

# **Modelo de análisis medio: la psique como concepto clave.**

Giglio, Julián.

Cita:

Giglio, Julián (2013). *Modelo de análisis medio: la psique como concepto clave. VII Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-076/250>

**Instituto de Investigaciones Gino Germani**

**VII Jornadas de Jóvenes Investigadores**

**6, 7 y 8 de noviembre de 2013**

**Julián Giglio, Lic.**

**RR.II (USAL)**

**[thebargeman@gmail.com](mailto:thebargeman@gmail.com)**

**Eje 9 “Teorías. Epistemologías. Metodologías”**

**Modelo de análisis medio: la *psique* como concepto clave.**

*Hurbinek, que había luchado como un hombre,  
hasta el último suspiro, por conquistar  
su entrada en el mundo de los hombres*

Primo Levi

El presente trabajo es el intento de seguir pensando en torno a algunas cuestiones de carácter gnoseológico y epistémico que surgieron durante el transcurso del trabajo que terminó constituyendo la Tesis Final de Grado en Relaciones Internacionales.

El carácter singular de la disciplina, como quizás el último desprendimiento disciplinar de las Ciencias Sociales, sumado a la fuerte injerencia o radicación de la misma en universidades norteamericanas, la vuelve particularmente permeable a las últimas modas o vanguardias en el campo académico de los estudios humanos.

El ‘paperismo’, la obsesión por lo ‘último’ publicado, en una industria académica que produce a un ritmo nunca antes visto, tienen consecuencias directas sobre la formación de sus alumnos. Los egresados se convierten en ‘grandes expertos’ de los debates contemporáneos, o en el mejor de los casos de los últimos 40 o 50 años, pero siempre de segunda mano, a través de los *papers* que discuten sobre aquel lejano texto original: los clásicos textos que durante siglos conformaron el *cursus* básico de formación son eliminados, la propedéutica filosófica y teórico-social es relegada, y los resultados se ven en una multiplicación de la extensión de las bibliografías en las cuales se hace costoso encontrar trabajos anteriores a las últimas dos o tres décadas.

De igual modo y posiblemente como producto de esto último, las interpretaciones de aquellos textos *fuentes*, que se des-sustancian en tanto dejan de ser efectivamente *fuentes* a manos de los *meta-textos* interpretativos de aquellos que los suplantán.

Así es en parte como surgieron algunas de las dudas que terminaron articulando el marco teórico del que se desprende la presente ponencia.

Intentando mantener el marco disciplinar, se busco un modo de vinculación entre el Sistema Internacional y el Sistema Financiero, que pudiera tener fundamentación teórica, y pudiera dar cuenta de fenómenos de carácter económico, sin dejar de tener una vinculación con lo político.

Los dos problemas epistémicos principales observados en la Teoría Internacional tenían que ver (a) con que el exceso parsimónico-explicativo de las teorías de corte estructural adscriptas principalmente a la corriente neo-realista, tienen una fuerte tendencia a la *reificación* de conceptos, entre ellos y quizás el más importante, el *Estado*; (b) las corrientes liberales e incluso las constructivistas cuentan con una marcada tendencia a la reificación del modelo racional individual y economicista, de modo que los casos constructivistas bien podrían merecer el apelativo marxiano de *robinsonada*.

Teniendo en cuenta estas cuestiones fue que hemos llevado a cabo el intento de construir un armazón teórico de nivel medio que permita, sin perder la parsimonia explicativa de los modelos estructurales, radicar en el hombre concreto y biológicamente determinado el fundamento último de toda instancia social, pero a un tiempo sin caer en el constructivismo individualista de corte contractualista, ni en el determinismo de los modelos behavioristas racionalistas.

La pregunta rectora fue quizás cómo lograr sin caer en modelos deterministas, conservar por un lado categorías de carácter estructural, no reificándolas, pero sin desbancarnos por la otra ladera: cómo conservar la potencialidad autopoiética de lo social y humano en la búsqueda de sistematización y construcción de algún modelo analítico.

La respuesta que encontramos y creemos al menos satisfactoria en gran parte hasta el momento, es la *psique*. La *psique* como potencialidad biológicamente determinada pero solamente realizable en y a través del todo social. La tensión que veremos expresa esto es la limitación de la *potencialidad absoluta* presente en la *psique* en el acto de *subjetivación*. Acto único que le permite constituirse como tal.

En las páginas que siguen intentaremos dar cuenta en forma resumida a una serie de cuestiones: a- cómo construimos este modelo *psíquico* de nivel medio; b- cuáles son las consecuencias del modelo a nivel epistémico-metodológico; c- intentaremos esbozar el modo en que vemos puede darse una continuación de este modelo, buscando resaltar algunas características que comprendemos hacen a un modelo gnoseológico subyacente.

## I

En este apartado reconstruiremos en forma esquemática el modelo de análisis medio construido en función de la *psique*.

Partimos del hombre en tanto ser biológico y biológicamente determinado. Esto establece en el hombre la condición de posibilidad de lo social en tanto *institución psíquica*: producto de la existencia de la *psique* como algo propio del sistema nervioso humano.

Creemos que la pregunta clave entonces pasa por lo que establece Castoriadis como el núcleo de su trabajo: *‘de lo que se trata es de elucidar, tanto como se pueda, el hecho de que la psique esté socializada (si bien nunca del todo)’*<sup>1</sup>. Ya que creemos con él que *‘el individuo es social, es fragmento del mundo instituido cada vez’*<sup>2</sup>.

