esos filósofos para afirmar las cosas que afirman.

Desde esta lectura, lo que Wittgenstein intenta mostrar es que lo que el escéptico revela no es una discordancia e incomprensión que se manifiesta entre nosotros y una realidad -externa y ajena- sino entre nosotros y nuestro lenguaje, entre nosotros y nuestras maneras de actuar y de describir lo que hacemos. Es por esto mismo que también habla de mitología, superstición o embrujo del lenguaje porque no se trata de un error (Cf. Bouveresse, 2001). La cuestión problemática es que el escéptico, al dudar de lo que duda, no rechaza el mundo sino que rechaza los compromisos humanos con el mundo y en esa medida no se trata de un problema de verificación: “frente a la descripción de la limitación intelectual que hace el escéptico, Wittgenstein propone una descripción de la finitud humana” (Cavell, 2003: 558.). La motivación que dirige la reflexión de Wittgenstein y la de Austin “es volver a poner el animal humano dentro del lenguaje y con ellos hacerle volver a la filosofía” (Cavell, 2003: 288). Qué nos lleva a hablar o pretender hablar fuera de los juegos de lenguaje, esto es lo que calibra buena parte de la investigación filosófica de Wittgenstein.

A partir de estas ideas en torno a la noción “hablar fuera de los juegos de lenguaje” (Wittgenstein, 2010: IF §38, §132; §47) Cavell sugiere que lo que ocurre a los conceptos filosóficos es que son privados de sus criterios ordinarios de uso quedando sin relación con el mundo (lo que no implica que sean falsos). En otras palabras, el filósofo los separa de la posición que ocupan en nuestro sistema de conceptos sin dar cuenta de ello (Cf. Cavell, 2003: 311). De ahí que haya dos aspectos centrales del proyecto filosófico del norteamericano: la re-concepción de la noción de conocimiento tal y como la hemos heredado de la filosofía moderna y el problema del mundo externo; y la necesidad de reconstrucción y recuperación del sujeto, del individuo, que se desprende de la evaluación del problema de las otras mentes.

Para reforzar esta línea de análisis, Cavell recurre a los argumentos ofre-

cidos por Wittgenstein contra “el mito de lo interno”. De este modo, se rechaza el supuesto egocéntrico del escéptico tradicional que sostiene el acceso privilegiado a los propios estados en términos de certeza convirtiéndose en la base a partir de la cual podemos conocer a otros. La estrategia consiste en evaluar qué tipo de criterios funcionan en la auto-adscripción de conocimiento de nuestros estados internos. Para Malcolm no podemos decir que “sé que tengo un dolor” porque no pueden establecerse ítems de certeza (en tanto criterio de corrección) para los estados internos, de ahí que no pueda hablarse correctamente de conocimiento en estos casos. Para Cavell, existen diferentes usos de “yo sé”, que muestra una gradación de casos y aunque no en todos ellos se implica un conocimiento cierto, hay casos donde se dan usos relevantes del “yo sé” cuando nos referimos a nuestros propios estados internos. No obstante, considera que no todos los posibles casos en los que “yo sé” expresa conocimiento han de implicar un conocimiento cierto, sino que se refieren a una suerte de *reconocimiento* (*acknowledgment*), -‘sé que llego tarde’, ‘sé que me estoy comportando incorrectamente’, etc. Desde este enfoque, el reconocimiento no es una cuestión de certeza sino de expresión de *simpatía* (*sympathy*): “la noción de reconocimiento va más allá de la noción de conocimiento en el sentido de que me lleva a reconocer lo que yo conozco. Conocer que alguien le duele algo es, en parte, saber que el dolor del otro requiere una respuesta mía” (Cavell, 1976: 246). De esta forma, “sé que tengo un dolor” no es una afirmación de certeza, sino que expresa el dolor que sufro; en cambio “sé que te duele la muela”, expresa *simpatía* (*sympathy*), que requiere el *reconocimiento* de un otro. Desde este enfoque el reconocimiento no se configura como una respuesta teórica sino resultado “de la interacción de los seres humanos que tiene deseos, frustraciones, necesidades reales de comprensión de sí mismo y esperanzas de comunicación con otros diferentes en el mundo” (Cf. Cavell, 1976: 263). El camino que traza Cavell se dirige a la crítica de la concepción egocéntrica de acceso epistémico privilegiado que se fundamenta en una noción de certeza (absoluta) que no es aplicable al nivel de los propios estados.

