



IIRS
ROMA-BUENOS AIRES

AdVersuS

Revista de Semiótica

ISSN: 1669-7588

Año VI, N° 14-15, abril-agosto 2009

LA DISGREGACIÓN DE LA MODERNIDAD TESTIMONIOS ARTÍSTICOS Y EPISTEMOLÓGICOS



MANCUSO, Marco L. *La modernidad derretida*, 2009

PROPUESTA EDITORIAL

[Ad honorem]

DIRECTOR ACADÉMICO Y GENERAL**Hugo R. Mancuso****CONSEJO CIENTÍFICO****Renato Barilli**

Università di Bologna

José Emilio Burucúa

Universidad de Buenos Aires

Dario CornoAssociazione Italiana di Semiotica -
Torino**Maurizio Dardano**

Università di Roma I "La Sapienza"

Tullio De Mauro

Università di Roma I "La Sapienza"

Umberto Eco

Università di Bologna

Massimo Gilardi

Istituto Gramsci - Roma

Emilio Garroni (†)

Università di Roma I "La Sapienza"

Julio GodioInstituto del Mundo del Trabajo -
Buenos Aires**Luigi Lombardi Satriani**

Università di Roma I "La Sapienza"

Jury Lotman (†)

Universidad de Tartu

Irénne Marcille

Academia de Ciencias - Moscú

Floyd MerrellPurdue University - West Lafayette -
Indiana**Walter Mignolo**

Duke University

Mario Petrucciiani

Università di Roma I "La Sapienza"

Luis Prieto (†)

Universite de Geneve

Thomas Sebeok(†)

Indiana University

Raffaele Simone

Università di Roma Tre

SECRETARIA DE REDACCIÓN

Alejandra Niño Amieva

GERENTE ADMINISTRATIVO EDITORIAL

Charles de Romrée de Vichenet

CORRESPONDIENTES

Alessandro Canofani (Roma)

Massimo Casali (Roma)

AdVersus es una publicación periódica, de distribución gratuita y sin fines de lucro (cuatrimestral en su versión *on line*; anual en su versión impresa) del *Centro di Ricerca Semiotica* (CRS) del *Istituto Italo-argentino di Ricerca Sociale* (IIRS) con el patrocinio del *Istituto Italiano di Ricerca Sociale* de Roma y del *Institut Européen de Recherche Sociale* de Bruselas en colaboración con sendos institutos universitarios o nacionales de investigación. Tiene por objeto difundir trabajos originales en español, italiano, francés y portugués así como traducciones de artículos escritos en inglés, ruso y alemán, dedicados a cuestiones teóricas de semiótica y lingüística general así como a aplicaciones referidas preferentemente a investigaciones en curso o recientemente finalizadas sobre temas de la realidad socio-cultural europea y americana y de sus interrelaciones mutuas. Entran también en este campo problemas teóricos, epistemológicos y metodológicos de las ciencias sociales así como la historización de las principales tradiciones culturoológicas, semióticas, lingüísticas y sociológicas del siglo XX.

Ejercerá la dirección de la publicación el Director del IIRS-CRS, asistido por el Consejo Científico, integrado por especialistas internacionales en la materia.

AdVersus incluirá dos secciones fijas y permanentes: **Artículos**, **Notas** y eventualmente **Reseñas**, **Dossier**, **Bibliografías** y **Noticias Científicas** (de actualización mensual).

La versión *on line* [www.adversus.org] republicará progresivamente una selección de los principales artículos ya publicados en las versiones cartáceas (de las ediciones italiana y argentina; desde el número 1 del año I en diciembre de 1990 así como otros de datación reciente. La Dirección no se responsabiliza por las opiniones vertidas por los colaboradores.

AdVersus Revista de Semiótica - ISSN 1669-75888

Indizada en: Latindex (Sistema regional de información en línea para revistas científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal. Catálogo) - Intute: Arts and Humanities (Servicio de acceso a recursos para investigación y educación, seleccionados y evaluados por una red de especialistas. University of Oxford, Manchester Metropolitan University and the University of the Arts London, UK) - Dialnet (Directorio de publicaciones científicas hispanoamericanas, Universidad de La Rioja, España)- Unversia (Red de cooperación y colaboración universitaria de habla hispana y portuguesa) - University of Saskatchewan Library (Canadá)

AdVersus is a non-profit publication, freely distributed (published every four months in its on line version), of the *Centro di Ricerca Semiotica* (CRS), the *Istituto italoargentino di Ricerca Sociale* (IIRS)- with the sponsorship of the *Istituto Italiano di Ricerca Sociale*, settled in Rome- and the *Institut Européen de Recherche Sociale*, established in Brussels, in collaboration with both university or national research institutes. It intends to spread original works in Spanish, Italian, French and Portuguese dedicated to theoretical questions of semiotics and of general linguistics (researches in course or recently finished concerning subjects of both European and American social and cultural realities).

® CRS-IIRS - Instituto de investigación y enseñanza de postgrado, sin interés de lucro, no incorporado a la enseñanza oficial - Matrícula n° 14.544 de la Superintendencia Nacional de la Enseñanza Privada - Departamento de Certificaciones y Registro Documental del Ministerio de Educación de Argentina.

© Registro de la Propiedad Intelectual: Expediente n° 180.052/11-04-90 de La Dirección Nacional del Derecho de Autor de Argentina - "All rights reserved" - Buenos Aires en el mes de abril de 2004.

Las colaboraciones serán solicitadas por el Director o presentadas por el Consejo Científico.

AdVersuS incluirá dos secciones fijas y permanentes:

- **Artículos:**
 - Artículo científico completo (*Full paper*)
 - Artículos de revisión y actualizaciones (*Reviews, Update*)
- **Notas:**
 - Comunicaciones cortas (*Short communication, Brief report*)
 - Informes de casuística (*Case report*)
 - Crítica y opinión
 - Entrevistas

Y eventualmente **Reseñas** bibliográficas y de revistas científicas, **Dossier** y **Novedades** o **Noticias Científicas** (cursos, congresos, eventos) de actualización mensual.

Se aceptarán colaboraciones las que deberán enviarse por correo electrónico a direccion@adversus.org y/o redaccion@adversus.org o por correo postal (en original y copia) a la dirección de la publicación con una extensión máxima de 40 páginas para los **artículos** y de 20 páginas para las **notas** (incluidas las notas y la bibliografía) en formato MS Word © a razón de 10/12 palabras por línea, 30 líneas por página A4, en fuente Times New Roman 12, justificado en caja.

El aparato crítico deberá ajustarse estrictamente al adoptado por la publicación (citaciones en formato autor/fecha, con bibliografía y notas al final) no considerándose aquellos trabajos que no se ajusten a él.

Se deberá adjuntar un *abstract* (200-250 palabras en el caso de artículos; 100-150 palabras para comunicaciones cortas e informes de casuística) y palabras clave (tres a cinco), en la lengua original del artículo y en inglés, así como el nombre, la institución y el correo electrónico del autor o autores

Se aceptan reseñas de publicaciones recientes, las cuales no deberán exceder las dos páginas y no deberán incluir notas ni bibliografía.

Los trabajos serán sometidos a arbitraje y revisados anónimamente por tres evaluadores externos, expertos en la materia. Se presumen inéditos a menos que lo aclare el autor, quedando en este último caso a consideración del Consejo publicarlo o no.

Los artículos publicados en AdVersuS podrán salir en la versión impresa y /o números extraordinarios. La recepción de originales vencerá 60 días antes de la publicación de cada número y su aceptación será comunicada al autor con una anticipación de 30 días

Pautas para la elaboración de referencias bibliográficas

Libros:

FRYE, Northop
1957 *Anatomy of Criticism*, Princeton: Princeton University Press,
(tr.esp.: *Anatomía de la crítica, cuatro ensayos*, Caracas:
Monte Ávila, 1991)

Capítulos de libros:

CHITTY, Andrew
1998 "Recognition and Social Relations of Production", in AA.VV.,
Historial Materialism. Critical Marxist Theory, London: The
London School of Economics, vol. 2, 57-98

Artículos en publicaciones periódicas:

ROSSI-LANDI, Feruccio
1966 "Sul linguaggi verbale e non-verbale", *Nuova Corrente*, 37,
Roma: 5-23

Artículos en publicaciones periódicas en línea:

MERRELL, Floyd
2005 **Agonística paradigmática**, *Adversus* [on line], agosto, II, 3,
[citado el 12 de diciembre de 2005], disponible en
[http://www.adversus.org/indice/nro3/articulos/articulomerrel.h](http://www.adversus.org/indice/nro3/articulos/articulomerrel.htm)
tm, ISSN:1669-7588

Las referencias en el texto deben atender al formato siguiente:

(Frye 1957); (Frye 1957 (1991):47); Rossi-Landi (1966:8)

Las notas serán consignadas al final del texto.

Las referencias bibliográficas serán listadas en orden alfabético y los trabajos de un mismo autor en orden cronológico



LA DISGREGACIÓN DE LA MODERNIDAD TESTIMONIOS ARTÍSTICOS Y EPISTEMOLÓGICOS

PRESENTACIÓN	La disgregación de la modernidad o de las consecuencias perversas de la corrección política	1-10
ARTÍCULOS	Crítica peirceana al paradigma moderno Hugo R. Mancuso	11-31
	Revisión de la psicología ruso-soviética (1920-1983) César A. Cabral	32-40
	Senderos de la filosofía política francesa contemporánea Peter Hallward	41-54
	Althusser/Derrida. Una herencia invertida María Celia Labandeira	55-69
	El objeto de uso como signo. Un recurso para la comprensión de la experiencia cotidiana Edgar Pineda Cruz y Adryan Fabrizio Pineda Repizzo	70-99
	Memoria e intersubjetividad en las prácticas artísticas contemporáneas Alejandra Niño Amieva, Mercedes Niklison	100-110
DOSSIER	<i>Pasado y presente de una ilusión (quaestiones disputandas)</i>	
	La Gomorra del marxismo Antonio Socci	111-114

	Metamorfosis de las ideas comunistas modernas	
	El futuro de una ilusión	
	Julio Godio	115-127
	Etre et avoir été: le socialisme européen ou occidental	
	Charles de Romrèe de Vichenet	128-131
	Entrevista a Serge Latouche	
	La hipótesis del decrecimiento	
	MASSIMO CASALI	132-135
	[<i>Documenta</i>]	
	Allan Bloom and the Conservative Mind	
	Jim Sleeper	136-139
NOTAS	El manipulador de símbolos como filósofo fundacional de los mundos virtuales	
	Luis Alberto Melograno Lecuna	140-142
	Raúl Ruiz o el cine como antigua costumbre mafiosa	
	Adolfo Vásquez Rocca	143-151
RESEÑAS	<i>Una ética para laicos</i>	
NOV. EDIT.	Richar Rorty	152-154
	<i>Ecce Comu. Cómo se llega a ser lo que se era</i>	
	Gianni Vattimo	155-156
	<i>La Nación en la escuela. Viejas y nuevas tensiones políticas</i>	
	Diana Milstein	157-158

PRESENTACIÓN

La disgregación de la modernidad o de las consecuencias perversas de la corrección política

"Education in our times must try to find whatever there is in students that might learn for completion, and to reconstruct the learning that would enable them autonomously to seek that completion".
Allan Bloom, *Closing of the American Mind*

Un primer corolario del ensayo de Allan Bloom [1930-1992], *The Closing of the American Mind*,¹ podría resumirse en una frase quizás antipática y seguramente lapidaria pero fácilmente contrastable: la postulación y la aceptación acrítica, hasta el mismo ridículo, del concepto de lo "políticamente correcto" (difundido en Estados Unidos y el mundo, especialmente a partir del inicio del primer gobierno de Clinton) es consecuencia del irrefrenable avance de la "incultura", perdón, de la "des-información" (conste que no me atreví a escribir de la "ignorancia" lo cual hubiese sido infinitamente más grave).

Es decir, en términos más simples podríamos traducir en estos términos la tesis de Bloom: **al saber** (o por lo menos sospechar) **que sé "poco"** (aunque lo oculte o lo desconozca) al no saber razonar eficientemente ni criticar libremente, **mejor no me arriesgo a criticar, ni a disentir. Se admite así, en consecuencia, todo como posible, válido o valioso.**

¹ El título completo de la obra es *The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*. Fue editado en italiano en 1988 por Frassinelli Editori como *La chiusura della mente americana. I misfatti dell'istruzione contemporanea*. Fue recientemente reeditado con traducción de Paola Pieraccini, por la editorial Lindau. El prólogo, en ambas ediciones, es del premio Nobel, Saul Bellow.

Se acepta, en definitiva, un nuevo *vademécum*, un nuevo *canon* (entre paréntesis, mucho más precario y mucho más pobre, mucho más chato e infinitamente más aburrido) y en consecuencia se anula toda posible discusión. Se clausura el debate en nombre de la "corrección".

Se podría argumentar además que este comentario es un adecuado modo de entrar "*in medias res*" en el corazón mismo del argumento central del brillante aunque polémico ensayo. Vale decir: a partir de Bloom podemos inferir que para la *doxa* contemporánea, "información" (o "desinformación") es lo mismo que "cultura" (o incultura) aún en su forma más rudimentaria y simple.

Y este es un clarísimo ejemplo de la primera y más terrible trampa de lo políticamente correcto: al tranquilizarnos sobre nuestras ignorancias nunca entenderemos nuestras carencias ni haremos nada para superarlas.

Siguiendo con el ejemplo, al equiparar "cultura" con "información" estamos reduciendo la cultura (repetimos, incluso en su definición más estrecha como sinónimo de "alta cultura") a una simple cuestión cuantitativa.²

Es decir, el corrimiento entre la ya secular visión moderna y la actual (¿postmoderna?) se centra más dramáticamente en un cambio cualitativo y no sólo cuantitativo. No es tanto ni lo más grave que hoy se sepa "menos" que en el pasado inmediato (intuimos que es así) sino que ya no nos importa saber; consideramos que saber no es ningún bien *per se* ni tampoco por las consecuencias prácticas de ese saber.

La enciclopedia textual, ciertamente, tiene una ineludible dimensión cuantitativa pero no es sólo un *quantum* de textos, conocimientos o

² El razonamiento parecería ser el siguiente: "Para qué me importaría saber (recordar) si total cuando necesito el "conocimiento" lo tengo en Internet y listo". Incluso, servido y resumido en *Wikipedia*. Conocimiento rápido, *delivery* informativo. Insistimos: en la jerga académica, incluso de escuela primaria, el maestro no le pide al alumno que estudie o aprenda, sino solamente que "busque información". El maestro o el profesor (llamado genéricamente "docente") no corrige, hace una "devolución". El uso de eufemismos (muchas veces aberrantes filológica, lingüística y lógicamente) es una obsesión creciente en el lenguaje pedagógico que paraliza la enseñanza y la discusión.

prácticas, sino además un hábito inferencial, un método de análisis y crítica y una capacidad valorativa.