Vale la aclaración en este último punto, que la fragmentariedad aludida, no hace de nuestra concepción una visión de tipo atomista; por el contrario, creemos que da cuenta a un tiempo del carácter colectivo y particular. En primer término, el hombre es fragmento en un sentido no fragmentario: lleva consigo la totalidad de los SIS (Sistemas Institucionales Sociales), sería un fragmento-totalidad. En segundo término, lleva consigo la particularidad que inserta en dichos SIS, producto o resultado del carácter magmático de su *psique*: es un fragmento-singularidad en sentido disruptor o instaurador (al menos en potencia) de cambio, es un fragmento-historizante, evolutivo (no en sentido positivista).

Nuestra pregunta o problema entonces estaría girando en forma paralela a la pregunta o núcleo central de Castoriadis. Cómo dar cuenta de la evolución histórica de las estructuras sociales, sin caer en determinismos, o sea dejando el lugar central a la autopóiesis; sin olvidar la necesaria vinculación de dichas estructuras a nivel material con el hombre; y a su vez,

---

<sup>1</sup> Castoriadis, Cornelius, *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*, Eudeba, 1998, Pág. 43

<sup>2</sup> *Ibidem*

intentar darle a dicha explicación carácter político-ontológico: que esta problemática comprenda al propio ser de lo político.

A partir de estos de estos lineamientos construimos un modelo teórico basado principalmente en tres autores: Freud, Castoriadis y Hannah Arendt. A ellos se suma Judith Butler, como mediadora de los trabajos del padre del psicoanálisis, a partir de lo que ella llama ‘dilema de la potencia’ y que daría nombre al hecho de que ‘*la potencia del sujeto parece ser efecto de su subordinación*’<sup>3</sup>.

Es importante resaltar la centralidad de la categoría de *natalidad* como concepto político. Arendt establece a la pluralidad como la condición *sine qua non* y *per quam* de la política. La pluralidad depende en el esquema arendtiano directamente de la *natalidad* en tanto es ella la que instaura la posibilidad de un nuevo comienzo al traer la posibilidad de lo novedoso.

Para Castoriadis la pregunta sobre la socialización, nunca completa de la psique, tiene que ver con las características propias de la misma<sup>4</sup>. Dice que ‘*no hay percepción si no hubiera también flujo representativo. Desde este punto de vista, lo imaginario –como imaginario social y como imaginación de la psique- es condición lógica y ontológica de lo ‘real’*’<sup>5</sup>. Y es para él, precisamente esta necesidad de la psique la que hace por sí misma la posibilidad del cambio, la que la vuelve *magma*. Porque el que no haya cosas ni mundo si no hay psique, implica que ‘*en la medida en que el sujeto no es reducible a su institución histórico-social, es que es siempre otra cosa y más que su definición social de individuo, sin lo cual sólo sería mero robot o zombi*’<sup>6</sup>.

Así, a lo que se llega es a que ‘*la perspectiva psicogenética o ideogenética y la sociogenética o koinogenética, son mutuamente irreductibles, pero a la vez inseparables*’<sup>7</sup>. De allí que el trabajo de Castoriadis habilite la inserción del trabajo de Butler, pero no a la inversa. La propuesta de Castoriadis es una propuesta a nivel macro, que nos permite la utilización de otros métodos de análisis de nivel micro, o para circunstancias particulares, ya que es una propuesta abierta.

Esta postura es en sí misma filosófica, desde el momento en que pone en cuestión a la misma filosofía, ampliando así su cuerpo de acción. En palabras de Castoriadis, ‘*decir que la*

---

<sup>3</sup>Idem, Pág. 22

<sup>4</sup>Castoriadis, *Hecho y por hacer*, op.cit., pág. 43

<sup>5</sup>Castoriadis, *La institución...*, op.cit., pág. 523

<sup>6</sup>Idem, Pág. 522

<sup>7</sup>Idem, Pág. 525

*filosofía...es institución histórico-social, no la anula como filosofía*<sup>8</sup>; únicamente obtura a la filosofía para la ontología tradicional. Al mismo tiempo, hace de la coexistencia de los mundos común y privado, la fundamentación de la emergencia de problemas: *‘precisamente, pues, porque hay mundo común y mundos privados es por lo que hay mundo y problema relativo al mundo’*<sup>9</sup>.

El mundo social se torna contradictorio desde la instancia psíquica, que bajo su lógica propia, y en función de su capacidad de *quid pro quo*, puede instaurarse fuera del tiempo y del espacio. La capacidad de pensarnos, es en sí misma la que inhabilita la posibilidad de llegar a una *tabula rasa* de duda generalizada o fundación primaria, ya que en el propio intento de ser radical se confirman nuestras condiciones de racionalidad<sup>10</sup>.

El modelo de instauración de lo histórico-social presentado por Castoriadis, sigue los planteos de Freud, y en ese sentido, tienen puntos en común con Judith Butler. En ambos casos, la psique termina remitiéndose a las instituciones sociales, y socializándose, por no tener otra alternativa de supervivencia. La psique es inadaptación pura, pero sólo puede existir cediendo a la instancia social que se le presenta como el único ‘mundo externo’; el que le otorga existencia y sentido: significación social.