Esto tampoco implica lo que algunos intérpretes llegan a sostener, que Wittgenstein está negando que podamos conocer lo que pensamos y sentimos. Para Cavell, esto puede deberse a una mala lectura de algunas de las observaciones de Wittgenstein como las que siguen: “Puedo saber lo que

otro piensa, no lo que yo pienso” (Wittgenstein, 2010: IF, II); “De mí no puede decirse en absoluto (excepto quizás en broma) que *sé* que tengo un dolor” (Wittgenstein, 2010: IF, §246). Sin embargo, “el ‘poder’ y ‘no poder’ en estas observaciones son gramaticales; significan ‘no tiene sentido decir estas cosas’ (a la manera en que pensamos que lo tiene); por ende, no tendría igualmente sentido decir de mí que no sé lo que estoy pensando, o que no sé que estoy dolorido” (Cavell, 2012: 228). La enseñanza que extrae Cavell es que Wittgenstein no afirma que “no puedo conocerme a mí mismo, sino que el conocimiento de sí mismo –aunque radicalmente diferente del modo en que conocemos a los otros– no es un asunto de cognición (clásicamente, “intuición”) de actos mentales y sensaciones particulares”, (Cavell, 2012: 228). Desde esta lectura, el autoconocimiento está en relación con preguntas como “¿Qué debemos decir si...?” o “¿En qué circunstancias llamaríamos...?”, “¿tenemos la intención de decir, deseamos decir?”, esto es, con preguntas sobre nosotros en tanto hablantes de un lenguaje, sobre la descripción del dominio práctico del lenguaje que nos permite describir lo que hacemos (cf. Cavell, 2012: 225).

Para Cavell el impulso al escepticismo, a un punto de vista externo, nuestro impulso “natural” (humano) a traspasar los límites del lenguaje (nuestras prácticas, nuestras formas de vida, nuestros compromisos, etc.) expresa, “el deseo de negar la condición de la existencia humana; y en la medida que esta negación es esencial a lo que entendemos por lo humano, el escepticismo no puede, no debe, ser negado” (Cavell, 2002: 61-62). Es por esto que Cavell interpreta que, frente a la cuestión escéptica, la filosofía no debe elaborar una refutación sino que lo primordial en su tratamiento “es protegerlo, como si el beneficio filosófico del argumento estuviera en mostrar no cómo podría acabarse con él sino en mostrar porqué tenía que empezar y porqué no debe tener ningún final, al menos dentro de la filosofía”. De ahí que, la cuestión no se reduzca a demostrar que el planteo escéptico es falso sino a mostrar que en dicho planteo se indica correctamente algo sobre nuestra condición y relación básica con el mundo: que dicho vínculo no se asienta en una relación epistémica y que siempre debemos resistir el impulso natural por negar esta condición. Este particular tratamiento del escepticismo requiere un tipo de escritura que no se base en buscar refutar el desafío como veremos en lo que sigue.

Las voces

Si bien el planteo de Cavell intenta mostrar la profunda asimetría que detecta entre el problema del mundo externo y el problema de las otras mentes, en especial en su evaluación de los procedimientos de la filosofía del lenguaje ordinario y su recuperación de lo cotidiano, hay una conexión entre ellos y es que ambos derivan en una negación de nuestra condición, una negación del mundo y de lo humano. Este diagnóstico no sólo incluye al escepticismo sino a los intentos de respuestas argumentativos al problema, porque intentar dar una respuesta es haber sucumbido ya al escepticismo por lo que se exige un estilo de escritura alternativo. En la introducción redacta por D. Ribes a *En busca de lo ordinario* se plantea la cuestión de la íntima relación entre el cultivo de la escritura autobiográfica en conexión con la cuestión del otro. Fiel a sus reflexiones Cavell no esgrime “una apelación a un yo solipsista [como el yo de las *Meditaciones*] sino a un yo *gramatical*”, en otras palabras, se apela al yo del lenguaje, “que tiene, necesariamente más de una persona (tienen un tú, un nosotros)” que incorpora al lector en el diálogo que subyace al estilo escritura ensayado en las obras del norteamericano (Ribes, 2002: 20). Esta modalidad estilística y metodológica recupera una de las enseñanzas de Wittgenstein referida a la cuestión del sujeto en la *Investigaciones* en relación con la concepción del lenguaje que critica. En la *Confesiones* de San Agustín el sujeto es el productor de las significaciones (el sujeto de discurso, cf. Karczmarczyk, 2012: 133-134); por el contrario, al vincular la noción juegos de lenguaje y formas de vida, Wittgenstein rompe con la idea de sujeto con acceso epistémico privilegiado a los propios contenidos mentales y la idea derivada de un lenguaje privado (Ver Wittgenstein, 2010: IF §7, 32, 19, 654, parte II). De tal manera, los sentidos emergen de una manera dialógica, incorporando y apelando siempre la voz de un otro.