Suponer que puedo saber todo, sin más, sólo por informarme (penosamente en la Web, en sitios mediocrementemente divulgativos, anónimos que invitan al plagio o al cambalache) cuando lo desee, es parodiar y reducir hasta el absurdo el proceso cognoscitivo así como cualquier otra praxis humana que exige precisamente un lento e inevitablemente dificultoso proceso adquisitivo y madurativo. Suponer lo contrario implica aceptar, además, que el único modo de conocimiento humano es cuantitativo³ e inmediato, simula ser un don para el cual no es necesario ni tiempo ni esfuerzo de algún tipo. El conocimiento sería simplemente una revelación o una predestinación (¿calvinista?); mas nunca un logro, jamás el resultado, más o menos exitoso, de un proceso, difícil, arduo y a veces incluso penoso. El conocimiento potencialmente inmediato (inunca en acto!), propio de una subcultura mediocre bajo ropaje exitista es la única regla. Recuerda casi, la absurda frase resignada de algunas madres desesperadas en busca de consuelo: "Mi hijo es inteligente, pero no estudia" (*sic*).

El libro de Bloom, sin embargo, contiene y se refiere también a una dimensión mucho menos frívola, incluso trágica: si se hubiese leído con más atención, con menos hostilidad y menos ideologismo en el momento de su publicación (1987), no hubiese sido necesario esperar al 11 de septiembre para entender la dimensión más pregnante y, repetimos, más trágica del encuentro/enfrentamiento de civilizaciones y su efectiva crítica al relativismo en los dramáticos hechos acaecidos ese día.

Ya en 1987 Bloom se había atrevido a denunciar los infames manoseos que se habrían de cometer, en Estados Unidos y en el

³ Recuérdense las "matrices de datos cuantitativas" que tanto gustan a los sociólogos cuantitativistas (y no) norteamericanos (y tan emulados servilmente en Latinoamérica) encargados de realizar encuestas de opinión o de aceptación social de los políticos, personalizadas (es decir *ad hominem*) que frecuentemente resultan falsificadas para agradar al César de turno, con lo que los sociólogos residuales del positivismo finisecular, traicionan la supuesta "objetividad", al considerar que el conocimiento es otra de las tantas mercancías que se venden y revenden *ad usum clientis*. Amén de que las matrices de datos cuantitativos no son siempre posibles de formular (o son totalmente inútiles) en las humanidades y en las ciencias sociales en general y muy especialmente en el derecho.

mundo todo, en nombre de la "democracia universal" y de su sujeto, el "*homo democraticus*", anticipando, con profundo pesar, al abismo al que conducía esa línea de pensamiento.

Era la sincera advertencia de quien intuía claramente el renacimiento de la historia (a pesar de la fútil predicción de F. Fukuyama) y de los riesgos implícitos de este despertar forzado, a causa de mensajes esquizofrénicos y de la apelación recurrente al doble estándar, para justificar, según los casos, lo que conviene justificar, sea o no políticamente correcto.

Con irónica y corrosiva precisión, Bloom señala un claro síntoma del inicio de la decadencia de una civilización (o por lo menos de una "sociedad"):⁴ comienza a hundirse en los pantanos terminales de los cuales le resultará muy difícil salir, cuando "no está más capacitada para leer a Platón" y comienza a recorrer la confusa vía de la "búsqueda espasmódica de la verdad y del bien".

Recuérdese que éste es "el" tema de la mayor parte de la obra de Platón y muy especialmente, de la *República*. Repetimos: "Búsqueda espasmódica de la [idea de] Verdad y de [la idea del] Bien".⁵

Paradójicamente, el ensayo de Bloom a pesar de su dimensión corrosiva, de sus antipáticas afirmaciones y de su excesiva y difícil abstracción «filosófica» fue un clamoroso éxito de ventas, hasta el punto de convertirse en un "*best-seller*" absoluto.⁶

Vale aclarar un aspecto que enriquece la personalidad del autor y permite contextualizar y leer mejor (*i.e.* más ricamente) el texto. Bloom era el mayor monumento de lo políticamente incorrecto, diametralmente opuesta a los "ideales" de la *intelligenza* clintoniana y se convirtió por inercia casi inevitablemente, en uno de los *pope* de la onda neoconservadora, que lideraba Fukuyama y que intentó aplastar

⁴ Sociedad o *socii* (tal como preferirían nominar algunos sociólogos) sea o no "nación". Precisamente, Bloom parecería sugerir que la sociedad norteamericana no lo es o por lo menos detuvo su proceso de llegar a serlo, precisamente por la penosa "clausura" aquí discutida.

⁵ O también, desenfrenada "avidez de novedades", al decir de Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*; Frankfurt: Klotermann, 1935; *Was ist Metaphysik*, Frankfurt: Klotermann, 1949.

⁶ En efecto, La clausura de la mente americana hace de Bloom un hombre extraordinariamente rico.

los restos del escuálido progresismo sesentista y setentista durante el reganismo y la victoria táctica de la «Right Nation».

No obstante su vida y su personalidad, no podían estar más distantes del catecismo "neo-com".⁷ Las críticas al progresismo hippie y setentista, están, son explícitas y evidentes, pero eso no significa que no critique también, implícita o explícitamente, a la paródica derecha buschiana, a su inoperancia y a sus limitaciones ideológicas, culturales y políticas, tanto o más que al progresismo pacifista y psicodélico.⁸

En cierto sentido la clausura de la mente americana podría considerarse un nuevo *livre maudit*, la quintaesencia del auténtico deconstruccionismo americano (y decimos auténtico porque no deja de criticar *también* a la onda deconstruccionista posmoderna ni a la jerga, frecuentemente denunciada, de las ciencias sociales contemporáneas). Es un libro que hace desarmar los esquematismos fáciles y las certezas absolutas de la sociedad norteamericana, hasta tal punto que en su momento, el *New York Times* lo calificó como «un libro de izquierda. Más aún el libro que la gente de izquierda ha siempre leído a escondidas».⁹

⁷ En la novela *Ravelstein* (2000) de Saul Bellow, se conmemora al amigo, fallecido en 1992 y se lo presenta como un personaje brillante, excéntrico, *bon vivant*, admirado y querido por sus alumnos pero partidario de una crítica corrosiva y despiadada contra el *establishment* político y cultural norteamericano. Dice de Bloom: "inhaled books and ideas the way the rest of us breathe air", *i.e.* "[Bloom] inhala (respira) libros e ideas del modo como el resto de nosotros respiramos aire".

⁸ Esto es hasta tal punto así que Bloom llega a denunciar por plagio a Leo Strauss por el título de su libro *Platón en el Bus* (*vide: Plato's Symposium* [1959]. Ed. Benardete, Seth (Edited transcript of 1959 lectures), Chicago: U of Chicago P, 2001; "Relativism" in Schoeck Helmut and James W. Wiggins (eds.), *Relativism and the Study of Man*. Princeton: D. Van Nostrand, 1961: 135-57. Partial reprint in *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, 1989: 13-26; *Studies in Platonic Political Philosophy*. Introd. by Pangle, Thomas L., Chicago: U of Chicago P., 1983. En relación con este renacer del platonismo en el contexto norteamericano *Cfr. et. Feyerabend Paul, ¿Por qué no Platón?*, Madrid: Planeta-DeAgostini, 1991.

⁹ Jim Sleeper, "Allan Bloom and the Conservative Mind", *New York Times*, September 4, 2005: 18-9. Quizás más que un libro de "izquierda" sería calificable, más precisamente, como un libro "anarquista individualista" en la línea de pensamiento de Max Stirner (*Der Einzige und sein Eigentum*, Berlin: Reclams Universalbibliothek, 1893) y de B. Traven (*Das Totenschiff*, Buchenwald: Büchergilde Gutenberg, 1926).

Y no es una paradoja que Bloom deconstruya la mitología de la "izquierda liberal" (en el sentido del progresismo norteamericano), aún cuando esta crítica se formule desde una angustiante nostalgia por la gran promesa contenida en la Carta fundadora de los Estados Unidos: la idea de una comunidad democrática basada en los derechos *naturales* y en el uso (consuetudinario) de la razón como vía privilegiada para la construcción del bien común.

Como buen alumno de Leo Strauss,¹⁰ Bloom sostiene que la crítica a la razón pura (actividad restringida a una estrecha aristocracia intelectual) no puede nunca devenir en "democrática" (en el sentido de masiva) a menos que se acepte su perversión y degradación y de la misma sociedad necesitada, siempre en la visión de Bloom, de "certezas graníticas".

Pero cuando procede a la masacre intelectual de la retórica igualitaria y multiculturalista que enferma, en su opinión, las universidades norteamericanas, condenadas a la declinación y a la mediocridad, demuestra que en realidad, en los hechos, en las prácticas cotidianas de la universidad actual, la «apertura» de las mentes progresistas es totalmente falsa, fingida, más aún que en realidad están totalmente «cerradas» a la razón (clásica, iluminista o científica) o que no les interesa que esa retórica aperturista produzca efectos "reales", transformadores.

Para Bloom, en esas mentes embriagadas por la moda cultural del momento (la que fuere, ahora es ésta, "igualitaria y multicultural" pero en otro momento fue o podría volver ser otra),¹¹ «la relatividad de la verdad» *no es una percepción teórica*,¹² sino «un postulado moral» incontrastado, incontrastable y sobre todo «*no-sentido*», abstracto, un simple lugar común de un discurso vacío y puramente retórico.

Según esta perspectiva, los estudiantes progresistas son brutalmente adoctrinados en la retórica «relativista» con el único deseo de ser (o aparentar ser) «justo» y de juzgar (hipócritamente la mayoría de las

¹⁰ Vide v.gr. *Natural Right and History*, Chicago: University of Chicago Press, 1953; 1971.

¹¹ Pasaron ya los viejos héroes sagrados, hoy olvidados o denostados con la misma virulencia con la cual alguna vez fueron admirados: Marcuse, Horkheimer, Sartre...

¹² Como podría ser, salvando las distancias, en Ferruccio Rossi-Landi. *Cfr. v. gr.* "Ideologie della relatività linguistica", *Ideologie*, 4º, 1968: 3-69.

veces) que algo o alguien es «mejor o peor» que otro: «Si formulo a ellos preguntas de rutina, estudiadas para confrontarlos y hacerlos pensar, y cuyo tema explícito es el relativismo cultural, como por ejemplo: "Si Usted hubiese sido un administrador inglés en la India, habría permitido a los indios bajo su jurisdicción, carbonizar a una viuda en el funeral de su marido muerto?" callan estupefactos o responden espantados y nerviosos que, los ingleses no deberían haberse encontrado allí».

Esta respuesta es vista como la máxima y correcta «apertura» relativista en relación con el Otro (con letra mayúscula, obviamente...). Pero el nuevo conformista no sabe responder a las preguntas fundamentales para poder pensar, olvidando la afirmación de Heidegger de que "El preguntar es la devoción del pensar".¹³ La suya es una religiosidad sin devoción, una nueva religiosidad hiper-dogmática y supersticiosa, aparentemente «abierta a todas las especies de hombres [y mujeres] y a todos los estilos de vida [preferentemente no-occidentales] y a todas las ideologías [que no lo contradigan obviamente...] y que su único enemigo es el hombre [y la mujer] que no es/está abierto a todo».

Pero de este modo, el máximo de la apertura, el máximo del relativismo, se transforma en el máximo de la intolerancia (e incluso de la repulsión moral) para quien no se incline, automáticamente y sin chistar, a sus dogmas. Entiéndase bien, no significa que se disienta necesariamente con esos "dogmas", sino que lo que critica Bloom es, en definitiva, el modo por el cual esos dogmas son aceptados y su extensión.¹⁴ La crítica de Bloom es en definitiva una crítica metodológica y no necesariamente de contenido, es una crítica propia de un libre-pensador al mito de la libertad dogmática de pensamiento. Más aún, este alumno o este ideólogo de la tolerancia "a la n", posee una "forma mentis" que, en otro contexto, le permitiría aceptar con el mismo dogmatismo cualquier otro contenido "moral". Este ideólogo de la tolerancia absoluta, incluso, revive el "delito de opinión" que se suponía abolido, en Occidente al menos, desde el primer Iluminismo de inicios del Siglo XVIII. Y no sólo, la

¹³ *Vortrage und Aufsätze [Conferencias y artículos]*, Pfullinge: Neske, 1954: 44

¹⁴ Paradójicamente, los "dogmas" del aperturismo progresista y relativista, son, simplemente... universales, a-históricos, definitivos y eternos. Más aún, ¿por qué habría que considerárselos como dogmas? El relativismo "auténtico" (es decir el que no incurre en contradicciones *in adjecto*) acepta coherentemente que los postulados culturales, cualesquiera fuesen, son históricos e intransferibles.

tolerancia absoluta cuenta, incluso, hoy en día con leyes que explícitamente *prohíben* siquiera discutir, científicamente, ciertos tópicos, ciertos dogmas de la tolerancia absoluta. Es decir que se ha caído en la paradoja –y esto no sólo lo señala Bloom sino que ya esta crítica se comienza tímidamente a sentir incluso en otros autores que luchan por despojarse de los ropajes ideológicos anquilosados o que paulatinamente pierden la vergüenza de señalarlo-, en la explícita contradicción la de “tolerancia intolerante”. Lo patético de este estado de cosas es que esta contradicción explícita no es vista siquiera como tal por la *doxa* universitaria “*alla page*”.

La requisitoria de Bloom es, ciertamente, desagradable e irritante. Y a veces termina por asemejarse a una invectiva exacerbada, aunque comprensible, contra la degradación del espíritu contemporáneo, cada día más confundido. Y es por eso que Bloom ataca los símbolos culturales de este pensamiento: el rock, especialmente los concierto masivos, la revolución sexual, la anulación de la autoridad paterna en las familias totalmente disgregadas y los inconexos planes de estudio de las facultades humanísticas contemporáneas. Incluso a Woody Allen que, habría deformado y americanizado la inquietante filosofía europea de la desesperación (Søren Aabye Kierkegaard (†1855) Arthur Schopenhauer (†1860), el último Sigmund Freud (†1939), Sartre (†1980)) transformándola en *una innocua y fatua Disneylandia del malestar psíquico moderno*.

Impresiona el coraje de Bloom en atacar símbolos sagrados, intocables, de la cultura de masas, con lúcida visión anticipatoria de la caída del Muro de Berlín y de la URSS y el consecuente anquilosamiento del Occidente democrático, incapaz de vivir y de legitimizarse sin un (el) gran enemigo.

Y en esta decadencia de la universidad americana intuyó, cual metonimia de época, la crisis real del americanismo y del progresismo. Convencido, como dice Bellow en su prefacio, «que la universidad, en una sociedad gobernada por la opinión pública, habría tenido que ser una isla de libertad intelectual» sin renunciar, agregaríamos, a su máximo objetivo social de instruir y educar a esa opinión pública, sometida ahora al *diktat* de los *mass media*.¹⁵

¹⁵ Los medios masivos de comunicación, precisamente, ocuparon el lugar de “pedagogo colectivo”, otrora en manos de la Universidad (desde su fundación, en Bologna, durante el Siglo XI) pero degradando la libre discusión en la forma del

El libro de Bloom es un testimonio de época, las confesiones de un hombre, de un profesor universitario desesperado por las consecuencias catastróficas de la tiranía de la "opinión dominante" (cualquiera fuere, repetimos, nuevamente). Y lo hace desde una sofisticadísima lectura (deconstructiva, *in strictu sensu*) de la teoría política y filosófica de Machiavelli, Hobbes, Locke y Rousseau, con el objetivo de alcanzar conclusiones políticas que pongan en discusión las certezas más caras a la izquierda postmarxista que ha sublimado la catastrófica derrota del socialismo real en el oscuro, ambiguo e inmenso océano del contradictorio relativismo-universalismo cultural hiper-naturalizado.¹⁶

Para Bloom (es su opinión "libre") se debería relegar el concepto de lo "políticamente correcto" en el museo de las ideas fracasadas y que deberían ser totalmente extinguidas por absurda, hipócrita e inútil¹⁷.