El ser humano, depende de la sociedad para ser, ya que ésta le otorga el sentido externo, tras hacer renunciar a la psique (aunque nunca del todo) a su sentido propio. Pero la sociedad depende para ser del individuo, ya que este es un fragmento de ella, es el *lugar* donde ella logra realizarse, materializarse. Más aun, el hombre y su psique, son el transporte y la vía misma de reproducción de la sociedad, en tanto institución imaginaria histórica. Por eso se hacen imposibles las ficciones sobre el origen; se requiere para la socialización, la existencia de *‘al menos un individuo ya socializado, quien deviene objeto de investidura y vía de acceso al mundo social cada vez instituido’*<sup>11</sup>.

Era importante establecer estas cuestiones, para lograr articular los planteos de Castoriadis respecto de principalmente dos cuestiones. Por un lado, la posibilidad de cambio, ya instaurada en el planteo del griego en ese *más* de la psique recientemente explicado, según el cual *‘la psicología...es condición lógico-trascendental de toda ontología, de toda reflexión*

---

<sup>8</sup>Idem, Pág. 526

<sup>9</sup>Ibidem

<sup>10</sup>Idem, Pág. 527

<sup>11</sup>Castoriadis, *Hecho...*, op.cit., Pág. 45

*sobre las cosas y el mundo, sobre los entes y el ser. Un mundo y cosas (y una lógica) únicamente son posibles en tanto hay psique y locura de la psique*<sup>12</sup>.

Por otro lado, tenemos la instauración en el proceso de socialización de un número de relaciones de poder. Convirtiendo a éstas, en una instancia interna del sujeto devenido de ese proceso, y que siguiendo a Freud, Butler plantea como un círculo vicioso. Sólo se puede devenir sujeto, en tanto subordinado a un poder, y todo proceso de realización de la potencialidad del sujeto, sólo logra reforzar la subordinación o la sujeción a ese poder instaurador o subjetivante.

La relación entre ambos puntos es clara. Mientras en un caso se intenta explicar la tendencia inherente al cambio; en el otro se busca una explicación a un retraso en el mismo, por un lado, y la imposibilidad (o casi imposibilidad) de cambio, por otro.

Explicemos esto último. Si siguiendo la línea Freud-Butler, podemos asumir que en la subjetivación se instaura una relación de poder que se ve potenciada y reforzada en el despliegue de la potencialidad del sujeto, torna extremadamente compleja la posibilidad de cambio una vez instaurada una subjetividad particular, con sus propias relaciones de poder implícitas. A sí mismo, el hecho del retraso, queda establecido porque las relaciones de poder internalizadas tienden a velar la posibilidad de cambio, naturalizando la realidad (institución imaginaria) existente.

De este modo, el cambio es llevado al momento de subjetivación mismo, y a la posibilidad social de la pluralidad. Aquí, es donde se insertan en nuestro modelo teórico los planteos de Hannah Arendt. La posibilidad de cambio está dada principalmente por la *natalidad* como hecho disruptor. El nacimiento de un nuevo ser humano, trae consigo la posibilidad del cambio, ya que todos somos igualmente humanos, todos somos iguales en nuestra singularidad, *'nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá'*<sup>13</sup>. Por eso la pluralidad es la condición<sup>14</sup> de toda vida política. Porque lo humano es algo que escapa, impredecible, la posibilidad de hacer algo nuevo. Y cada nacimiento trae consigo esta posibilidad de novedad, de la irrupción en lo dado para modificarlo. Porque al ser el hombre un ser condicionado, es que lleva consigo ciertos límites impuestos por la coyuntura histórico-social en la que nace. Si en su devenir sujeto, se ve condicionada la pluralidad, esta condición

---

<sup>12</sup>Castoriadis, *La institución...*, op.cit., Pág. 522

<sup>13</sup> Arendt, Hannah, *La condición humana*, op.cit., Pág. 22

<sup>14</sup> Arendt habla de que es no sólo la *conditio sine qua non*, sino a la vez la *conditio per quam*. Op. Cit., Pág. 22

irá en detrimento de todo cambio, porque siguiendo a Castoriadis, la posibilidad del cambio depende en parte de poder instaurar al cambio como posible. La posibilidad de acción depende en cierta medida de comprender a la acción como posible. Sino como dice Arendt, esas acciones son sólo reacción (reacciones), una respuesta que no es libre. En este sentido, es que Arendt inserta la noción de perdón, como la posibilidad de los hombres de seguir siendo agentes libres; porque según ella '*solo por la constante determinación del cambiar de opinión y comenzar otra vez se les confía un poder tan grande como es el de iniciar algo nuevo*'<sup>15</sup>.

Según esto último, Arendt estaría viendo la posibilidad del cambio posterior a la subjetivación, pero siempre estaría como condición la posibilidad de acción que es habilitada por la pluralidad. Y esta última, como hemos visto, se ve en gran medida limitada por las relaciones de poder implícitas en la subjetivación.

Este es el momento para sumar a nuestro análisis la existencia de otro conjunto de factores que retardan la posibilidad de cambio. Éstos son expresados por Pierre Bourdieu en sus nociones de *campo* y *habitus*<sup>16</sup>.

Creemos que los trabajos de Bourdieu deben adaptarse a lo expuesto anteriormente, lo que implica la reformulación total de los fundamentos del francés, desde el momento en que comprendemos que éstos se alejan de los planteos basados en los mecanismos psíquicos del poder. A nuestro entender, los modelos de Bourdieu, pueden ser utilizados para trabajar sobre grupos determinados, en casos particulares, dentro de una lógica para esos grupos del tipo de socialización secundaria, en términos del constructivismo de Berger y Luckmann<sup>17</sup>.