Al trazar una conexión íntima entre la escritura y el escepticismo, ya que uno está en función de la otro (Cavell, 2003: 22), Cavell interpreta que el diálogo entre dos voces -voces escépticas y voces que responden- orquestan las *Investigaciones* como diálogo vivo: “contiene lo que las confesiones serias deben contener: reconocimiento pleno de la tentación (‘Tengo ganas de decir...’; ‘Me siento como queriendo decir...’; ‘Aquí el impulso es fuerte...’) y la voluntad para corregirla y abandonarla (‘En el uso cotidiano...’; ‘Impongo un requerimiento que no se ajusta a mi necesidad real’) [...] Al confesarse,

uno no se explica o justifica, sino que describe cómo se dan las cosas en uno mismo. Y la confesión, a diferencia del dogma, no ha de ser creía sino puesta a prueba, y aceptada o rechazada” (Cavell, 2012: 229). Para muchos lectores la fluctuación entre estos dos momentos hace que se anulen así mismos. Para Cavell, en cambio, dicha fluctuación se entiende “como un esfuerzo continuo por mantener el equilibrio [...] una expresión de esa lucha entre esperanza y desesperación que entiendo como una motivación de la escritura filosófica” (Cavell, 2003: 88) ya que la modalidad de escritura es algo interno a lo que se enseña, “lo que significa que no podemos entender la manera (llamase método) antes de entender su obra” (Cavell, 2003: 38). Para Cavell la noción de *crítica* que se desprende de la propuesta de Wittgenstein implica una transformación a partir de una idea de destrucción que exige “un cambio en el que se nos pide interesarnos: el derrumbamiento de las ideas que tenemos de lo grande e importante, como ocurre en una conversión” (Cavell, 2003: 27).

Desde la lectura de Ribes, esto no supone negar que en los escritos de Wittgenstein haya argumentos. Lo que se sugiere más bien es que son sólo un aspecto de su obra y que no debería aislarse de otras dimensiones que conforman su original estilo ya que se convierte en “una manera de ‘no heredar’ a Wittgenstein, o de ‘inmunizarlo’”, (Ribes, 2004: 95). La propia escritura del norteamericano refleja esta herencia ya que su meta

[...] es alcanzar la precisión mediante ricas formas que tiene el lenguaje de conseguir precisión: por cualificación y modificación, por exclusión y salvedad, por repetición *cum* variación, mediante ejemplos incesantes, haciendo hablar a las palabras en contextos que las toman por sorpresa. Evidentemente, lo que pretendo –siguiendo al segundo Wittgenstein y la práctica de mi maestro J. L. Austin- es cuestionar lo que llamo el deseo de la filosofía de escapar a lo ordinario y cotidiano (Cavell, 2003: 12).⁹

⁹ En este sentido, los términos de “lo ordinario” y de “reconocimiento” en la obra de Cavell son “cuasi-técnicos” por lo que “no puede ser objeto de una definición o descripción fija técnica; y por tanto su uso no es, y no puede ser, invariable o invariablemente unívoco, en todas sus instancias, no tanto porque se emplee con distintos significados en cada una de ellas, sino porque en cada una se acentúa o subraya, o simplemente se tiene en cuenta un aspecto de su complejo y polivalente significado” (Ribes, 2002: 15).