No obstante, si Bloom hubiese podido leer a Gramsci como leyó, desprejuiciadamente, Macchiavelli y Hobbes, hubiese podido enriquecer adecuadamente el ámbito de la dialogicidad y de la discusión, pudiendo redondear algunas ideas intuitidas pero no desarrolladas, adecuadamente, en su texto.

Se señala esta ausencia, no tanto por señalar falencias, sino como interesantísimo plan de lectura en pos de una fructífera praxis interpretativa, aún recordando, con Saúl Bellow (y refiriéndose precisamente a Bloom) que: "Quien carece de ideales sociales a los veinte años, carece [evidentemente] de corazón; pero quien permanece colectivista a los cuarenta, [simplemente] no tiene cerebro".

cliché fácil y el lugar común, inevitables en la comunicación televisiva, esclava de la brevedad dictada por el tópico del "escaso tiempo disponible" a causa de la necesidad de reservar tiempo para los comerciales, amén de cualquier otra intencionalidad adoctrinadora del "Soberano".

¹⁶ Últimamente se ha agregado un elemento adicional: una lectura sobreinterpretativa y fragmentaria de Gramsci, el cual, bien leído, los contradice. Insistimos: sobreinterpretativa en sentido estricto, porque se dice que dice lo que explícitamente niega.

¹⁷ Es por ello que su reciente reedición en Estados Unidos y en Italia, permite retornar a un texto fundamental, testimonio ("abierto" por su provocación) y símbolo, de las consecuencias prácticas de la derrota de la izquierda en Europa, Estados Unidos y también en Europa.

El desafío de nuestra "modernidad disgregada" (o simplemente posmodernidad) será precisamente encontrar un modo de practicar los ideales sociales de un modo efectivo y no simplemente, perversamente utopístico. De lo que sí podemos estar seguros es que la tesis de lo políticamente correcto, no es el camino cierto.

[Full paper]

Crítica peirceana al paradigma moderno

HUGO R. MANCUSO

Universidad de Buenos Aires

CONICET (Argentina)

IIRS (Roma-Bs.As.)



Resumen:

A partir del análisis de los primeros escritos de Charles S. Peirce en torno a 1868-1871, en este artículo se aborda la crítica peirceana al *cogito*, punto de partida del paradigma cartesiano (y del pensamiento moderno). Se destacan las objeciones a la concepción de *significado* en la epistemología moderna, se aborda la noción de *mediación* de un sujeto cognoscente espurio, atravesado por contradicciones, no neutro, confundido (no autoevidente) y las condiciones de posibilidad de la existencia en tanto condiciones de posibilidad de la conciencia.

Se concluye que el de Peirce es, tal vez, el primer proyecto sistemático de desnaturalización de la significación en el que se presenta, simultáneamente, un nivel "ontológico" de la realidad en clave *signica*, un nivel epistemológico (en cuanto asume la necesidad del método indiciario como condición para sobrevivir en la *semiosis*), para concluir en un planteo de ética comunicativa.

Palabras clave:

Semiosis - Mediación - Método indiciario - *Cogito*.

Peircean critique of the modern paradigm

Summary:

Departing from the analysis of the first writings of Charles Peirce, from 1868-1871, this article works with his critique of *cogito*, the starting point of Descartes' paradigm (and modern thinking). Important elements of the article are: the objections to the conception of meaning in modern epistemology, analysis of the notion of mediation in a cognizant and spurious subject riddled with contradictions, non-neutral, confused (non-self-evident) and the possibilities of existence given the conditions of the possibilities of consciousness

It is concluded that Peirce's work is, perhaps, the first systematic project of de-naturalization of the meaning in which it is presented, simultaneously an ontological level of reality in *signic* key, an epistemological level (in that it assumes the necessity of the index method as a condition to survive *semiosis*), to conclude in a statement of communicative ethics.

Key Words:

Semiosis - Mediation - Index method - *Cogito*.

Introducción

Los primeros escritos de Charles S. Peirce (1868a, 1868b, 1871) configuran una serie de artículos que definen su pensamiento en el contexto de una hegemonía positivista; en ellos, señala algunas contradicciones o núcleos de tensión en esta perspectiva y dialoga (discute) con algunos de los pensadores más importantes de la Modernidad, sobre todo racionalistas (principalmente René Descartes) y empiristas del siglo XVIII (como John Locke, David Hume o George Berkeley). Estos autores –para Peirce– son los más representativos de dos de las tendencias más importantes de la teoría del conocimiento moderno: *a)* la corriente realista, que evoluciona rápidamente hacia una forma de conocimiento idealista y *b)* la empirista. Asimismo, redefine algunas de las cuestiones planteadas por Kant en el siglo XVIII y continúa algunas de sus ideas, sobre todo la concepción de que el sujeto cognoscente es –hasta un cierto punto– activo en el acto del conocimiento. Señala particularmente la inconsistencia del empirismo, tal la afirmación de un monismo y el mantenimiento de una epistemología dualista:¹ si el lenguaje es histórico, nuestra imagen de las cosas también, es decir, tiene un grado de relatividad o por lo menos un cierto grado de constructo histórico social. Además toma distancia de su discípulo William James y de los pragmatistas norteamericanos posteriores (particularmente de lo que en el siglo XX se llamará conductismo) y explica que no existe un modo de autocontrol –particularmente de la ciencia– de nuestras afirmaciones, esto es, no tenemos ninguna prueba de que aquello que afirmamos sea un reflejo exacto de la realidad o que esa realidad sea inmanente o no trascendente; en todo caso es una imagen de la realidad que puede ser más o menos operativa, más o menos aceptable, pero nunca ideológicamente neutra.

Peirce explicita permanentemente los supuestos de cualquier afirmación en cuanto modelo explicativo: como el concepto de realidad no es trascendente sino inmanente, la realidad de alguna manera es lo que producimos. El suyo tampoco es un planteo idealista extremo e ingenuo como en Berkeley. En Peirce todo el solipsismo individualista se salva al enfatizar el carácter colectivo del

¹ Una crítica parecida es la de Gramsci cuando analiza las versiones del marxismo que circulaban hacia principios de siglo (para Gramsci era necesario superar los resabios metafísicos que subsistían en el marxismo).

pensamiento (producto de una interacción social ilimitada).² La de Peirce no es una postura propia de un relativismo vulgar sino que tiende más bien a la sociologización absoluta del pensamiento: el conocimiento es un conjunto bastante desorganizado de creencias, algunas más hegemónicas que otras, no es natural y nuestro grado de libertad está limitado por ese proceso cultural: no podemos pensar absolutamente cualquier cosa, siempre pensaremos a partir de un sustrato hasta cierto punto heredado, que no es definitivo pero tampoco cierto ni falso; es nuestro punto de partida. En otros términos, no podemos pensar más allá del pensamiento. Justamente esta es su gran discusión con el planteo cartesiano o con autores contemporáneos a él como Edmund Husserl quien, de alguna manera, admitía la posibilidad de una *epogé* (1900-1901; para Peirce esta purificación, este pensamiento virgen es imposible; de alguna manera nunca sabremos la "verdad", siempre tendremos una opinión acerca de la opinión de los demás. Para él existe un sujeto cognoscente, pero no en el sentido moderno; es un sujeto espurio, atravesado por contradicciones, no neutro, confundido, pero que existe cuando de alguna manera se compromete y actúa sin garantías de que su acción sea la correcta (salvo algo parecido a una especie de consenso colectivo, difícilmente alcanzable pero posible). El único planteo *quasi* esencialista que perdura en Peirce es que la realidad es semiosis; aceptado esto, vendrán las discusiones, pero ese es el límite de una afirmación de tipo esencialista (después es una cuestión de conflictos, de consensos no idílicos sino por el contrario, extremadamente complejos, conflictivos e inestables).³

Por otra parte, el aspecto metodológico en Peirce no es una cuestión simplemente instrumental, de alguna manera hace parte de su concepción teórica (su semiótica general que de alguna manera contribuye a formar). En tal sentido, su perspectiva es de crítica radical al pasado teórico de la Modernidad (como también aparece en

² Esta podría ser otra descripción posible de la semiosis.

³ Hay una corriente antropológica muy importante, sobre todo en EEUU, que se denomina multiculturalista, y que, de alguna manera plantea una armonía entre las diferencias, pensada sobre todo en función de los grupos étnicos que constituyen la sociedad norteamericana (*Cfr. v. gr. LIPPARD 1990*). Pero puede extenderse a una epistemología más vasta y se supondría la idea que puede llegar a haber un consenso casi paradisiaco entre distintas opiniones en el seno de la sociedad. Una consecuencia muy explícita de esto sería la formulación de lo políticamente correcto, la posibilidad de expresarnos sin ofender a nadie. Peirce lo consideraría absurdo, no se puede ser neutro.

Friedrich W. Nietzsche si bien la solución peirceana de esta problemática tiene otra valoración), su actitud es hasta un cierto punto ecléctica: busca algún elemento positivo en lo anterior, lee cosas que no fueron leídas o trata de señalar contradicciones que aparentemente no se presentaban en enunciaciones pasadas. Es decir, critica la teoría de verdad del positivismo y en general de las ciencias naturales para la cual algo es o no es según se corresponda con una supuesta realidad extrasignica. Pero como Peirce cada vez evoluciona más hacia un modelo de realidad y de lenguaje donde no hay nada extrasignico, no puede postular un metalenguaje como veritativo y único, un metalenguaje de la verdad. No es que sea absolutamente indiferente a los significados, sino que los significados son revalorizados en cada acto de enunciación concreto. Podríamos decir que Peirce no es ecléctico en cuanto a la valorización de los significados sino en cuanto a la historia de la filosofía. A su vez, los significados no son neutros los unos con los otros, sino que pueden llegar a producir efectos de contraste y de refracción a veces muy marcados.⁴

El pensamiento de Peirce hacia fines del siglo XIX

Como dijimos, Peirce relee el pasado histórico filosófico desde una redefinición teórica de ese pasado, reconsiderando críticamente los significados anteriores ya presentes en la semiosis, *i.e.* eventos que generan prácticas y entran en contradicción con otros eventos. Dicho de un modo simple: hay significados precedentes, muchos de los cuales, lamentablemente, no admitimos o repudiamos; esto es un hecho. La epistemología moderna (sobre todo el positivismo) distinguía significados verdaderos de falsos, positivos de negativos; para Peirce esto no es tan simple: los significados perduran y hasta contienen un principio de razón suficiente, en el sentido de que si

⁴ Al respecto, autores como Nietzsche parecen releer la Modernidad a partir de una concepción deconstructivista extrema, casi destructivista: *v.gr.* *El crepúsculo de los ídolos* (1889), *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es* (1889) o *El Anticristo* (1888). Desde el punto de vista peirceano esta actitud no deja de ser Moderna o de tener una veta positivista a pesar de que se encarna en un irracionalismo. En última instancia, Nietzsche parecería afirmar: cuando nos olvidemos del legado de la Modernidad, volveremos a concebir la realidad como la realidad *tendría que haber sido*.

fueron alguna vez enunciados, aún hoy *son/existen y siguen siendo/existiendo*; por más aberrante que nos parezca el mismo, tiene sentido en algún contexto. Esto no implica decir que tengamos que admitir cualquier sentido pragmático en acto, de hecho eso no ocurre⁵. No aceptamos algunos significados, pero ese hecho no implica afirmar que podemos hacerlos desaparecer.

Zvetan Todorov, en una especie de reflexión post semiótica (más ética que semiótica), afirma que el siglo en el que más se meditó acerca de los campos de significación,⁶ fue el siglo que inventó los campos de exterminio (1991). El suyo, es un juego de palabras realmente muy rico en cuanto a la problemática que se plantea en el siglo XX desde una perspectiva post peirceana (de alguna manera Peirce es uno de los que contribuye a relativizar cierto concepto de la realidad); esto es, la deconstrucción, reflexión, desnaturalización, desrealización, en fin, la no consideración realista de los campos de sentido y su consideración como convencionales históricos, con una dimensión relativa, produjo los campos de exterminio. Justamente, esta deconstrucción del sentido que se consideraba natural, provocó en algunos grupos ideológicos una reacción que se transformó en el deseo de exterminar al otro (sentido o significado no aceptado). Su presentación es dramática pero muy efectiva: los campos de significación criticados engendraron la reacción de los campos de concentración; dicho de otra manera, la apertura del juego sígnico engendró la hipótesis de la anulación del otro. Esto sería, de alguna manera para Peirce, la constatación de que los significados no son naturales; si lo fueran, no existiría el disenso (el que demuestra, justamente, la existencia de la pluralidad de significados).

Peirce señala que los significados son producto de la semiosis y la semiosis es un proceso continuo. Insiste en el hecho que no son fácilmente aniquilables; perduran a pesar de que algunos de ellos pueden no ser hegemónicos. En otros términos, en la semiosis todo lo que existió, sigue existiendo. Hay una reflexión interesante de Bachtin, quien de alguna manera asume también esta gran presuposición peirceana de la semiosis: en un artículo tardío recopilado en *Estética de la creación verbal* [1979] afirma que "Todo

⁵ En contexto peirceano, se podría afirmar además que el "deber ser enunciativo" es un falacia plena: si algo se dice es porque puede ser dicho.

⁶ Campos de significación, campos de significado, significado, son términos técnicos de la lingüística estructural y post estructural.

significado tendrá siempre su fiesta de resurrección” (1975 [1979] (1982):393).⁷ Es decir, es muy difícil que en la semiosis un significado desaparezca (sea aniquilado totalmente).⁸

La idea moderna de progreso suponía justamente significados que había que aniquilar para avanzar en etapas ascendentes de desarrollo intelectual, cultural o lo que fuese (esta fue la línea mas dura del positivismo). Comte por ejemplo, pensaba en términos de evolución humana, hablaba de estadios: religiosos, físicos, positivos, siempre subdividibles en tres etapas y como una suerte de traducción terminológica en clave cuasi-científica, de la dialéctica de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel (1807). Tal vez la idea del *eterno retorno* nietzscheano sea parte del mismo espíritu, si bien la de Nietzsche es otra problemática; antes que circular (de alguna manera la circularidad tiene algún tipo de predicción en sentido de regularidad) la semiosis –si bien puede organizarse– puede llegar a ser muy caótica. No se pueden controlar totalmente los sentidos.⁹ En otros términos, la teoría del progreso aceptaba que había significados que debían dejarse de lado, superarse; esta es una idea hasta cierto punto reciente, propia de los siglos XVIII y XIX que tiene una raíz cristiana pero que se afirma a partir del enciclopedismo y el *Siglo de las Luces*.¹⁰

Peirce –como también Bachtin– plantea una visión más cercana a un caos ordenado. Justamente la idea de que no haya un progreso de significados, es el mejor modo de entender aquello de lo que toma distancia. Entonces, lo metodológico no es algo circunstancial en su planteo; por el contrario es central su idea de metodología indiciaria,

⁷ Cita de una poesía de Horacio, reformulada y que hace parte hoy del sentido común: *lo que sacamos por la puerta, vuelve a entrar por la ventana*.

⁸ Los últimos trabajos de Jacques Derrida (1993) también apuntan a esta reflexión.