Con esto queremos decir que creemos que los planteos de Bourdieu pueden adaptarse de modo tal, que pueden funcionar hacia adentro de los planteos generales de nuestra propuesta analítica y ser utilizados para el análisis de cuestiones determinadas. Siempre teniendo en cuenta que las explicaciones otorgadas por ese modelo particular, tienen menor alcance que las factibles de ser alcanzadas por el modelo general; pero esto último, no quita mérito o efectividad a las mismas.

---

<sup>15</sup>Arendt, op.cit., Pág. 260

<sup>16</sup>En nuestro trabajo final de grado hemos trabajado dichos conceptos siguiendo principalmente los planteos expuestos por el francés y su colega norteamericano. Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc, *Una introducción a la sociología reflexiva*, Siglo XXI, Bs.As., 2008

Remitimos a dicho trabajo, priorizando la continuidad del desarrollo lógico que venimos llevando a cabo, por sobre el desarrollo de esta temática particular.

<sup>17</sup>Berger, Peter L., y Luckmann, Thomas, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Bs.As., 2008

En este sentido, creemos que es de importancia lograr una articulación de las teorías existentes que nos permita sacar provecho de ellas, en tanto el trabajo con las mismas no nos lleve a conclusiones contradictorias con nuestros planteos generales. De este modo, entendemos que una de las potencialidades de este modelo, es el intento de no obturar las posibilidades explicativas de otros modelos; sino antes bien, intentar hacerlas funcionar, en la medida de lo posible, dentro de nuestros marcos de análisis. Esto implica sí, una modificación de los fundamentos en muchos casos, pero eso último, no hace necesariamente de la aplicación o de su funcionamiento un caso perdido.

El respeto al trabajo intelectual de colegas investigadores pasa en parte por estos intentos de utilización y apropiación de algunos de sus conceptos, intentando modificarlos lo menos posible, y haciéndolos operativos dentro de nuestros propios modelos y planteos. Los estudios humanos, así como la propia historia del hombre y la sociedad, no han de destruir lo heredado en su totalidad, algo por demás imposible, como intentar buscar las líneas de discontinuidad, de confrontación y de crítica; aquellas líneas de continuidad, que permiten enriquecer la discusión y hacer de la evolución del pensamiento verdaderamente dialéctico.

Volviendo sobre los trabajos de Bourdieu, en particular nuestro interés en este trabajo, se centra en el problema de la *reflexividad* de determinados grupos.

En el libro citado, los autores dicen lo siguiente respecto de dicha categoría o término analítico; digamos que ésta '*más bien se realiza cometiendo la posición del observador al mismo análisis crítico al que se somete el objeto construido que se tiene entre las manos*'<sup>18</sup>. Y Wacquant dice que '*el 'retorno' por el que propugna se extiende más allá del asunto de la experiencia para abarcar la estructura organizacional y cognitiva de la disciplina*'<sup>19</sup>.

A nuestro entender, sería de gran interés ampliar la búsqueda reflexiva a las manifestaciones que abandonando el campo intelectual se han convertido, en una época donde la ciencia se erige como parámetro de verdad absoluto, en modos objetivados a nivel social. Porque en una sociedad como la actual, que se piensa permanentemente en busca de respuestas, y algunas respuestas se presentan como verdades absolutamente objetivas, esas categorías naturalizadas y reificadas, escapan del campo intelectual (para decirlo en términos de Bourdieu) y se convierten ellas mismas en parámetros sociales.

---

<sup>18</sup>Bourdieu y Wacquant, *Una introducción...*, op.cit., Pág. 52

<sup>19</sup>Idem, Pág. 70

De este modo, el problema trasciende los marcos teóricos, ya que no sólo es el teórico (el sociólogo en este caso) el que reifica o naturaliza un concepto o una categoría, y sesga su análisis; sino, que estos conceptos y categorías, modos de comprender al hombre, que lo presentan como naturalmente de un modo determinado, pasan al mundo social como un todo, y éste los reproduce. Así, una ficción teórica incluso habiendo sido creada como tal, a fin de poder realizar un análisis determinado, puede llegar a encarnarse en la sociedad y convertirse en su versión social real objetivada.

En nuestro caso particular, el problema de la *reflexividad* cobra sentido hacia adentro del trabajo final de grado, en tanto vincula los agentes del Sistema Financiero comprendidos como grupo, hacia adentro de sí mismo, y en su relación con el *Homo Oeconomicus*; o sea, con la racionalidad propia de la modernidad capitalista.

De este modo, el poder performativo que tienen los agentes representantes de los principales actores del Sistema Financiero (fondos de inversión y de pensiones), su formación profesional, bajo la lógica del *mainstream* económico vigente; y su ponderación de la realidad desde el conjunto de teorías vigentes, principalmente la versión monetarista del marginalismo, con fundamentación estructural-funcionalista y behaviorista; llevando a que sus decisiones sean tomadas en función y desde *esa* realidad, en la que es el *Homo Oeconomicus*, el hombre económico-racional-individualista-maximizante, el parámetro de comparación.

Es esta última versión de la función antropológica la instauradora de un modelo de razón particular, siguiendo la propuesta de Supiot, pero entendiendo que nunca se da una única racionalidad sola; sino que más bien, se da un conjunto de las mismas, de entre las cuales alguna adquiere un carácter hegemónico. Veamos esto con mayor detenimiento por un momento.