Wittgenstein (al igual que Emerson y Thoreau) exhibe una escritura esotérica, carácter hermético, lo que Cavell llamará “la represión intermitente del autor por esa cultura” que exige un lector y un tipo de lectura determinada “llámese interpretación, llámese lectura desde uno mismo y desde la posición (filosófica, intelectual) particular que ocupa uno mismo”. Ribes, a su vez, distingue entre dos modos de lectura a los que refiere Cavell, una es la que denomina “informativa”, la segunda la lectura “expresiva” que es la que demandaría también el austríaco: “lectura ésta en la que tú expresas tus propios pensamientos y a ti mismo a propósito de los pensamientos del ‘genio’” (Cf. Ribes, 2004: 91). A propósito de la escritura de Cavell, Kuhn en el prólogo a su libro sobre las *Revoluciones científicas*, interpreta que su estilo intenta a partir de frases incompleta o inconclusas un tipo de comunicación “que está en función de la pretensión que tiene su escritura de dirigirse desde un yo que habla (carácter autobiográfico de la filosofía) a otro que escucha, o lee, y que es este último quien tiene que completar el significado” (Ribes, 2004: 99-100). De esta forma la escritura de Cavell en su falta de continuidad discursiva obliga a una lectura atenta y pausada en la que el lector sea quien realice los tránsitos y conexiones. Dejamos entonces al lector de este artículo la invitación a componer su propio ensamble.

Bibliografía

- Austin, J. L. (1989). Otras mentes. En *Ensayos filosóficos* (pp. 87-117). Madrid: Alianza.
- Bouveresse, J. (2001). *La demanda de filosofía ¿qué quiere la filosofía y qué podemos querer de ella?* Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Burnyeat, M. (2013). Introducción. En B. Williams. *El sentido del pasado. Ensayo de historia de la filosofía* (pp. 13-23). México: Fondo de Cultura Económica.
- Cavell, S. (1976). *Must we mean what we say? A Book of Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cavell, S. (1979/2003). *Reivindicaciones de la razón. Wittgenstein, escepticismo, moralidad y tragedia*. Madrid: Síntesis. Tr. D. Ribes.
- Cavell, S. (1998/2002). *La busca de lo ordinario. Líneas del escepticismo y romanticismo*. Madrid: Frónesis.
- Cavell, S. (2012). *La disponibilidad de la filosofía tardía de Wittgenstein*,

- Praxis Filosófica*, 34, 203-230.
- Fann, K. T. (1992). *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Madrid: Tecnos.
- Karczmarczyk, P. D. (2011). *El argumento del lenguaje privado a contrapelo*. La Plata: Edulp.
- Karczmarczyk, P. D. (2012). Materialismo, ideología y juegos de lenguaje. *Ideas y valores. Revista de filosofía*, 51(150), 127-143.
- Pérez Chico, D. (2004). *Stanley Cavell. Escepticismo como tragedia intelectual. Filosofía como recuperación del mundo ordinario*. Tesis Doctoral. Laguna: Universidad de La Laguna.
- Pérez Chico, D. (2008). Escepticismo como tragedia intelectual: Stanley Cavell y el problema de las otras mentes. *Revista de Filosofía*, 33(1), 45-65.
- Pérez Chico, D. & Barroso, M. (2009). *Encuentros con Stanley Cavell*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Junqueiras Smith, P. (2005). Dudas y Sospechas sobre ‘Dudad y sospechas’. En L. E. Hoyos (ed.). *Relativismo y racionalidad* (pp. 145-164). Unilibros: Colombia.
- Putnam, H. (2011). Rosenzweig y Wittgenstein. En *La filosofía judía, una guía para la vida* (pp. 25-63). Barcelona: Alpha Decay.
- Ribes, D. (2004). Stanley Cavell: Wittgenstein (aún) y el pasado de la filosofía. En E. Casaban Moya. *XV Congrés Valencià de Filosofia* (pp. 85-108). Valencia: Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació.
- Wittgenstein, L. (2009). *Obra completa*. Madrid: Gredos. Colección Biblioteca de Grandes Pensadores (Edición bilingüe alemán/español).
- Wittgenstein, L. (1976). *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos.

Los autores

Matías Abeijón

Licenciado en Psicología por la Universidad Nacional de Buenos Aires. Actualmente es docente de la carrera de Psicología de dicha universidad. Es becario UBACyT para realizar una tesis de Doctorado en Psicología sobre la psicología en los escritos tempranos de Michel Foucault. Ha publicado diversos trabajos en revistas científicas, capítulos de libros y contribuciones a actas de reuniones científicas.