⁹ La teoría general de sistemas, la cibernética del siglo XX (que nace en Viena con autores como Von L. Bertalanffy y otros y se importa a EEUU en los años veinte y treinta) justamente planteaba la realidad de los hechos como un proceso con tendencia a la entropía en el que en determinadas situaciones era posible cierto orden, si bien tales sistemas ordenados inevitablemente perecían. El cuerpo humano, por ejemplo, según la cibernética es un orden desde que nace hasta que muere con un desarrollo no necesariamente positivo o negativo; llega un momento (con la muerte) que se desorganiza. En la teoría de la biología molecular este modelo explicativo funciona muy bien, nada más literal que la vida humana.

¹⁰ Antes del mito del progreso existió el de la decadencia (sobre todo en el mundo grecorromano y el griego fundamentalmente), una especie de progreso invertido en el que lo óptimo estaba en el pasado.

pues existimos en la semiosis –o en la *semiosfera* (Lotman 1984)– la cual tiende a tener significados contradictorios y desorganizados. Nos movemos en esa semiosis a partir de indicios, de ahí que estamos “condenados” a la conjetura; justamente no tenemos una experiencia directa de la realidad, porque está mediatizada y además es siempre parcial.¹¹ Nuestra relación con lo fáctico, con los eventos (Peirce prefiere no hablar de naturaleza o realidad y usa términos con menor carga emotiva y cultural), el *Ser* (en los términos de la filosofía ontológica más tradicional), no puede ser directa. Si es que existe algo que está más allá de la semiosis, no lo podemos percibir (por eso la semiosis es ilimitada, siempre puede haber una nueva enunciación).

La *deconstrucción* peirceana del paradigma moderno

El *cogito*, la afirmación de Descartes, “pienso-existo”, punto de partida del paradigma cartesiano (y del pensamiento moderno) es una de las cuestiones que Peirce critica o –en términos contemporáneos– *deconstruye*. Para Descartes se podía dudar de todo, excepto de una conciencia que dudaba; el mundo exterior, las supuestas realidades metafísicas, los otros, los prójimos, existían sólo porque existía un *yo*. Como señalamos, en este pensamiento había un potencial solipsismo, una teoría del individuo absoluto y separado del resto;¹² las cualidades de la mente humana eran definidas o derivadas de la aceptación de que el punto de partida de la realidad de la mente –o de la realidad absoluta– era la mente humana individual que pensaba. Si bien desde cierto punto de vista, este principio tiene una lógica irrefutable, Peirce dialoga (discute) con esta afirmación –autoevidente para Descartes–, la que considera una

¹¹ El concepto de enunciación parcial, tal vez es un concepto central en la semiótica contemporánea, toda enunciación implica siempre una cierta focalización. No percibimos todo, siempre nuestra percepción estará limitada, será parcial y además mediatizada; con lo cual es todavía más parcial, mediatizada por la parte de la semiosis en la que nos formamos y en la que nacimos. Y esa semiosis, aunque la naturalicemos es siempre ilimitada.

¹² Esta es una teoría tematizada en el arte, sobre todo, sistematizada en autores como Johann Wolfgang von Goethe; *Fausto* (1790) por ejemplo, es un personaje moderno en este sentido (hay una teoría de la voluntad, una teoría del deseo, lo que es un poco la quintaesencia de la Modernidad).

creencia (tal vez justificada, pero producto de una creencia). El punto de partida del pensamiento cartesiano –dice Peirce– y, por ende, del pensamiento moderno es la afirmación de que las creencias son las que derivan las existencias.

La hipótesis básica, tal vez, privilegiada de Peirce, algo que cree firmemente y desarrolla a lo largo de toda su vida, es que sólo porque creemos algo, podemos afirmar que existe. Wittgenstein, de una manera un poco más abstracta, apunta a lo mismo: toda proposición existencial, es decir, toda afirmación acerca de que algo existe, parte de una creencia, de algo que no está demostrado y que no podemos no aceptar para pensar y para actuar (1953). Justamente, uno de los puntos de choque más fuerte con el pensamiento cartesiano (y moderno) es la afirmación intuitiva (conocimiento directo y puro de la esencia; no mediato) del *cogito* (“yo pienso, luego existo y, como yo existo existen las otras cosas”). En primer lugar porque para Peirce, no es auto evidente que el *cogito* sea una verdad autorevelada (en definitiva, para Descartes esa era la cuestión). Peirce, en cambio, comienza a darle importancia a algo obviado –alienado– en el pensamiento moderno, tal la mediación lingüística (o mediación en general). Es decir Peirce diría que Descartes es libre de pensar lo que quiera; no es que piensa lo que piensa porque es auto evidente, lo piensa porque *lo piensa* o porque, tal vez, *no puede no pensarlo*. Es una diferencia un poco sutil, pero radical. En otros términos, ante la afirmación cartesiana “pensamos esto porque se nos auto revela como cierto”, Peirce sostiene que simplemente creemos algo porque posiblemente no hayamos podido pensar otra cosa, somos esclavos de nuestra historicidad; si bien no lo dice tan explícitamente –al menos en estos escritos– apunta hacia el sujeto que conoce y que es *a priori* al proceso del conocimiento; si no es obvio ni evidente (o autoevidente) el sujeto, se sigue que tampoco es autoevidente el objeto.

Ahí está, justamente, el segundo punto de discrepancia de Peirce: esas creencias –como cualquier otra creencia, sobre todo en torno a proposiciones existenciales, es decir, las creencias radicales del pensamiento filosófico– son, de alguna manera, producto de una coyuntura (de una historia personal, podríamos decir), de una variante de pensamiento. Por lo tanto, los objetos del pensamiento – a los que el pensamiento se refiere y que, supuestamente, es externo a nuestra mente– tampoco son autoevidentes; hay un proceso de construcción histórica en esos procesos. O sea, el sujeto no es

autoevidente, pero los objetos tampoco lo son. La creencia (bagaje, carga, equipaje con el cual nacemos y nos formamos desde el mismo momento que nacemos) es clave para Peirce, quien apunta a entender las condiciones de posibilidad de la existencia pero, en tanto condiciones de posibilidad de la conciencia. O sea, *qué es lo que posibilita que podamos tener conciencia*.

El otro supuesto cartesiano derivado del anterior (el planteo de Descartes es un teorema, el de Peirce es un planteo por el absurdo, es decir, invierte el teorema cartesiano sistemáticamente) es la afirmación de la existencia de un modo de conocimiento, tal la inducción introspectiva o la introspección (*i.e* si se reflexiona sobre la naturaleza de las cosas, es posible entenderlas, qué tipo de entes somos y demostrar la existencia de Dios). Supuestamente, Descartes en las *Meditaciones metafísicas* (1641), admite un pensamiento puro que aparentemente no se vale de signos; y si se vale de ellos, son los signos de la lógica innata de la mente humana. La objeción de Peirce es que no es evidente que esa sea la única posibilidad o lógica posible de la afirmación del proceso. Para Peirce es imposible pensar sin signos, entendidos como procesos comunicativos interpersonales, pues son los que explican, justamente, las condiciones de la conciencia. La conciencia parte de un *background*, pero ese *background* no es caprichoso. En realidad, para Peirce, el significado verdadero no existe en tanto definitivo, el proceso de reconstrucción de significados es constante; más aún, recuerda un principio de la lógica medieval: "como he dicho, existe"; todo lo que, de alguna manera, es afirmado sógnicamente, lingüísticamente,¹³ tiene un referente que, antes que verdadero o falso, es una reconstrucción. Obviamente, esta es una idea contraintuitiva, es decir, *Don Quijote*, una montaña de oro, el sol y una mesa tienen el mismo valor en cuanto a referentes desde el punto de vista pierceano (o desde el punto de vista de Wittgenstein); todos incluyen, esconden, conllevan una historia cultural, una mediación.

Por otro lado, de alguna manera lo que también afirma Peirce anticipando a Wittgenstein –podemos decir que Wittgenstein, de alguna manera, lo retoma– es la idea de que el sinsentido (el

¹³ Peirce no piensa en lo lingüístico, sino, en lo sógnico. Lo lingüístico, en rigor, podemos entenderlo como un tipo de especialización de lo sógnico, pero lo sógnico es una categoría más amplia que engloba a lo lingüístico. Esta es una cuestión de semiótica teórica que fue muy discutida en los años sesenta y setenta.

absurdo) no es posible; si lo afirmamos tiene algún "referente" Para Peirce, el hecho de que prefiramos un "referente" a otro –un significado y no otro– no tiene que ver con la veracidad lógica de la proposición.

Otro punto clave en el pensamiento de Peirce, además de la creencia, es el hábito; un término que, hasta un cierto punto, completa la idea de creencia. Una de las claves interpretativas de nuestras prácticas es la reiteración de un programa de acción, de comportamiento, de una práctica. En este punto, después de criticar las supuestas capacidades atribuidas al ser humano por Descartes, llega a una conclusión que de algún modo resume el planteo de los artículos de 1868: en definitiva, toda cognición, todo pensamiento –en un sentido muy amplio porque incluye desde las sensaciones a las percepciones– es derivada de una cognición anterior. Es decir, según Peirce, Descartes concluía en la existencia del mundo, los entes matemáticos, un Dios todo poderoso –en el sentido del racionalismo, que no es el Dios de las relaciones– y la posibilidad de conocer sensiblemente las cosas, no por una cognición pura sino por la formación que tuvo Descartes. Es muy evidente pero es parte de la deconstrucción de un proceso de pensamiento. De alguna manera, en el artículo sobre el pensamiento de Berkeley, (1871: *CP* 8.7-38), hace un planteo casi idéntico pero con los empiristas: en este pensamiento es más sencillo entender la generalización inductiva del hábito, de experiencias parciales, pero hace un gesto más arriesgado todavía: también las percepciones –no sólo el pensamiento, no sólo las construcciones– son producto del hábito. Esto podría parecer muy simple, muy obvio, pero no lo es. Si nos autoanalizamos con una introspección cartesiana, la tendencia –de cualquiera de nosotros, incluso– es pensar que hay percepciones que son naturales; esto es, que lo que vemos, escuchamos, tocamos, existe; es real. Pero, para Peirce, esto también está mediatizado, hay una mediación cultural, un hábito.¹⁴ Es decir, esto vale para construcciones simbólicas complejas y para construcciones que el sentido común, en la inmediatez del pensamiento no reconoce como pensamiento o reconoce como percepción pura.

Esto tiene una consecuencia ideológica muy importante que Peirce entiende, explícita y comenta: la realidad, la semiosis ilimitada, es un proceso que sólo se puede entender si se acepta el principio de

¹⁴ El distinguir o no ciertos matices de colores, por ejemplo.

comunidad. El pensamiento peirceano acepta como punto de partida su creencia, y las generales de la ley enunciada de la metateoría valen también para esto, a partir del modelo de comunidad. Es decir, el pensamiento humano no existe antes de nuestra relación con los otros, sino que nuestro pensamiento es el resultante de nuestra relación con los otros. Al partir de la idea de comunidad, invierte el paradigma moderno (que partía de la idea de individuo). Esta idea es un poco más familiar en el siglo XXI; circuló además en el siglo XX.¹⁵ Autores como Bachtin, por ejemplo (cuando habla de *diálogo*, *intertexto*, *voces* que aparecen en los textos (1929, [1979])), admite de alguna manera un esquema similar –por no decir idéntico– a esta crítica peirceana (lo curioso, interesante y sorprendente, es que Peirce lo afirma en el último cuarto del siglo XIX).¹⁶ Nacemos en una coyuntura de semiosis. La semiosis tiene un cierto espesor; es un modo –no metafórico– en el que considera la totalidad de los signos emitidos en la historia humana. Si bien pudo haber considerado ciertas capacidades innatas, en el fondo son secundarias, no cambia su concepción. No entra en la discusión entre empiristas y racionalistas.¹⁷

En otros artículos Peirce se refiere a lo que denomina *sinejismo* (1892: CP 6.102-163) esto es, la construcción del pensamiento por vecindad, en *continuidad* con otros pensamientos. Tal vecindad con

¹⁵ Para Lev S. Vigotsky por ejemplo, para quien –en oposición al freudismo– la conciencia está definida por su relación con los otros. El freudismo, en definitiva, es hijo legítimo del cartesianismo: la mente existe en su relación (conflictiva) con otros mientras que la psiquiatría ruso-soviética invirtió los términos. Para Vigotsky y otros autores, la de Freud era una teoría psicológica producto de la burguesía del siglo XIX, que no escapaba al supuesto del *cogito*, en definitiva. Lacan, cuando realiza su relectura de Freud, (1954) comienza desde Descartes pues no es posible entenderlo sin Descartes; es un pensamiento del sujeto individual, del sujeto autónomo y su relación con los otros es vista, fuertemente, como conflictiva y como causa de frustraciones, problemas, complejos, etcétera.

¹⁶ En algunos artículos de Peirce aparecen comentarios muy curiosos en torno a lo que podríamos llamar la teoría económica derivada del cartesianismo; llega a afirmaciones tales como que este tipo de sociedad producirá, en algún momento, tremendas explosiones de violencia (1893: CP 6.287-317). La suya no es una concepción abstracta, en definitiva esa gran explosión del capitalismo del siglo XIX fue la Primera Guerra Mundial, con la cual se clausura el siglo XIX.

¹⁷ Un empirista diría que “Dios” o “número” son construcciones históricas, pero “frío” o “calor” no lo son. ¿Qué es frío y qué es calor? Hay un rango de ambigüedad muy grande entre una persona y la otra, lo cual indicaría que no habría una percepción pura, sino que la misma sería producto de los hábitos, del gusto, de nuestras supuestas bases biológicas, etcétera.

otros pensamientos no implica ausencia de conflictos (esta es otra afirmación discutible, interesante de Peirce). Si bien no pensamos o podemos ser convencidos de lo mismo, hay una prueba bastante autoevidente –hasta cierto punto– o sea, empírica y es que desde siempre hay procesos educativos dirigidos; la educación es prácticamente un universal cultural. Eso indicaría que hay un principio de continuidad del pensamiento, esto es, podemos intercambiar los conocimientos que transmitimos, pueden ser concepciones o modelos educativos más menos simétricos, asimétricos o democráticos, pero hay una interrelación. No es una relación necesariamente perfecta (incluso la contigüidad de pensamientos produce conflictos; la concepción peirceana es abierta, puede haber acuerdos y puede haber desacuerdos).

En definitiva, con el correr de los años, Peirce afirma cada vez más su concepción de que el conocimiento humano se basa en la construcción de modelos explicativos; evoluciona hacia la concepción de que estos no son excluyentes –y esto en la ciencia del siglo XX es muy claro– sino que pueden, según las circunstancias, ser sustituidos por otras explicaciones (alternativas o complementarias), alejándose de la concepción de una única explicación verdadera para un fenómeno. Es decir, los modelos explicativos son complementarios, están basados en la comodidad, en la economía explicativa, se pueden llegar a alternar y complicar. Para Peirce, lo que define la elección de uno modelo explicativo y no de otro es, ni más ni menos la consecuencia práctica que pueda tener la adopción de uno y no de otro. De este modo, no incurre en una suerte de aceptación de relativismo absoluto tal como proponen algunas corrientes del Posmodernismo de fines del siglo XX: en la línea del pensamiento del *rizoma* de Gilles Deleuze & Guattari (1980), la *deriva de significados* para Peirce no es absolutamente libre, muchas veces estamos definidos o determinados casi totalmente por la coyuntura. La *deriva* es (en todo caso) una situación extremadamente privilegiada, por un lado, y extremadamente ficticia por el otro. No tener compromisos con nada difícilmente ocurre en la realidad cotidiana; todos, más o menos, nos limitamos o auto-limitamos por imperativos pasados, presentes, futuros, por conveniencia, por gusto, etcétera.