Ya hemos visto que Supiot plantea a la función antropológica del derecho, como la instauradora de la racionalidad particular de la modernidad. Su planteo global, puede ser entendido como una crítica a la búsqueda o tendencia actual de quitar peso al derecho, la legislación, la regulación y al Estado en general, como garante de aquellas. Entre el conjunto de fenómenos que él entiende minan esta situación del derecho como garante del hombre

como sujeto<sup>20</sup>, se encuentra en un número de procesos producidos por el avance del modelo económico vigente.

Respecto de esto último estamos a la vez de acuerdo y en desacuerdo. Es cierto, que el *‘convertir en Homo Juridicus a cada uno de nosotros es la manera occidental de vincular las dimensiones biológicas y simbólicas que constituyen al ser humano’*<sup>21</sup>. Pero también es cierto, que no es la única manera de hacerlo; o mejor dicho, es la única manera que genera un *cierto tipo* de vínculo. Porque la aceptación del derecho como tal, es ella misma una dimensión simbólica particular<sup>22</sup>.

La conclusión más importante para nosotros en este punto, y que de algún modo es asumida como supuesto de este trabajo, es la siguiente: *así como existe una función antropológica del derecho, existe a un tiempo, una función antropológica de la economía, la cual hace reconocer el sitio de la economía dentro de la construcción de las identidades individuales y colectivas.*

De hecho, la conclusión es más general: *existen múltiples funciones antropológicas entre las cuales, en conjunto, generan una construcción global de identidades individuales y colectivas.* Cada una de las cuales, tiene una participación diferencial en esa construcción global de identidades, cada una es una institución. Éstas son diferentes, no solamente entre sí, sino consigo mismas: son históricas. Y en tanto tales, en tanto se modifican, también se modifica su participación diferencial. Pudiendo por momentos alguna de ellas, por circunstancias históricas (en sentido amplio) particulares, adquirir cierta hegemonía sobre el resto<sup>23</sup>.

De este modo, todas pueden orientarse tras una de ellas, como sucedió con el derecho durante la modernidad. Así como por momentos, puede que exista tensión entre ellas. De hecho, puede que la tensión haya estado siempre latente, pero haber permanecido oculta mientras

---

<sup>20</sup> O mejor dicho *‘el recurso técnico cuya función es inscribir a todo ser humano a la vez dentro de la vida biológica y dentro de la vida de la representación, permitiéndole acceder a la razón’*, Supiot, *Homo Juridicus*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005, Pág. 208

<sup>21</sup> Idem, Pág. 12

<sup>22</sup> Algo que Supiot no dice, pero si se presenta como una conclusión alcanzable desde sus propios planteos, sobre todo a partir de su modo de concebir otros modelos jurídicos como ser el hebreo o islámico.

<sup>23</sup> En este punto, pensamos a la hegemonía en un sentido similar al que da Laclau a este término en su trabajo *La razón populista*. Hacer una articulación del planteo de Laclau de tipo *mot-a-motno* nos parece redituable. A lo que apuntamos, es a esa característica de convivencia que parecerían mantener en el caso de Laclau las demandas sociales, y en el nuestro las funciones antropológicas. Recordemos que la operación hegemónica en su trabajo, funciona como denominador común que encarna a la totalidad; es parte de la serie, pero la hegemoniza, tras adquirir centralidad: es una particularidad que asume el rol de una universalidad imposible.

podrían funcionar con cierto grado de covalencia. Pero es inevitable que en algún momento resurjan las tensiones. Porque cada función sufre mutaciones propias. Pero aun más importante, aun en el caso de que no sean ellas las que muten (supuesto puramente ficcional), dado que la hegemonía es por sí misma una investidura parcial, puramente mítica, es una plenitud que siempre nos evade, siguiendo nuevamente a Laclau.

Entonces, lo que estamos presenciando, es el proceso de transformación de la función hegemónica misma. No negamos con esto que como dice el francés, exista una base jurídica de la economía; sino que creemos que puede darse otra forma de organización. El creer que las tensiones que observamos llevan a un punto de irresolución es hacer un análisis ahistórico, es omitir la característica más importante del hombre, y con él de lo social.

Volviendo al punto anterior, en el fondo de ese hombre económico racional, se encuentra la institución social imaginaria capitalista, es esta institución la que adquiere función antropológica; crea un *Homo Oeconomicus*, con su propio sistema de racionalidad. Crea un sistema de racionalidad que se erige como alternativa válida a la racionalidad jurídica de la modernidad (*Homo Juridicus*). Es el proceso mismo del cambio el espacio donde tiene lugar la tensión entre estos sistemas de racionalidad. La exploración de las particularidades precisas de este sistema de racionalidad contemporáneo exceden los límites del actual trabajo.

## II

En trabajos anteriores hemos dedicado espacio a establecer algunas de las falencias que hemos ido encontrando en las sucesivas revisiones de nuestro esquema analítico, ya sean revisiones de lo propiamente escrito, o de lo pensado y argumentado.

De allí ha surgido quizás uno de los puntos centrales como conclusión desprendida de nuestro trabajo anterior, y configuradora de nuestro trabajo a venir, que hemos englobado tomando la idea de Jean-Claude Milner de *transmisiones efectivas*<sup>24</sup>.

Milner plantea el problema de la ‘grieta infranqueable’, y la pregunta que gira en torno a la continuidad entre épocas remotas.

Si como dice Castoriadis no pueden plantearse las ficciones sobre el origen, cómo es posible pensar la transferencia de los *SIS* si no es *a través* del hombre.