Paola Sabrina Belén

Profesora y Licenciada en Historia de las Artes Visuales (FBA – UNLP), Especialista en Epistemología e Historia de la Ciencia (UNTREF) y alumna del Doctorado en Epistemología e Historia de la Ciencia (UNTREF). Jefa del Departamento de Estudios Históricos y Sociales (Facultad de Bellas Artes-UNLP). Profesora Adjunta Ordinaria en la cátedra de Estética/Fundamentos estéticos (FBA-UNLP) Ha sido becaria en el sistema de becas internas de la UNLP. Ha recibido el Premio a la Labor científica, tecnológica y artística en la categoría: Investigador en formación de la UNLP y ha participado en carácter de expositora en diversos Congresos, Encuentros y Jornadas tanto nacionales como internacionales. Ha publicado diversos trabajos en actas de Congresos y Jornadas y en revistas nacionales e internacionales. Es co-autora del libro Aportes epistemológicos y metodológicos de la investigación artística y autora de capítulos de libros.

Luisina Bolla

Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Participa de los proyectos de investigación a cargo del Dr. Pedro Karczmarczyk

(H653) y de la Dra. María Luisa Femenías (H591), analizando la intersección teórica entre marxismo y feminismo. Desarrolla tareas docentes como adscripta graduada en la cátedra de Antropología Filosófica (FaHCE-UNLP). Becaria doctoral del CONICET, actualmente elabora su plan de doctorado en Filosofía bajo la dirección del Dr. Karczmarczyk, proponiendo una relectura de la filosofía de Louis Althusser desde la Filosofía de Género, en diálogo con las corrientes materialistas actuales en el ámbito de los estudios de Género.

Luciana Carrera Aizpitarte

Profesora en filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Actualmente es docente en la cátedra de Metafísica de esta institución. Se ha desempeñado como becaria doctoral de CONICET. Actualmente se encuentra concluyendo su tesis en el Doctorado en filosofía de la Universidad Nacional de La Plata sobre “El problema del ser y su relación con el lenguaje poético: origen, naturaleza y resonancias del análisis de la poesía en la filosofía de Heidegger”. Ha publicado diversos trabajos en revistas especializadas, argentinas y extranjeras, capítulos de libros, contribuciones a congresos, etc.

Hernán Fair

Licenciado en Ciencia Política, Magíster en Ciencia Política y Sociología y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Buenos Aires. Actualmente es Investigador asistente en CONICET con lugar de trabajo en la Universidad Nacional de Quilmes. Ha publicado numerosos artículos en revistas científicas nacionales e internacionales. Su tema de trabajo actual es: “Supervivencia, crisis y derrumbe de la hegemonía neoliberal en el gobierno de la Alianza (2001). Una comparación con los tiempos de Menem”.

Pedro Karczmarczyk

Profesor, Licenciado y Doctor en Filosofía por la UNLP. En esta institución se desempeña como Prof. Adjunto de Filosofía contemporánea y dirige el equipo de investigación “Lenguaje y lazo social. Subjetivación, sujeción y crítica en el pensamiento contemporáneo”. Es Investigador Adjunto de CONICET. Ha publicado dos libros (Gadamer: aplicación y comprensión 2007 y El argumento del lenguaje privado a contrapelo, 2011), y se ha desempeñado como editor de números especiales de revistas (“Aproximaciones a la escuela

francesa de epistemología” en Estudios de epistemología, Universidad Nacional de Tucumán, n° 10, 2013 y “La actualidad del pensamiento de Michel Pêcheux” Décalages. An Althusser Studies Journal, Occidental College, Los Ángeles, n° 4, 2014). Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas, argentinas y del exterior.

Guadalupe Reinoso

Licenciada y Doctora en filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Actualmente es Becaria posdoctoral de CONICET y Directora del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba. Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas, nacionales y del exterior, como así también múltiples colaboraciones en volúmenes colectivos. Su tesis de doctorado versó sobre “Conocimiento, filosofía y terapéutica. Estrategias y enfoques escépticos y antiescépticos en la confrontación L. Wittgenstein-G. E. Moore en torno a la certeza”.

Gustavo Robles

Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Tucumán, Magíster en Historia y Memoria por la Universidad Nacional de La Plata y doctorando del Doctorado en Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata. Se desempeña además como docente en la cátedra de Epistemología de las Ciencias Sociales en la Universidad Nacional de La Plata. Fue becario doctoral de CONICET y actualmente se encuentra realizando una estancia de investigación en la Goethe-Universität Frankfurt (Alemania) mediante una beca DAAD. Su tema de trabajo es “La crítica al sujeto en la filosofía de Theodor W. Adorno”.