Pero, por otra parte, hay una concepción más sutil todavía en Peirce: elegimos modelos explicativos basándonos en la *pertinencia* y en la *práctica* (Prieto 1975) de los mismos; es decir, en lo que nos resulta pertinente en una determinada coyuntura y en las prácticas derivadas

de este modelo (potencialmente podemos cambiar de un modelo explicativo a otro, en determinados ámbitos es más fácil pero en otras circunstancias, estamos más limitados en la elección). Una consecuencia de esto último es que no hay una distinción muy importante entre el pensamiento cotidiano y el especializado. En el fondo, las leyes de la mente –diría Peirce– son las mismas cuando elegimos qué carrera estudiar, qué comer o cuando decidimos dar una respuesta a una teoría gravitacional de un cuerpo celeste. Como estructura de pensamiento, en rigor, es el mismo esquema, procede bastante parecido siempre. Pero en determinados momentos –en el pensamiento científico, filosófico o, incluso, en el arte tal como lo entendemos en la actualidad– esos procesos de elección de modelos explicativos, productivos, tienen un mínimo de conciencia mayor porque se han creado las condiciones para que ello ocurra (son condiciones escasas, no comunes en las prácticas cotidianas). Pero no es distinto el esquema, sino las condiciones en las cuales creamos una cierta especialidad en la cual nos actuaremos. La relación de los modelos explicativos entre sí es una relación sustentada en transacciones basadas en una especie de dialéctica entre identidad y diferencia.

En definitiva, los modelos explicativos, para Peirce, son performativos (estructuras, formas que producen determinadas prácticas, más o menos controladas o previsibles), cualquier significado, en esta concepción, lo es: desde una teoría científica hasta una receta de cocina, pasando por un principio constructivo de una obra artística (hay una suerte de tendencia de cualquier significado a serlo, a crear un hábito en un sentido muy complejo). Por ejemplo, las semióticas contemporáneas de los años ochenta enuncian la categoría de *lector modelo* (Eco 1979) para explicar las relaciones entre lector, autor y obra de arte; el *lector modelo* sería aquel con competencia para distinguir ciertos recursos presentes en la obra. Cada proceso humano de construcción de significados tiende a crear su público pero, sobre todo, tiende a incluir las prácticas posteriores. ¿Por qué crea hábitos? El hábito asegura que ciertas cosas ocurran. Hay una especie de *metafísica* peirceana –para llamarla de alguna manera– porque para Peirce, si no existiera un pensamiento que se continuara y se relacionara con otras mentes, no existiría la comunicación. La comunicación es una relación con los otros y esa relación con los otros es potencialmente conflictiva; no esencialmente, pero hay un cierto grado de conflictividad, es una relación *dialógica* –así la llamará Bachtin– entre los seres humanos, las obras literarias y artísticas. Esa

relación (esencialmente conflictiva) crea hábitos. A lo largo de toda la historia, el proceso comunicativo y racional de creación de significados ha tendido a crear regularidades en la realidad; es decir, en el fondo, las regularidades existen porque la mente humana las concibe, tendemos a crear y reproducir identidades. Peirce llega a afirmar que "toda materia es mente" (1892 *CP* 6.102-163). La materia es mente porque ha sido modificada por las percepciones. Para Peirce, describir un objeto es una intervención sobre el mismo, aún de los llamados "naturales" (la distinción naturaleza-no naturaleza desaparece en Peirce, como también en el pensamiento contemporáneo).

Todo este universo del pensamiento, sus partes implícitas –las premisas naturalizadas– y sus partes explícitas –lo nominado–, constituye el ámbito de los signos y esa es la consecuencia central de estas *incapacidades*, como dice irónicamente el título de su artículo (1868b) El pensamiento humano tiene una incapacidad o varias incapacidades que se condensan en la siguiente: no puede conocer lo que es incognoscible.

Peirce hace un planteo fuertemente crítico a la afirmación cartesiana de que se puede llegar a tener una intuición de lo incognoscible. Para Peirce o es cognoscible o no lo es. Si no es cognoscible, no es cognoscible y todo lo demás es cognoscible porque, justamente, es pensamiento, es signo. Esta posición –aunque pueda parecer contra-intuitivo– es la de la escolástica medieval, la que se encargaba de afirmar un mundo cognoscible, "la creación" (cualquier acercamiento posible a Dios es absolutamente simbólico, pero el resto del universo es cognoscible racionalmente). Peirce prefiere reemplazar el término "racional" –que tiene una carga fuertemente cartesiana– por el término "sínico". El universo cognoscible es sínico, el pensamiento es radicalmente sínico.

Que no dudemos de algo no es prueba, como pretendía Descartes, de que eso de lo que no se duda sea intuitivamente cierto. Significa, ni más ni menos, que no dudamos porque hemos naturalizado ese signo.¹⁸ Dicho de otra manera, para Peirce, premisas existen siempre; todo pensamiento se enraíza en ellas; si bien no podemos

¹⁸ Que no se dude que el mercado existe, no significa que sea natural; el mercado –o cualquier otra idea– es un producto social, una construcción social, histórica y puede ser explicitada y por ende criticada.

criticar todas nuestras premisas al mismo tiempo (otra diferencia con Descartes) las tenemos; y explicitaremos y criticaremos aquellas que entorpecen nuestras acciones. Por ejemplo, en una práctica investigativa las premisas centrales –o las que pueden entorpecer la investigación– tienen que explicitarse. Que no se expliciten todas no implica que esas premisas no explicitadas sean verdaderas o naturales, son premisas que simplemente en un determinado discurso –en una determinada investigación– no se explicitan, pero que en otra investigación pueden serlo. Podemos emprender una investigación enmarcada en la lógica del mercado en la que no se duda del mismo, se lo acepte, se lo defina y se trabaje desde el modelo del mercado; pero de ahí no se puede inferir que el mercado es natural. En tal caso, estaría fuera del discurso, ni siquiera podría nominarse; se transformaría en algo incognoscible, que no tendría por qué deconstruirse, discutirse o comentarse (lo que es natural no produce discusión). Si podemos distinguir algo como no-natural, o podemos historizarlo, es porque no es natural (si fuese realmente natural –más allá de la construcción histórica humana– entonces equivaldría a lo incognoscible). La lógica peirceana es implacable en ese sentido.¹⁹

Peirce no es un idealista ingenuo; cualquier cosa que digamos de lo que nos rodea –de la realidad, por llamarla de alguna manera– está dicha desde una estructura de pensamiento, una historia, un universo discursivo. “Ley de la gravedad”, “teoría de la evolución” o “selección natural”, son signos; no son objetos materiales reales puros. Son modos que tenemos para explicar, para actuar, para referirnos a ciertas cosas; son modelos de comprensión. Si bien determinadas áreas de la realidad en el pensamiento están fuertemente consensuadas y otras, en cambio, presentan mayor duda, en el fondo son siempre construcciones, relatos, modelos. Y el sujeto también es una construcción; no es posible pensar el signo si no es en relación a otro signo.²⁰

¹⁹ Las ciencias naturales, según Peirce, tienen una concepción construida. La masa, la luz, la velocidad de la luz, son relatos, construcciones históricas. Conforman modelos explicativos de la realidad que nos circunda.

²⁰ De alguna manera, no se puede pensar el postmodernismo sin estos planteos peirceanos.

Prolegómenos postpositivistas

Peirce (con mucha claridad) centra la crítica en Descartes (de alguna manera el compendio del pensamiento que le interesa analizar), particularmente las dos ideas (para Descartes auto-evidentes) de que existe Dios (y el mundo) y existe un sujeto definido *a priori*. Esto es, lo que el sujeto diga del mundo en sus distintas facetas, es un reflejo; cualquier descripción del mundo natural o no natural, es un reflejo de este mundo-Dios absoluto. Una teoría científica en un ámbito cartesiano –positivista, naturalista– en última instancia es un reflejo del mundo creado por un sujeto que está definido. Para Descartes, no existiría una verdadera comunicación entre las personas, la comunicación interpersonal sería a través de la idea de Dios (porque participamos –de alguna manera– parcialmente de la conciencia universal –única–, es que podemos comunicarnos con otras personas), en realidad no existiría un *diálogo* en un sentido bachtiniano. Este concepto de conciencia es la clave de todo el constructo teórico cartesiano. Para Peirce, en cambio, el sujeto no puede *no dudar* porque no existe un conocimiento absoluto. Como el pensamiento de Peirce no es dogmático, no dice que no existe lo incognoscible; si existe –como concesión enunciativa– es incognoscible, no existe nada que no sea potencialmente cognoscible (es una concesión retórica a Descartes, a cinco siglos de pensamiento, una postulación casi absurda). Todo es cognoscible, al menos en el ámbito de lo cognoscible.

Para Descartes, el significado, el signo, era una etiqueta y teníamos que descubrir el nombre correcto de las cosas. En cambio en el pensamiento peirceano la idea es que hay una lucha en la sociedad (en la cultura, en la semiosis) por detentar la nominación de las cosas. La concepción de Peirce de la significación es dialéctica, no hay un nombre correcto de las cosas sino una lucha por la imposición de significados.²¹ El suyo es, tal vez, el primer proyecto sistemático de desnaturalización de la significación; esto no le hace caer en la ingenuidad de pensar que cada uno puede llamar a las cosas como se le ocurra. Si bien no lo enuncia en esos términos, hay una lucha por la nominación, una dialéctica por determinar quién tiene derecho a la producción signíca.

²¹ Idea que retoman Foucault, Gramsci, Wittgenstein y también el pensamiento deconstruccionista contemporáneo.

Para Peirce la argumentación es multiforme, se puede explicar lo que ocurre con distintos modelos explicativos y según las circunstancias – según la conveniencia práctica– puede explicarse una cosa de una manera y otra de otro modo. El escolasticismo tuvo sus misterios de fe, creyó que existía la revelación; pero, más allá de eso, intentó explicar todas las cosas creadas, por lo tanto, consideró todo lo creado cognoscible. En cambio, hay muchos hechos que el cartesianismo no sólo no explicó, sino que los entendió como absolutamente inexplicables.²² Su procedimiento ortodoxo engendra un modo muy dogmático de pensar. Para Peirce este pensamiento analítico no puede funcionar sin la exclusión de significados, sea cual fuese ese significado, pues existe una elección naturalizada.²³

En rigor Peirce emprende una crítica extremadamente honesta; no pretende reemplazar un metalenguaje supuestamente objetivo por otro. En las prácticas (y esta es la gran diferencia con otros autores que se le parecen) adoptamos un metalenguaje que consideraremos *quasi objetivo*; en el momento de la acción tenemos que actuar como si tuviéramos la verdad (si no, no podemos actuar y de hecho todos actuamos). Hay una dimensión tal vez pre-existencialista en Peirce, al afirmar esto, no solo “baja” su teoría semiótica al mundo de los eventos y a una ética relacionable sino que además plantea una

²² Un ejemplo, si se quiere paródico: un positivista extremo no sólo no cree en fantasmas, sino que no le interesa explicar por qué hay gente que cree en fantasmas; para Peirce existe una serie de significados que un grupo de personas más o menos entiende cuando habla de fantasmas. El cartesianismo, el racionalismo, el naturalismo extremo, consideran que no sólo no se puede explicar, sino que es absurdo o que no vale la pena plantearse esa cuestión, la desconoce. Es muy interesante ver esto en la teoría económica. La teoría económica del siglo XV, XVI, XVII, cada vez más, toma una decisión que, en el fondo, es legítima: supone que existen economías de mercado, que existe el mercado, la plusvalía, el signo monetario, etcétera y lo naturaliza. Esta es la única realidad posible para el ámbito de lo económico. Esto no significa que no se pueda pensar una organización económica que no se base en el mercado, pero esa tradición, en esa área, sólo se privilegia el mercado; lo que no es mercado, es absurdo, es falso, ha fracasado. No hay alternativa posible al mercado.

²³ Afirmar que el único motor de la economía es el beneficio, es *una* elección posible; podría haber otras. Además, peirceanamente (y es tan importante como lo anterior) según la elección serán las consecuencias: podemos elegir como estructura económica más conveniente el mercado y el beneficio, pero tenemos que aceptar que es una preferencia y no la única posibilidad. Y que cualquier elección, cualquier aceptación argumentativa tiene sus eventuales riesgos

cuestión que será desarrollada en los años cincuenta del siglo XX por el existencialismo sartreano (1946).

Para leer a Peirce en un sentido productivo es necesario entender que siempre se refiere simultáneamente a un nivel que podríamos llamar "ontológico" (la realidad es la semiosis) y a un nivel epistemológico (en esa semiosis tenemos que funcionar metódicamente, conjeturando). Ese método conjetural en medio de esa ontología de la semiosis conlleva finalmente a una ética interrelacional comunicativa; es decir, son tres discursos al mismo tiempo: una noción ontológica, una epistemológica y una —podríamos llamarla— ética que en algún momento denomina *modológica* (acerca de los modos de la acción).

La dimensión de lo ético-comunicativo (los modos de la acción) implica la dimensión práctica de nuestro pensamiento, de la totalidad; una cosa es, en Peirce, el ámbito de la semiosis que podemos manejar y la potencial semiosis que ninguno logra controlar. Nadie tiene una *padronanza* de la totalidad de la semiosis, nadie puede decir que conoce todos los textos de la semiosis. Lo más interesante de la semiosis contemporánea parte de estos postulados peirceanos.

En otros términos, Peirce parte de una teoría ontológica de la realidad en clave sígnica, una teoría semiótica abstracta y por ello, metodológica; y por ser metodológica (porque necesitamos el método indiciario natural para sobrevivir en la semiosis) concluye en un planteo de ética comunicativa cien años antes que Habermas (1981) En el momento de actuar, a pesar de que no hay una verdad universal, actuamos porque no hay otro modo de acción más que pensando que detentamos algún tipo de verdad.