---

<sup>24</sup> Jean-Claude Milner, El periplo estructural. Figuras y paradigmas, Amorrortu, Bs.As., 2002, Pág. 60

Por eso último es que en nuestro esquema hemos dado tal preponderancia al carácter biológicamente determinado del sistema psíquico y su potencialidad de configuración de la realidad. Recordando a Castoriadis<sup>25</sup> es el *flujo representativo* lo que habilita la *percepción*, y de allí que lo *imaginario* sea la *condición lógico y ontológica de lo real*.

El planteo hecho por Castoriadis respecto de la incapacidad o imposibilidad de llegar a una *tabula rasa* de duda generalizada debe tenerse como punto de confrontación con lo establecido por Agamben en el ensayo *Infancia e historia*, donde busca fundamentar genealógicamente las apreciaciones que desarrolla en uno de sus ensayos de estética<sup>26</sup>, en el que plantea la ruptura que se produce en el arte respecto de la tradición.

En *El ángel melancólico*, y pasaremos muy escuetamente por encima del desarrollo del italiano, Agamben plantea que la obra de arte pierde su lugar como vía de transmisión de la tradición, a través de su capacidad de unión del pasado y el presente, dando a su vez sentido al futuro. Así la melancolía adquiere el valor de ‘la conciencia de haber hecho del extrañamiento su propio mundo, y la nostalgia de una realidad que él [el ángel] no puede poseer más que convirtiéndola en irreal’<sup>27</sup>.

Este fenómeno descrito por Agamben en el breve ensayo estético de adscripción benjaminiana, no puede dejar de ser leído en correlación y diálogo, es más debe ser comprendido como dentro del mismo programa analítico que *Infancia e historia*. En este último el italiano deja entrever lo que él comprende es la causa (el *huevo de la serpiente*) de esta fractura vivida en el arte sobre todo a partir del siglo XIX.

Agamben se remonta a la Edad Clásica para diferenciar el modo de concebir el *alma*, y establece a partir de estos modos diversos de concebir el *alma*, y con ella lograr vislumbrar las diferencias entre los modos de concebir los problemas en torno al conocimiento en el mundo clásico, para luego diferenciarlos del modo *moderno*. La diferencia que establece es que ‘para la Antigüedad el problema central del conocimiento no es la relación entre un sujeto y un objeto, sino la relación entre lo uno y lo múltiple’<sup>28</sup>. Su idea es mostrar que ‘la expropiación de la experiencia estaba implícita en el proyecto fundamental de la ciencia moderna’<sup>29</sup>. Sin adentrarnos mucho más en estos temas que hacen más bien a esto que hemos

---

<sup>25</sup> *La institución...*, *op.cit.*, Pág. 523

<sup>26</sup> Giorgio Agamben, *El ángel melancólico*, en *hombre sin contenido*, Ediciones Áltera, 2005

<sup>27</sup> Agamben (2005), *op. cit.* Pag. 177

<sup>28</sup> Agamben, Giorgio, *Infancia e historia*, en *Infancia e historia*, Adriana Hidalgo, Bs.As., 2007, Pág. 16

<sup>29</sup> Agamben, Giorgio, *Infancia e historia*, en *Infancia e historia*, Adriana Hidalgo, Bs.As., 2007, Pág. 13

llamado genealogía de su propio ensayo de estética, donde el establece que *la imaginación (mundus imaginabilis)* era el *médium* del conocimiento al ser la vía de conexión entre los *mundus sensibilis* y *mundus intelligibilis*, pasaremos a explicar sus planteos de mayor relevancia para nuestro trabajo actual.

Agamben comienza estableciendo la disposición de Kant respecto del problema de la experiencia, en quien ve la no aceptación de un único yo psíquico y más bien una distinción entre un *yo pienso* = sujeto trascendental, y un *yo empírico* = conciencia psicológica.

Adentrarme más en estas temáticas kantianas sería deshonesto de mi parte, ya que aun no he podido explorar la obra del filósofo, pero si intentaré seguir y vincular el desarrollo agambeano. Por otro lado, la producción ensayística del italiano se caracteriza por carecer de referencias explícitas de la procedencia de muchas de sus citas, lo cual dificulta el rastreo de las mismas en las obras de los autores citados.

Agamben plantea que ‘para Kant el sujeto trascendental, en tanto que no puede *conocer* un objeto (para ello necesita la intuición suministrada por la experiencia sensible, siendo en sí mismo incapaz de intuición), son solamente *pensarlo*, por ende tampoco puede conocerse a sí mismo como una realidad sustancial, que pudiera ser objeto de una psicología racional’<sup>30</sup>.

Su conclusión es que en la *Crítica de la razón pura* se encuentra el último lugar donde el problema de la experiencia resulta accesible en su forma pura en la metafísica occidental: sin que se oculten sus contradicciones.

De allí que establezca que el *pecado* del pensamiento post-kantiano sea la ‘reunificación’ del sujeto trascendental y de la conciencia empírica. De este problema da cuenta a través de una serie de poéticas del siglo XIX y XX (Boudelaire, Rimbaud, Proust, Rilke, Joyce) para mostrar que ‘un planteamiento riguroso del problema de la experiencia debe entonces toparse fatalmente con el problema del lenguaje’<sup>31</sup>.