En definitiva, Peirce afirma que los modelos, por más que tengan una tendencia hegemónica, nunca son absolutos. Lo curioso es que a partir de determinado momento se da una tendencia muy fuerte en el pensamiento analítico a construir una hegemonía prácticamente absoluta (por lo menos en algunas áreas). En rigor es absurdo decir "incognoscible", porque todo lo que está en el lenguaje —en el mundo sígnico— es conocido por nosotros, por lo menos parcialmente (lo cognoscible, para Peirce, es lo aceptable, lo criticable). Toda teoría desea ser aceptada; y toda teoría no puede no ser criticable. Los significados o signos no pueden ser absolutos. Descartes quería

borrar la contradicción del ámbito del pensamiento, para Peirce es absolutamente imposible; siempre habrá alguien dispuesto a refutar las teorías, aún las más hegemónicas. Siempre habrá un disidente, un hereje, en cualquier ortodoxia. ☹

Referencias bibliográficas:

- BACHTIN, Michail M.
1929 *Problemy tvórchestva Dostoiévskogo*, Leningrado: Priboi [Versión ampliada y revisada: *Problemy poétiki Dostoiévskogo*, Moscow: Sovetskii pisatel', 1963]; (tr.esp.: *Problemas de la poética de Dostoiévski*, México: FCE, 1986).
[1979] *Estetika slovesnogo tvorchestva*, Moscow: Iskusstvo; (tr.esp.: *Estética de la creación verbal*, México: Siglo XXI, 1982).
- DELEUZE, Gilles & Félix GUATTARI
1980 *Capitalisme et Schizophrénie 2. Mille Plateaux*, Paris: Minuit.
- DERRIDA, Jacques
1993 *Spectres de Marx*, París: Galilé.
- DESCARTES, René
1641 *Meditationes de Prima Philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae immortalitas demonstrantur (Méditations de philosophie première, dans lesquelles sont démontrées l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme)*; (tr.esp.: *Discurso del método. Meditaciones Metafísicas*, Madrid: Espasa-Calpe, 1968).
- ECO, Umberto
1979 *Lector in fabula*, Milano: Bompini.
- HABERMAS Jürgen
1981 *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid:Taurus, 1987.
- HEGEL, Georg W.F.H.
1807 *System der Wissenschaft von G.W.F. Hegel. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes*, Bamberg y Würzburg: Joseph Anton Goebhardt, (tr.esp.: *Fenomenología del Espiritu*; [tr. esp.: Wenceslao Roces], Mexico: FCE, 1966, 1973).
- HUSSERL, Edmund
1900-1901 *Investigaciones lógicas*, Madrid: Revista de Occidente, 1929.
- LACAN, Jacques
1954 *Le séminaire, Livre I: Les écrits techniques de Freud, 1953-1954*, Paris: Seuil, 1975; (tr.esp.: *El seminario Libro 1 (1953-54): Los escritos técnicos de Freud*, Barcelona-Buenos Aires: Paidós, 1981).
- LIPPARD, Lucy R.
1990 *Mixed blessings: new art in a multicultural America*, New York: Pantheon Books.
- LOTMAN, Yuri M.

- 1984 "O Semiosfere" in *Semeiotiké. Trudy po znakovym sistemam*, Tartú: Tartu Riiklik Ülikooli Toimetised, 17, 5-23 n.in [1996]: 21-42.
 [1996] *La semiosfera I*, Madrid: Cátedra Frónesis.
- PEIRCE Charles S.
- 1868a "Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man", *Journal of Speculative Philosophy*, 2: 103-14 in PEIRCE, Charles S. [1931-1958]: 5.213-263; (tr.esp.: "Cuestiones relativas a ciertas facultades atribuidas al hombre" en PEIRCE, Charles S. (1987):39-57).
- 1868b "Some Consequences of Four Incapacities", *Journal of Speculative Philosophy*, 2: 140-157, in PEIRCE, Charles S [1931-1958]:5.264-317; (tr. esp.: "Algunas consecuencias de las cuatro incapacidades" PEIRCE, Charles S. (1987): 58-87).
- 1871 "Fraser's *The Works of George Berkeley*"), in PEIRCE, Charles S., [1931-1958]: 8.7-38 (tr.esp.: "Revisión crítica del idealismo de Berkeley" en PEIRCE, Charles S. (1987): 88-101).
- 1892 "The Law of Mind", in PEIRCE, Charles S. [1931-1958]: 6.102-163.
- 1893 "Evolutionary Love" in PEIRCE, Charles S. [1931-1958]: 6.287-317.
- [1931-1958] *Collected Papers*, C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks (eds), Cambridge, MA: Harvard University Press, vol. I-VIII.
- PRIETO, Luis J.
- 1975 *Pertinencia y práctica. Ensayo de semiología*, Barcelona: Gustavo Gili, 1977.
- SARTRE, Jean P.
- 1946 *L'existentialisme est un Humanisme*, Paris: Ángel.
- TODOROV, Zvetan
- 1991 *Face à l'extreme*, Paris: Seuil.
- WITTGENSTEIN, Ludwig J.J.
- [1953] *Philosophische Untersuchungen*, Oxford: Oxford University Press; (tr.esp.: *Investigaciones filosóficas*, Mexico: UNAM, 1986; Barcelona:Crítica, 1998).



[Review]

Revisión de la psicología ruso-soviética (1920-1983)

CÉSAR A. CABRAL
Universidad Maimónides
R. Argentina
✉

Resumen: Este trabajo presenta una revisión de los aportes de la psicología ruso-soviética, en orden a la delimitación de su objeto de estudio y la comprensión del origen y desarrollo de la psiquis humana, mediante la elaboración de las categorías de actividad, conciencia y personalidad, trípode sobre el que reposa la ciencia psicológica.

Se analizan tres períodos: el reflexológico, el reactológico y uno tercero, personificado en la figura de Leontiev Vigotsky.

Las contribuciones de esa psicología constituyen una alternativa válida para fundamentar científicamente la práctica de la psicoterapia centrada hoy, entre nosotros, masivamente en el psicoanálisis o desguarnecida de todo presupuesto psicológico bien fundando. Lo mismo cabe decir para la compleja práctica psicopedagógica.

Palabras clave: Marxismo – Conductismo – Procesos de interiorización.

Review of Soviet-Russian psychology (1920-1983)

Summary: This work presents a revision of the acknowledgments of Soviet-Russian psychology, in order to suggest a delimitation of its subject of study and the compression of origin and development of the human psyche, through the elaboration of the categories of activity, consciousness and personality, tripod on which the psychological science rests.

Three periods are analyzed: reflexological, reactological, and a third, personified in the figure of Leontiev Vigotsky.

The contributions of this psychology constitute a viable alternative to scientifically ground the practice of psychotherapy today, focused massively on psychoanalysis, or else stripped of all well-established psychological dogma. The same could be said for the complex psycho-pedagogical practice

Key words: Marxism– Behaviorism – Internalizing processes.

I

No es redundante reformularnos la pregunta que nos hicimos en 1980: ¿por qué la psicología ruso-soviética?¹ Porque dicha ciencia en la URSS hizo aportes fundamentales que permitieron cambiar todo el aparato conceptual de la psicología, permitiéndole a ésta por primera vez delimitar con claridad su objeto de estudio y avanzar en la comprensión científica del origen y desarrollo de la psiquis humana, elaborando las categorías de actividad, conciencia, y personalidad, que constituyen el trípode sobre el que reposa la ciencia psicológica. Además porque estamos ciertos de que los aportes de esa psicología constituyen una alternativa válida para fundamentar científicamente la práctica de la psicoterapia centrada hoy, entre nosotros, masivamente en el psicoanálisis o desguarnecida de todo presupuesto psicológico bien fundando. Lo mismo cabe decir para la compleja práctica psicopedagógica.

La peculiaridad del desarrollo de la psicología rusa consiste en el sistemático esfuerzo por aplicar en ese territorio científico la perspectiva histórico-materialista. Si hiciéramos un corte histórico en su evolución, veríamos muy claramente cuán difícil y accidentado fue ese propósito ya que los deseos, inicialmente, no se conciliaban con los hechos producidos.

II

Ya en los albores de la revolución de 1918, la psicología rusa disponía de una sólida plataforma científica para avanzar en las concepciones materialistas de la psiquis humana. Esta plataforma tuvo su concreción sobre la base de los trabajos de Iván Mijailovich Sechenov, Iván Petrovich Pavlov y Vladimir Mijailovich Bechterev.²

Sechenov [1829-1905] con su teoría de los reflejos cerebrales aprendidos, dio fundamentación científica a la tesis de que la actividad psíquica no puede separarse de la actividad refleja del cerebro; en realidad, para decirlo más taxativamente, la actividad

¹ El presente trabajo es la versión corregida por el autor de un artículo escrito en 1984.

² Basta recordar las lúcidas reflexiones de Michail M. Bachtin, Valentin N Voloshinov y Vladimir .I. Vernadski sobre la cuestión (ver, por ejemplo Voloshinov/Bachtin 1927).

psíquica es parte integral de la actividad refleja del cerebro. Demostró que, como todo acto reflejo, el proceso psíquico se inicia con el estímulo externo, continúa en la actividad nerviosa central y termina con una actividad de respuesta (movimiento, acto palabras). La actividad psíquica, para Sechenov, era un encuentro del sujeto con la realidad objetiva. *La percepción sensorial –decía– desempeña siempre en esencia un papel único, el papel señalizador (1863).*

Pavlov [1849-1936], completó e integró en un sistema coherente los aportes materialistas de Sechenov, al descubrir los reflejos condicionados y elaborar la teoría de la actividad nerviosa superior de los animales y del hombre. Advirtió legalidades en la actividad nerviosa superior y con una compleja y rica labor experimental, pudo objetivar esa legalidad en leyes internas (de irradiación, de concentración, excitación e inhibición) que se inducen recíprocamente. Sostuvo siempre que la noción fundamental de su teoría de la actividad nerviosa superior es el reflejo condicionado y que este es un fenómeno a la vez fisiológico y psicológico. *La doctrina de la actividad nerviosa superior –dice S. L. Rubistein– constituye una disciplina limítrofe entre la fisiología y la psicología (1979).* Es fisiológica por sus métodos, y por sus objetivos entra en la psicología pues explica los fenómenos psíquicos, aparición por ejemplo de las sensaciones como resultado de la diferenciación de estímulos y determinación del significado de los objetos y fenómenos del mundo real para la vida y actividad del individuo por medio de las conexiones señalizadoras.

La teoría de la actividad nerviosa superior no puede explicar el nivel psicológico que adquiere el reflejo de la realidad en el ser humano. Sus leyes no dan cuenta de los fenómenos psíquicos, sino de las condiciones en que estos transcurren, puesto que son leyes internas, específicamente fisiológicas. La actividad nerviosa superior mediatiza todas las respuestas del individuo a los estímulos externos e internos, lo cual le otorga un estatuto materialista dialéctico y no mecanicista.

III

Bechterev [1857-1927], encarna el primer período histórico de la psicología soviética: el período reflexológico en el que todavía muchos estancan su conocimiento de la ciencia psicológica en Rusia. Bechterev parte de Sechenov. *El rayito de luz primero y esencial en el estudio de la personalidad humana –escribió– se debe a nuestro*

fisiólogo y hombre público I. M. Sechenov, cuyo libro editado en la década de 1860 bajo el título de Los reflejos del cerebro, contenía el esquema general de los denominados procesos psíquicos a los que ponía en relación con los estímulos externos y los reducía en última instancia a movimiento.

Con la concepción de los reflejos cerebrales de Sechenov y los reflejos condicionados de Pavlov, Bechterev acometió a su modo la empresa de incorporar el marxismo y el materialismo dialéctico a la psicología a la que pretendía otorgarle un estatuto objetivo. En su ensayo *La psicología, la reflexología y el marxismo* sostiene que sólo la reflexología puede en psicología estar de acuerdo con el marxismo. De aquí tal vez provenga la confusión de considerar reflexólogo a todo aquel que se ocupe de la psicología soviética o use sus presupuestos científicos en la práctica psicoterápica. Ese intento de Bechterev fracasó por supuesto, pues su concepción reflexológica de la ciencia y de la psicología, en general se apoyaba sólo en supuestos que iban más allá de la modestia clásica de Pavlov cuando se vio obligado a incursionar a "modo de prueba" (como él mismo dijo) en la psicología. En realidad, Bechterev estaba movido más por presupuestos positivistas que materialistas dialécticos, de allí que recayera en la consabida tesis de los "dos factores" para explicar la psiquis humana. De ningún modo esto implica negar sus grandes méritos científicos en la psiquiatría y la neurología, ni sus estimables condiciones de luchador social por el progreso de la humanidad.

El segundo período de la psicología soviética es el reactológico. Da cuenta el esfuerzo científico del psicólogo K. N. Kornilov por dar sello de psicología marxista a su concepción reactológica; todos los fenómenos psíquicos sin reacciones que deben ser estudiadas unívocamente ¿Cómo? He aquí la tesis tal como expuso Kornilov en su libro *Psicología moderna y marxismo*:

Me atrevo a afirmar que como ya he dicho otras veces que el futuro sistema de psicología marxista será una síntesis de las dos corrientes que actualmente están en pugna en todos los países: la más antigua, ya bastante caduca, aunque aún encuentra quienes la defienden, la denominada corriente empírica o subjetiva, tendencia que constituye la tesis de la psicología moderna; y la segunda corriente, posterior, más bien producto de nuestros días, que representa la antítesis y es la psicología de la conducta, la reflexología o como también se llama, la psicología objetiva (1924).

Ese intento culminó en una complicada síntesis ecléctica y no dialéctica, puesto que la solución de la crisis que vivía la psicología (no sólo en Rusia sino en todo el mundo) no podía venir de la suma mecánica de los conocimientos aportados por la psicología introspectiva de la conciencia y los resultados experimentales de la psicología conductista (la que concebía la conducta como un conjunto de reacciones carente de todo contenido psíquico). Este nuevo fracaso teórico no obstó para que la psicología ruso-soviética se enriqueciera en este período con la elaboración fecunda de los grandes temas de la sensación, la percepción, la memoria y las capacidades.

El tercer período de la psicología soviética está personificado en la figura brillante de Lev Vigotsky. Los duros tiempos corridos y los ásperos debates daban cumplida cuenta de cuán difícil era el propósito de elaborar la ciencia psicológica sobre la base del materialismo dialéctico y la filosofía marxista. Se había tomado conciencia de la importancia decisiva del problema de la determinación sociohistórica del psiquismo humano, pero sólo se lograron establecer principios muy generales sobre la concepción materialista de la psiquis y la crítica de las corrientes idealistas psicológicas. Permanecía sin solución un importante problema metodológico: delinear un camino único para el estudio del psiquismo. Esta fue la gran obra de Vigotsky. Leontiev decía que fue el primero que expresó la idea de que la trayectoria sociohistórica debía convertirse en el principio director de la construcción de la ciencia psicológica.

Dos hipótesis básicas presidieron la labor teórica y experimental de Vigotsky: 1) las funciones psíquicas humanas son de carácter mediatizado; 2) los procesos interiores intelectuales provienen de una actividad inicialmente externa.

De acuerdo con la primera de estas hipótesis, las particularidades específicamente humanas del psiquismo no obedecen a su creciente complejidad ni al cambio del contenido objetivo que refleja sino a la transformación de su estructura. La naturaleza de esta transformación consiste en que los procesos anteriormente directos, "naturales", en el sentido aristotélico, se convierten en procesos mediatizados por la introducción de un eslabón intermedio (estímulo medio). Esta intermediación crea un proceso nuevo, global, mediatizado, en el que están representadas las asociaciones

elementales, creadas por la instauración de los reflejos condicionados ordinarios. Todas las funciones psíquicas superiores –decía Vigotsky– presentan un rasgo común: son procesos mediatos, es decir, incluyen en su estructura, como parte central y básica del proceso en su conjunto, el uso del signo como instrumento de orientación y dirección de los procesos psíquicos. La estructura significativa, ligada al uso activo de los signos, es la característica general de las formas superiores de conducta.

La segunda hipótesis, postula que la estructura mediatizada del proceso psíquico se forma inicialmente en las condiciones en que el eslabón mediatiza a la forma del estímulo exterior, de modo que ese proceso tiene también forma externa. Este hecho demuestra el origen social de la nueva estructura. Ella no nace del interior de la psiquis, no es inventada de algún modo esotérico, sino que nace necesariamente de las formas sociales de comunicación, que en el hombre están siempre mediatizadas.

La estructura mediatizada de los procesos psíquicos aparece siempre a partir e la apropiación por parte de un individuo de las formas de comportamiento, que inicialmente fueron de inmediato sociales. Es decir, el individuo asimila el eslabón (estímulo-medio) que mediatiza el proceso considerado, por ejemplo, un medio material, una herramienta o conceptos verbales socialmente elaborados o cualquier otro signo. Esta tesis de Vigotsky, es una idea nueva, capital, en psicología. Ella demuestra, y con ello se resolvió la crisis que soportaba la psicología en todo el mundo, que el principal mecanismo de desarrollo psíquico en el hombre, es el de la apropiación de las diferentes clases de formas sociales de actividad históricamente constituidas. Como lo subraya Leontiev, la actividad no puede efectuarse más que en su forma exterior de modo que los procesos apropiados, de forma exterior se transforman seguidamente en procesos internos, intelectuales.

IV

Lo que sigue es historia contemporánea en la psicología soviética. La línea Vigotsky, como la llama Rubinstein, la prosiguieron Leontiev, A. R. Luria, P. Y. Galperin y sus colaboradores. Ellos continuaron desarrollando la concepción del proceso de interiorización –al que Vigotsky llama “reversión”– mecanismo mediante el cual nuestra

actividad psíquica interna se forma de nuestra actividad material externa. Y aunque Rubistein criticó esta tesis con todo el rigor de sus conocimientos teóricos –toda actividad material externa del hombre contiene ya en su interior componentes psíquicos (fenómenos, procesos) por medio de los cuales aquella se regula– lo cierto es que lo descubierto por Vigotsky parece confirmarse con toda la imponente labor experimental y las conceptualizaciones teóricas posteriores.

Uno de los aportes más destacados es la de haber otorgado por primera vez su estatuto científico a la psicología al delimitar con exactitud su objeto de estudio. En el libro de Galperin, traducido al castellano con el título de *Introducción a la psicología, un enfoque dialéctico* (1979) se dilucida este tema crucial para muchas ciencias que aún no tiene precisado su campo de acción y se demuestra que es territorio exclusivo de la psicología el estudio de la actividad orientadora en todas sus manifestaciones concretas. Esta actividad orientadora, surge y se desarrolla cuando aparece por exigencias del trabajo social y la consecuente introducción de sistemas de comunicación basados en la palabra como segundo sistema de señal de la realidad exterior, el nivel psicológico. La orientación del ser humano se sistematiza en una estructura, que precisamente fue estudiada experimentalmente del mismo modo que se formó históricamente, es decir de fuera hacia dentro y se logró poner de manifiesto la identidad de ambas macroestructuras de actividad, la externa e interna. De este modo se resuelve aquello que los conductistas habían dado por definitivo: la imposibilidad de estudiar el lado interno de la conducta. De estos estudios surge *la tesis de la formación de la mente por acciones externas orientadas y controladas con la inmensa repercusión que esta tesis tiene para la psicología pedagógica*.

Un solo ejemplo bastaría para poner de manifiesto la significación de esta postulación de la psicología soviética: el formidable experimento psicológico natural que se llevó a cabo y que consistió en la educación reglada con estos conocimientos psicológicos de un gran número de niños ciego-sordo-mudos. Esta sorprendente experiencia culminó, ya en la década del 80, con la obtención, por parte de cuatro jóvenes ciego- sordo-mudos, del título de psicólogos egresados de la facultad de psicología de la Universidad de Lomonosov. En este experimento se asistió al despliegue de la mente humana, supliendo con estímulos adecuados la falta total de los analizadores visual, auditivo y la facultad de locución.

A su vez, durante la década del setenta y del ochenta, en el instituto de psicología de la Academia de Ciencias dirigido por el profesor Boris Lomov, se completaron fascinantes estudios de psicología ingieneril, nombre que se otorgó a la antigua psicología experimental aplicada. La dirección de estas investigaciones se orientó a conocer la intimidad de los procesos de recepción, procesamiento y almacenamiento de la información, como así también el de la toma de decisiones y de la regulación psíquica de las acciones directrices. Esta perspectiva, puso el énfasis en la faceta humanista colocándola en primer plano, pues estas investigaciones se orientan antropomórficamente, es decir, teniendo en cuenta en primer lugar al hombre, en oposición a las concepciones maquinocéntricas que priman en la psicología comportamental de occidente.³ ☞

³ El libro de B. Lomov y V Venda (1980), informa detalladamente sobre estos aspectos.

Referencias bibliográficas:

- BECHTEREV, Vladimir M.
1925 *Psicología, reflexología y marxismo*
- GALPERIN, Petr Y.
(1979) *Introducción a la psicología*, Madrid: Pablo del Río.
- KORNILOV, Konstantin N.
1924 *Psicología moderna y marxismo*
- LOMOV, Boris Fedorovich, VENDA, Valerii
1980 *La interrelación hombre-máquina en los sistemas de información*, Moscú: Progreso, 1983.
- PAVLOV, Ivan P.
(1960). "El reflejo condicionado y la fisiología de la actividad nerviosa superior". *Obras Escogidas*. Bs.As: Quetzal, pp.: 235-74.
- RUBINSTEIN, Serge L.
(1979) *La actividad psíquica y el cerebro. el ser y la conciencia*. La Habana: Pueblo y Educación.
- SECHENOV, Ivan.M.
1863 "Refleksy golovnogo mozga", *Meditinsky vestnik*, 47-48; (tr. esp.: *Los reflejos del cerebro*. La Habana: Academia de Ciencias, 1965).
- VIGOTSKY, Lev S.
(1987) *Historia del desarrollo de las funciones psíquicas superiores*. La Habana: Ed. Científico Técnica.
- VOLOSHINOV Valentin N./BACHTIN, Michail M.
1927

Bibliografía de consulta

- Pavlov, Ivan P. Schniermann, L. Kornilov, Konstantin N.;
(1963) *Psicología reflexológica*, Bs.As.:Paidós

[Update]

Senderos de la filosofía política francesa contemporánea

PETER HALLWARD
Middlesex University
London, United Kingdom
✉

Resumen: En este trabajo se presenta una actualización de la filosofía política francesa contemporánea a partir de *Les Piètres penseurs* de Dominique Lecourt y en particular el papel interpretado por lo que se ha denominado *nueva filosofía*.

La polémica de Lecourt incluye dos tipos de argumentos: uno (fácil) tal el que supone refutar la afirmación –hecha por la *nueva filosofía*– de que el pensamiento de Marx es o ha sido en algún momento “*apología*” *teórica del Estado*; mientras que el argumento más difícil comienza con preguntas más amplias suscitadas por la explicación que Glucksmann da del marxismo.

Ciertamente, no hay falta de pruebas que respalden la afirmación de que en general los principios marxistas pueden seguir inspirando una crítica eficaz del liberalismo mundial y una interpretación consensual de la política que lo acompaña. Varias intervenciones (aquí señaladas) rechazan con fuerza la concepción de la política de la tercera vía, descartando la gestión del consenso a favor de una atención militante al antagonismo, la lucha o la insurgencia como fundamento de la acción política.

Palabras clave: Tercera vía – Nueva filosofía – Marxismo.

Paths of contemporary French political philosophy

Summary: This work presents an update of contemporary French political philosophy, departing from Dominique Lecourt’s *Les Piètres penseurs*, and specifically from the role played by what has been called *new philosophy*.

Lecourt’s polemic includes two types of arguments: one (easy) that purports to refute the claims made by *new philosophy*: that Marx is or was at a certain moment a « theoretical apology of the State ». The second, more complex argument starts with broader questions suggested by Glucksmann’s explanation of Marxism.

It is true, there is no lack of proof backing up the statement that generally speaking Marxist principles can still inspire an efficient critique of world Liberalism, and a consensus interpretation of the politics that accompany it.

Many opinions (signaled in this article) reject strongly the conceptions of the Third Way, casting aside the management of consent in favor of a militant attention to antagonism, the struggle, or the insurgency as the basis for political action

Key words: Third Way - New Philosophy – Marxism.

I

Tras la liberación de París de la ocupación nazi, el campo de la filosofía política francesa se dividió entre los dos enfoques que con más probabilidad podían afirmar una afiliación directa con la resistencia a dicha ocupación: el nacionalismo o republicanismo gaullista, por un lado, y las versiones del internacionalismo marxista, por otro. A pesar de todas sus diferencias, estos dos enfoques compartían la sensación de conformar una comunidad política involucrada en un *proyecto* activo, basado en una tradición de lucha colectiva cuyas raíces históricas se podían rastrear, de una manera más o menos continua, hasta los discutidos principios de 1789. La participación en dicho proyecto excluía cualquier noción convencionalmente liberal de la política como una negociación de intereses opuestos limitada por la ley, mientras que un conservadurismo igualmente convencional, basada en una veneración más pasiva del Estado y de integridad de sus tradiciones, estaba por aquel momento desacreditado por su colaboración con el fascismo.

Esta división del campo duró, sólo, unos 25 años. La derecha republicana sobrevivió a duras penas a las crisis de descolonización en Vietnam y Argelia. La izquierda militante consiguió, al menos durante un tiempo, solucionar la fragmentación provocada por el estalinismo y sus secuelas. *The Mediocracy* (Lecourt 1999 (2001)) es una respuesta a lo que sucedió cuando, después del confuso levantamiento de 1968, estos proyectos opuestos se hundieron en la década de 1970. Una fotografía descrita en el libro de Lecourt resume muy bien la historia general: en las escaleras del palacio de los Elíseos, en 1978, André Glucksmann, de pie, coge del brazo a Raymond Aron a su derecha y a Jean-Paul Sartre a la izquierda, con ocasión de un llamamiento presidencial a apoyar «un barco para Vietnam». Los grandes antagonistas ideológicos de la cuarta república se unen aquí en un gesto orquestado para los medios de comunicación por un ex maoísta arrepentido, uno de los primeros pensadores franceses que anticipó lo que pronto se conocería como *la pensée unique* o, en el mundo anglófono, la tercera vía. Uno de los episodios más combativos en la historia de la des-colonización llega, por consiguiente, a su fin en una imagen frívola de reconciliación pública a favor de un proyecto puramente humanitario: gestos distantes de «ayuda a las víctimas» sustituyen ahora a los riesgos del análisis político y la acción colectiva causantes de divisiones. Y así comienza nuestra era de reacción neoliberal, caracterizada sobre todo

por la consolidación aparentemente definitiva del poder de las grandes corporaciones y la liquidación simultánea de los movimientos populares a favor de un cambio social fundamental. Se trata de una reacción legitimada, por supuesto, mediante la afirmación de lo que se ha convertido en un consenso moral y político prácticamente automático: la primacía de los derechos humanos individuales, en especial, los derechos de los consumidores y de los propietarios de bienes inmuebles; el reconocimiento de las «diferencias» personales o culturales; la validez universal de los modelos occidentales de democracia parlamentaria; la consecuente condena de toda opresión «totalitaria», etcétera.

Lecourt analiza la peculiar contribución ideológica de Glucksmann y otros «nuevos filósofos» a esta conocida evolución política. Alumno de Althusser en la *École Normale Supérieure* de París a finales de la década de 1960, y uno de los confidentes más íntimos de su antiguo profesor en la década siguiente, Dominique Lecourt está extraordinariamente cualificado para la tarea. Autor de varios análisis mordazmente materialistas sobre metodología científica –*Marxism and Epistemology* (1969), *Proletarian Science?* (1976)– nunca ha vacilado en su convicción de que las cuestiones epistemológicas, como otros aspectos de lo que Althusser denominó «práctica teórica», es necesario responderlas principalmente en función de la lucha de clases. Los lectores familiarizados con los anteriores libros de Lecourt encontrarán aquí pocas sorpresas, ya sea en la referencia ocasional al efecto «problematizador» de la obra innovadora en las ciencias naturales y humanas, o en su rechazo salvajemente desdeñoso de la nueva filosofía, a la que tacha de ineficaz e insustancial coartada para la intensificación de la explotación capitalista y la dominación neoimperialista. De hecho, es la ignorancia de la ciencia por parte de esta filosofía la que, desde la perspectiva althusseriana, indica de manera más flagrante su orientación ideológica.

II

La historia de la filosofía francesa en la década de 1960 estuvo en gran parte controlada, contra el humanismo existencial de Sartre, por las implicaciones desestabilizadoras y explícitamente antihumanistas de las nuevas ciencias humanas formuladas por Lévi-Strauss, Lacan y Foucault. La historia de la nueva filosofía, por el contrario, se podría contar como una especie de regreso a la «filosofía pura», pero

purificada precisamente de esa urgencia y convicción militantes que habían informado los propios escritos de Sartre. Al contrario que Sartre, Lévi-Strauss sostuvo, como es conocido, que el objetivo del pensamiento crítico debería ser «no constituir sino disolver al hombre»; lo que los nuevos filósofos tienen que ofrecer es poco más que la reconstitución del humanismo disfrazado de esa tan insidiosa forma de *mauvaise foi* [mala fe]: la engreída complacencia moral de aquellos a quienes el propio Sartre solía llamar *les salauds* [los puercos].

Cronológicamente, el papel interpretado por lo que más tarde se conocería muy en general y a veces de manera inconsecuente como la «nueva filosofía» se puede dividir en dos partes. El primer periodo es el del compromiso crítico o combativo con las implicaciones supuestamente totalitarias de filosofías inspiradas por Hegel, Marx o Nietzsche (Glucksmann: «concebir es dominar», «teorizar es aterrorizar»). Éste fue seguido por un periodo de consolidación más reflexiva o confiada, equivalente a poco más que las celebraciones del enriquecimiento privado combinadas con una benévola tolerancia hacia las diversas formas de obtenerlo y una compasión caritativa con los «excluidos» de sus beneficios. Puntos culminantes de la primera fase son *La barbarie à visage humain*, de Bernard-Henri Lévy (1977), *Les maîtres penseurs* de Glucksmann (1977) (que proporciona el punto de contraste para el juego de palabras del título francés *Les piètres penseurs* [los pensadores malos o mediocres]) y *La pensée soixante-huit* de Luc Ferry y Alain Renaut (1985); la segunda fase está ejemplificada por el reciente empeño colaborador de Ferry y André Comte-Sponville, *La sagesse des modernes* (1998). Lo común a ambas fases es una virulenta suspicacia hacia la política, tal y como la concibe Lecourt, es decir, como acción colectiva y decisiva emprendida en «un sistema de relaciones de fuerza altamente complejas de una forma conducente, o al contrario, a la emancipación popular». Con Glucksmann, Ferry y Comte-Sponville, los pensadores revolucionarios de la década de 1960 han encontrado debidamente – con una buena cantidad de esa cualidad de absurdo que dicha repetición parece requerir– sus antagonistas termidorianos.

Como demuestra Lecourt con mordaz desdén, pretendiendo negarse a instruir o a «aterrorizar» a las masas, los nuevos filósofos se adhieren de hecho al principio más insistentemente condescendiente de todos: el principio, que se encuentra en toda la tradición contrarrevolucionaria que comienza con Burke y de Maistre, de

respeto al orden y a la estabilidad; la agobiante insistencia en que toda acción política debe estar reverentemente alineada con las instituciones esenciales del *status quo*.