En este punto Agamben inserta en el argumento la crítica expuesta por Hamann a Kant: ‘según la cual la razón pura ‘elevada a sujeto trascendental’ y afirmada independientemente del lenguaje es un sinsentido, porque ‘no solamente la facultad íntegra del pensamiento reside

---

<sup>30</sup> Agamben, Giorgio, *Infancia e historia*, en *Infancia e historia*, Adriana Hidalgo, Bs.As., 2007, Pág. 38 cursivas en el original

<sup>31</sup> Agamben, *Infancia...*, *op. Cit.*, Pág. 59

en el lenguaje, sino que el lenguaje es además el punto central del malentendido de la razón consigo misma''<sup>32</sup>. Y continúa

le objetaba a Kant que la immanencia del lenguaje en cualquier acto de pensamiento, en tanto que a priori, hubiera requerido una 'Metacrítica del purismo de la razón pura', es decir, una depuración del lenguaje, que resulta sin embargo impropio en los términos de la *Critica*, puesto que su problema supremo sólo podía formularse como una identidad entre razón y lengua: 'la razón es lengua: *logos*. Éste es el hueso medular que muerdo y morderé hasta morir'<sup>33</sup>

Según Agamben el problema del planteo kantiano residiría en que el problema estaba analizado desde la perspectiva matemática, lo que le impedía ver con claridad la *situación original de la subjetividad trascendental en el lenguaje*, de allí que no pudiera trazar con claridad los límites entre lo trascendental y lo lingüístico.

En la confusión entre lo trascendental y lo lingüístico es que se inserta la crítica de Hamann para mostrar el *primado genealógico* del lenguaje sobre la razón pura<sup>34</sup>.

Así, Agamben comprende que en el abandono del modelo de evidencia matemática trascendental, se encuentra el primer paso en la búsqueda de las *condiciones preliminares e inderogables* de toda teoría del conocimiento: *sus relaciones con el lenguaje*.

Su conclusión: *veremos entonces que es en el lenguaje donde el sujeto tiene su origen y su lugar propio, y que sólo en el lenguaje y a través del lenguaje es posible configurar la apercepción trascendental como un 'yo pienso'*<sup>35</sup>.

Recurriendo al gran lingüista francés, Benveniste, Agamben afirma que si el hombre se constituye como sujeto *en y a través del lenguaje*,

la subjetividad no es más que la capacidad del locutor de situarse como un *ego*, que de ninguna manera puede definirse mediante un sentimiento mudo de ser uno mismo que cada cual tendría, ni mediante la remisión a alguna experiencia

---

<sup>32</sup> *Ibidem*

<sup>33</sup> *Ibidem*

<sup>34</sup> *Idem*, Pág. 59

<sup>35</sup> *Idem*, Pág. 61 *Cursiva nuestra*

psíquica del ego, sino solamente por la trascendencia del yo lingüístico con respecto a toda experiencia posible<sup>36</sup>

Y unas páginas después,

*El sujeto trascendental no es más que el 'locutor' y el pensamiento moderno se ha construido sobre esa aceptación no declarada del sujeto del lenguaje como fundamento de la experiencia y del conocimiento*<sup>37</sup>

De allí extrae la conclusión de que para afirmar rigurosamente la distinción kantiana de la esfera trascendental, se debe insertar en el modelo una *metacrítica* que pueda trazar los límites que la separan de la esfera del lenguaje, y que permitan situar lo trascendental más allá del 'yo pienso, es decir, más allá del sujeto'<sup>38</sup> en tanto texto. Si no lo trascendental no sería tal más que en su identidad con lo lingüístico.

Y aquí, después de un gran rodeo, llegamos al nudo de la cuestión: 'la constitución del sujeto en el lenguaje y a través del lenguaje es precisamente la expropiación de esa experiencia 'muda' [referencia a Husserl], es desde siempre 'habla''<sup>39</sup>. Así, no podría haber una experiencia originaria por fuera o anterior al lenguaje, una experiencia 'muda' en la cual el término refiera a una *in-fancia* que marcara el límite con el lenguaje.

Agamben establece así la pregunta en torno a la existencia o no de una *in-fancia*, a la posibilidad de una *in-fancia* como hecho humano de no-subjetividad. Su respuesta es básicamente que no, que un no-sujeto sólo tiene sentido en función de un sujeto al cual oponerse, que aquella parte sumergida de la psique freudiana no puede existir más allá del lenguaje, es en sí mismo lenguaje (apelando a Lacan). Así elimina la idea de una infancia pre-subjetiva como *sustancia psíquica*. El lenguaje y la infancia se remiten mutuamente co-direccionalmente y co-condicionalmente.

Esto hace que la pregunta de la experiencia se traslade hacia una pregunta por el origen del lenguaje, que obliga a pensar en un hombre pre-lingüístico. Un hombre previo a la institución del lenguaje. Aquí Agamben dice que esta búsqueda seminal de un *origen* debe ser abandonada en tanto es propia del modelo científico natural, que intenta lograr encontrar una

---

<sup>36</sup> Ibidem

<sup>37</sup> Idem, Pág. 63

<sup>38</sup> Idem, Pág. 64

<sup>39</sup> Idem, Pág. 64

causa inicial separada del tiempo en un *antes-de-sí* y un *después-de-sí*<sup>40</sup>. No se puede historizar lo *hitorizante*.

Después de este desarrollo Agamben llega al verdadero centro nodal de su planteo. Nos dice que hay un punto de coincidencia entre diacronía y sincronía, que a su entender lo representa la ‘lengua nunca hablada’, aquella que sería propiamente la infancia. Esta *lingua nunca hablada* es la garantía de inteligibilidad de la historia, es la que otorga coherencia sincrónica al sistema. Es un punto no reducible a *hechos*, ya que es algo que permanece, un remanente que el llama *historia trascendental*: ‘que de alguna manera constituye el límite y la estructura a priori de todo conocimiento histórico’<sup>41</sup>.

Allí se inserta la experiencia: ‘*como infancia del hombre, la experiencia es la mera diferencia entre lo humano y lo lingüístico. Que el hombre no sea desde siempre hablante, que haya sido y sea todavía in-fante, eso es la experiencia*’<sup>42</sup>. Y es la existencia de esta infancia, donde la experiencia se presenta como límite trascendental del lenguaje, la que ‘excluye que el lenguaje pueda presentarse a sí mismo como totalidad y verdad’<sup>43</sup>. Esto hace que el lenguaje no sea un juego, y se pueda vislumbrar en la instancia de la infancia el *archilímite* donde se manifieste e lenguaje como el *lugar de la verdad*. ‘El lenguaje constituye la verdad como destino de la experiencia’<sup>44</sup>.

El fundamento de lo histórico es según Agamben, entonces, la discontinuidad entre lengua y discurso, entre lo semiótico y lo semántico. Porque ‘la lengua es en sí ahistórica, es naturaleza, considerada de modo absoluto’. La infancia, esa experiencia trascendental de la diferencia entre lengua y habla, que abre la posibilidad de la historia, es en sí misma el origen, el camino y el punto de llegada que moviliza: la historia no es progresión sino discontinuidad entre los momentos de experiencia, de vínculo experiencial con la *infancia*.

### III

En las páginas anteriores hemos intentado dar un nuevo giro a nuestros planteos teóricos que nos llevan a seguir pensando y repensando algunas cuestiones respecto del esquema general teórico.

---

<sup>40</sup> Idem, Pág. 67

<sup>41</sup> Idem, Pág. 69

<sup>42</sup> Idem, Pág. 70 Cursivas en el original

<sup>43</sup> Ibidem

<sup>44</sup> Idem, Pág. 71

La nueva inclusión del pensamiento agambeano, y con él la aproximación a nuevas instancias filosóficas y teóricas que se abren, nos lleva a poner en tensión algunos puntos de nuestro esquema original, y nos invitan a seguir intentando desarrollar un modelo abarcativo.

Las consecuencias a nivel metodológico y epistemológico de esta inclusión creemos que refuerzan aun más la indisociabilidad entre estas dos instancias. Aun más, vuelven aun más estrecha su identificación, y tienden a con mayor fuerza a llevar a una instancia de coincidencia de éstas con lo gnoseológico.

El hecho de que la *verdad* no sólo se presente en términos psíquicos, sino su identificación indisociable con lo lingüístico, hacen que el camino metodológico no pueda escindirse de lo gnoseológico en tanto que el modo de aprehensión de lo aprehensible y lo aprehensible en tanto tal no son más que fenómenos de idéntica procedencia.

La vía resolutive encontrada por Agamben no invita a pensar a un tiempo la politicidad, en tanto la única vía de acceso a esa *experiencia-infancia* se identifica con la discontinuidad propia de lo histórico en tanto historizante.

Si el camino para preguntarse por y sobre lo cognoscible pone en el centro del debate la propia subjetivación y naturaleza humana, donde el medio mismo (el lenguaje) se torna natural, la vía de diferenciación es comprendida en su totalidad en lo historizante, lo semiótico es el medio de acceder, pero a un tiempo el objetivo y el medio de acceso. En esa espiral el método (*méthodos* = camino) se consustancia con las preguntas que sobrepasan lo propiamente metodológico.

Así creemos que este trabajo es un nuevo punto de partida que nos lleva desde las tensiones a seguir pensando las posibilidades de la metodología en tanto consustanciada con la gnoseología. En donde el lenguaje se ve problematizado en conjunto con la subjetivación misma del hombre.

Así la politicidad que vemos en el concepto de *natalidad* arendtiano, como posibilidad de irrupción de la novedad, como categoría historizante vuelve a aparecer como un punto a tener en cuenta para futuros trabajos. Lo propio del hombre en tanto ente histórico, en contraposición a ente natural, dado por el discurso y esa serie de discontinuidades no puede escindirse de la politicidad implícita en el modo de historizar y ser historizante en la serie de novedades posibles que el nacimiento presenta en la singularidad de cada uno de los posibles vínculos discontinuos con la *infancia*.

## Bibliografía

- Agamben, Giorgio, *Infancia e historia*, Adriana Hidalgo, Bs.As., 2007
- Agamben, Giorgio, *El ángel melancólico*, en *El hombre sin contenido*, Ediciones Áltera, 2005
- Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Bs.As., 2004
- Berger, Peter L., y Luckmann, Thomas, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Bs.As., 2008
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc, *Una introducción a la sociología reflexiva*, Siglo XXI, Bs.As., 2008
- Butler, Judith, *Mecanismo psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Cátedra, 2001
- Castoriadis, Cornelius, *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*, Eudeba, 1998
- Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets, 2007
- Freud, Sigmund, *Obras Completas*, Tomo XXI, Amorrortu, 2006
- Laclau, *La razón populista*, FCE, 2005
- Milner, Jean-Claude, *El periplo estructural. Figuras y paradigmas*, Amorrortu, Bs.As., 2003
- Supiot, Alain, *Homo Juridicus. Ensayo sobre la función antropológica del derecho*, Siglo XXI, 2005