En su aspecto crítico, la nueva filosofía es esencialmente una renovación –incitada por Solzhenitsyn tras la Revolución Cultural y la invasión vietnamita de Camboya– de la larga campaña de la Guerra Fría para igualar el comunismo al gulag (y el gulag a Auschwitz), y, por lo tanto, suscitar la ira del público contra cualquier recurso a la violencia política organizada como medio para llegar a la justicia social. En su momento reflexivo, los nuevos filósofos amplían su ética de la compasión y el horror generalizado ante el «sufrimiento» como base para una elaborada justificación de un discurso liberal del «orden, el consenso y el consuelo». Los componentes de este discurso incluyen: (a) la aprobación explícita de una interpretación angloamericana de la política, concebida como la negociación competitiva de intereses (Comte-Sponville: «la regulación de los egotismos es la política en sí»); (b) la reducción del pensamiento crítico a formas tecnocráticas de «experiencia» y *savoir faire* pragmático; (c) la reducción concomitante de los ciudadanos al papel de consumidores alternativamente pasivos, horrorizados o indiferentes de una «política de ambulancia» creada para los medios, una política mediada ante todo por la cobertura televisiva de duras imágenes de miseria o malestar; (d) el aislamiento de estas imágenes de cualquier investigación constante de sus circunstancias o causas, y, por consiguiente, de su naturalización como tales de muchas variantes –«hambrunas, inundaciones, epidemias, progromos o limpieza étnica»– de la misma categoría de evidente «desastre», que en sí misma se debería entender como simple resultado de una ausencia de liberalismo, racionalidad, tecnología, tolerancia, etc. occidentales, si no de la hostilidad hacia los mismos. Cualquiera familiarizado con las técnicas informativas de la CNN comprenderá cómo funciona el sistema.

La reducción de una iniciativa política asesina por parte de los gobernantes políticos a la imprecisa categoría de «crisis humanitaria» es sólo el más indignante ejemplo de lo que acabaría convirtiéndose en una tendencia general en la década de 1990.

La dosis real de innovación filosófica en este deslavazado paquete de ideas es obviamente muy baja. Aparte del ocasionalmente histérico entusiasmo con el que Lévy y Glucksmann renuncian a su

anteriormente extravagante respaldo a la violencia como verdadero medio de acción política (una histeria que distingue su conversión de, por ejemplo, la anterior y más mesurada renuncia de André Malraux al comunismo), buena parte de la obra de la nueva filosofía equivale a poco más que reafirmar lo que desde hacía tiempo constituía el lugar común de la filosofía liberal: la defensa de las libertades individuales contra toda forma de tiranía. Los especialistas de la Guerra Fría nunca habían estado escasos de munición filosófica en su guerra contra lo que Reagan acabaría llamando el imperio del mal. Como señala Lecourt, el libro *The Open Society and its Enemies* de Karl Popper (1945) es una crítica más sustancial a los «maestros pensadores» que el libro de Glucksmann. *The Origins of Totalitarianism* (1951) de Hannah Arendt proporciona una base más coherente para la comparación del nazismo y el estalinismo que los inflados gestos de Lévy. En la propia Francia, Raymond Aron calificó desde la década de 1950 a sus rivales marxistas de totalitarios, y toda una generación antes que la nueva filosofía, Albert Camus, en *L'Homme révolté* (1951) ya había presentado argumentos en contra de cualquier subordinación de los medios políticos a los fines históricos, e intentado preservar la libertad individual y una solidaridad disidente de los «absolutismos» dependientes del terror que encontró en Rousseau, Hegel, Nietzsche y Marx.

III

¿Qué tiene de nuevo, por lo tanto, la nueva filosofía? ¿Cómo se adoptó una denominación tan incongruente para esta rama tan reaccionaria del actual pensamiento francés? A pesar de ser sustancialmente una repetición de los temas de la Guerra Fría, Lecourt sugiere que lo que hay realmente de original en este conjunto de ideas es la forma en que se propone seducir a esa porción particular de la sociedad que la Comisión Trilateral determinó notoriamente como básica para lo que denominaba, en 1975, la «crisis de la democracia»: el grupo de inconformistas, principalmente profesionales o intelectuales procedentes del interior del *establishment* político y de los medios de comunicación, que resistieron a las intervenciones imperialistas en Argelia y Vietnam y apoyaron los movimientos populares a favor de la igualdad racial y sexual. La nueva filosofía, en resumen, es el nombre de la campaña ideológica que consiguió preparar a los intelectuales franceses,

tradicionalmente escépticos, para aceptar la definitiva americanización de su vida política y filosófica.

La clave para esta operación sorprendentemente eficaz, según Lecourt, está precisamente en su adaptación de los lemas «disidencia», «negativa» y «revuelta». Un público filosófico alimentado por versiones existenciales o vanguardistas de estos temas se mostró muy susceptible de afrontar su cambio de posición dentro de la mezcla de exuberancia anárquica y autoabnegación sumisa típica de los primeros textos de la nueva filosofía. El argumento esencial de la nueva filosofía es la identificación del marxismo como «ciencia del Estado»: inmediatamente se sigue la consiguiente definición de una libertad disidente en términos de rechazo radical del Estado, una determinación de «decir no al Estado». El que este rechazo conduzca después a resaltar con sobriedad una «moderación» razonable (Ferry) o culmine en una aparentemente subversiva «jubilación» (Michel Onfray) constituye una diferencia poco esencial.

El genio de esta jugada es que ofrece un cierto parecido superficial con otras posturas filosóficas cuya propia integridad militante no se pone en duda: posturas que van desde la disidencia anarcoliberal de Chomsky a un «distanciamiento político», por principio, del Estado, promovido por Alain Badiou y sus aliados de la *Organisation Politique* posmaoísta. Además, cuando Lecourt rastrea la concepción que la nueva filosofía presenta del Estado como asesino supresor de la individualidad, pasando por Aron y Camus, hasta llegar a Stirner – que condenaba la consolidación del poder estatal como exclusión organizada de todo aquello considerado «inhumano»– expone una línea de pensamiento que evoca tanto ciertos aspectos de la obra de Lyotard y Agamben como de la de Glucksmann o Lévy. Lecourt no tiene, ciertamente, problema para mostrar que lo que los nuevos filósofos predicán realmente, so pretexto de esta inversión retórica en «rechazo» y resistencia, equivale a poco más que una justificación de la negativa a participar en la acción política colectiva *tout court*. Más problemático es el tratamiento que hace de las cuestiones más generales que rodean a esta alternativa.

La polémica de Lecourt implica dos tipos de argumento, uno fácil y el otro difícil. El argumento más fácil se aborda con fuerza convincente en el panfleto *Dissidence or Revolution*, escrito por Lecourt en 1978 y sabiamente incluido como apéndice sustancial al texto principal de

The mediocracy; los argumentos más difíciles, sin embargo, se eluden en gran medida en las páginas bien traducidas, pero un tanto erráticas del propio libro.

El argumento fácil supone refutar la afirmación, hecha por la nueva filosofía, de que el pensamiento de Marx es o ha sido en algún momento «"apología" teórica del Estado» y, más específicamente, de un Estado reducido a su función más brutal: la conversión de sus ciudadanos en sujetos abyectamente serviles. No será necesario convencer a los lectores de esta revista de que el estalinismo fue una perversión, y no la culminación lógica, del marxismo; esta última interpretación equivale, en cualquier caso, a poco más que una voluntad de aceptar la propia caracterización que Stalin hizo de su régimen.

El argumento más difícil comienza con preguntas más amplias suscitadas por la verdadera explicación que Glucksmann da del marxismo. Según el propio resumen de Lecourt, Glucksmann atribuye al marxismo: un anhelo de revolución total o definitiva; la determinación de establecer una ciencia social indiscutible que sirva de guía hacia dicha revolución; una lealtad al partido que personifique la autoridad y la disciplina de esta ciencia; y una clara voluntad de defender el terror como medio de conservar esta autoridad.

Una cosa son las circunstancias que rodearon la degradación histórica del marxismo en estalinismo, y otra bastante diferente es el argumento filosófico que distinguiría entre el primero y el segundo. En este punto preciso, en cualquier caso, la postura de Glucksmann es menos risible y está menos aislada de lo que Lecourt sugiere. Otros filósofos políticos profundamente marcados por 1968 –por ejemplo, Jacques Rancière, Guy Lardreau, Alain Badiou y Sylvain Lazarus– se han retractado al menos de parte de este argumento sin rendirse en lo más mínimo al culto que la nueva filosofía profesa a los derechos humanos o a lo que Lecourt denomina, ridiculizándolo, «nomadismo» y «tecnofilia» posmodernos. Si hay, por consiguiente, un programa político que deba ser retenido del leninismo en particular, según estos filósofos, hay que concebirlo, a cualquier precio, en términos de una disciplina estrictamente subjetiva (o casi estoica), la cual debe mantenerse a una justa distancia de cualquier apropiación organizada del poder estatal. Dejando aparte las demás diferencias ideológicas, cada uno de estos pensadores comparten la

condena que Glucksmann hace del «marxismo vulgar» como filosofía del Partido, de la autoridad y del terror.

Es probable que incluso aquellos lectores que simpaticen con los principios generales de Lecourt se sientan decepcionados por el hecho de que no aborde sistemáticamente estas y otras cuestiones políticas y filosóficas familiares, pero perfectamente genuinas. Tomemos la cuestión de la lucha de clases. «Dissidence and Revolution» deriva su fuerza y su tono un tanto anacrónico de su regular recurso a la lógica y a la jerga de la lucha de clases, concebida como motor esencial del cambio histórico. En el prefacio a *The Mediocracy*, Lecourt pide disculpas por su «lenguaje estereotipado», esta «sobredosis de terminología de "clases"», pero sin explicar las implicaciones de este cambio retórico. ¿Sigue la polarización de clases general siendo el punto de referencia guía, o no? Si es así, ¿por qué disculparse por el lenguaje de la lucha de clases? Y si no lo fuese, ¿cuál es la alternativa de Lecourt, y en qué sentido sigue siendo marxista? ¿Cómo se podría comparar, por ejemplo, con las propuestas presentadas ya hace un tiempo por críticos posmarxistas como Laclau y Mouffe?

IV

Ciertamente, no hay falta de pruebas que respalden la afirmación de que en general los principios marxistas pueden seguir inspirando una crítica eficaz del liberalismo mundial y una interpretación consensual de la política que lo acompaña. El libro de Lecourt es simplemente una entre varias intervenciones –*Vivre et penser comme des porcs*, de Gilles Châtelet (1998); *Résistances*, de Daniel Bensaïd (2001); *Le Siècle*, de Badiou (2005); *Mésentente*, de Rancière (1995), *The Ticklish Subject*, de Žižek (1999), entre otros– que rechazan con fuerza toda la concepción de la política de la tercera vía. Todos estos libros descartan la gestión del consenso a favor de una atención militante al antagonismo, la lucha o la insurgencia como fundamento de la acción política: Rancière y Badiou, por ejemplo, basarían la acción política en movilizaciones o levantamientos inventivos situados en puntos de tensión o de elisión no representados sobre los que descansa el orden social consensual.

Todos contestan, a su manera, la cuestión implícita en la aparente independencia de las dos palabras unidas en la antigua expresión, «lucha de clases». Aunque todos ellos puedan interpretarse como

intentos de comprender (si no disolver) la clase esencialmente a partir de la lucha que da lugar a ella, el grado en el que estas explicaciones pueden alinearse con las categorías marxistas clásicas sigue siendo variable y discutible.

The Mediocracy no es una excepción a esta generalización. Por supuesto, sería irrazonable exigir a Lecourt, en un libro de este tipo, que desarrollase en detalle una alternativa marxista verosímil a la actual hegemonía de la tercera vía. Sin embargo, sigue conservando su vigencia la antigua cuestión, en buena medida no reconocida aquí: ¿puede el marxismo revivir una filosofía guiada por la unidad fundamental del proletariado? ¿Puede preparar el camino hacia una economía verdaderamente no capitalista? ¿Es tal economía sostenible sin recurrir a niveles inaceptables de coerción estatal? Dichas cuestiones no han obtenido respuesta en los veinte años transcurridos desde que Lecourt publicase su panfleto sobre la disidencia, y la evolución de la reciente historia de Cuba y China atestiguan su esencial congruencia.

Es presumiblemente un tácito «sí» a estas y similares preguntas lo que justifica el desdén con el que Lecourt condena la disposición de sus opositores liberales a trabajar dentro del actual *status quo*. Pero es la falta de sustancia específica de esta afirmación la que convierte el desprecio de Lecourt en un gesto más vacío que, por una parte, la obstinada reafirmación de principios marxistas por críticos como Bensaïd, Ahmad y Callinicos; o, por la otra, los todavía inciertos, todavía tentativos proyectos posmarxistas establecidos de diversas maneras por los compañeros de viaje de Lecourt: Rancière, Badiou y Lardreau. Por ejemplo, cuando Lecourt intenta salvar una noción «viable» de «democracia» de los propagandistas occidentales, la describe simplemente como «el régimen que facilita el equilibrio óptimo entre la conservación de los individuos y la existencia del Estado, porque provoca un aumento mutuo de la capacidad de existencia del individuo y la comunidad a la que se ha unido como ciudadano». Cierto. ¿Pero hay liberales que se pudiesen mostrar en desacuerdo con una declaración de principios tan amplia? En lugar de discutir la lógica de Rawls, Lecourt prefiere reírse del sentimentalismo de Comte-Sponville. En lugar de abordar las cuestiones políticas más divisivas, tiende a dejarlas a un lado; y, una vez que se alinea con Chevènement, una vez que cita a Tocqueville para reforzar su crítica de la democracia contemporánea en la que «cada hombre tiene que valérselas exclusivamente por sí mismo», ya no está claro en qué se

diferencia su postura de las versiones generales de republicanismo respaldadas en la mayoría de las obras de Ferry y Renaut. De nuevo, aunque Lecourt sí analiza el diagnóstico que Ferry y Renaut hacen de las corrientes inspiradas en Nietzsche de «*la pensée 68*», no llega a considerar su (extremadamente discutible) crítica del antihumanismo en las obras de Lacan, Foucault y sus contemporáneos como si él mismo estuviese satisfecho con la réplica de que mayo de 1968 fue de hecho un festival de hedonismo y deseo perfectamente humanista. No evalúa sus alegaciones a favor de la restauración de la categoría del sujeto tanto como para insistir en que mayo de 1968 fue un acontecimiento demasiado contradictorio, demasiado ecléctico como para merecer el artículo definitivo impuesto en el título del libro de Ferry y Renaut. Lo que deja de nuevo a un lado las cuestiones más importantes.

Un intrigante indicativo de la incierta orientación política de la propia postura de Lecourt está proporcionado aquí por su repetida consideración del «problemátizador» enfoque de Foucault. El propio Foucault es ciertamente la figura más problemática de la tortuosa historia de la primera época de la nueva filosofía. Elogió *Les maîtres penseurs* cuando se publicó, y las obras de Glucksmann y Lévy, partidarios de la llamada que Foucault hace a «multiplicar los “puntos de repulsión” en el tejido político», están adornadas con referencias a su autoridad. Quizá en las partes más atractivas de su libro, Lecourt indica que la resistencia de Foucault a los modelos explicativos marxistas hace posible su acercamiento y que, aun así, sus principios fundamentales están en «contradicción directa» con los de los nuevos filósofos, al menos en lo que se refiere a las tendencias supuestamente centralizantes del Estado y las realmente difusas operaciones «microfísicas» de poder. Esto deja parcialmente sin responder la cuestión marxista. En «Dissidence and Revolution», mediante un recurso comprimido a la categoría althusseriana de «aparatos ideológicos del Estado» dominantes, Lecourt ofrece un interesante correctivo a la interpretación aparentemente «sin dirección» de la especificación y el control social coercitivos.

En el libro de *The Mediocracy*, sin embargo, la propia conclusión de Lecourt se parece mucho a un respaldo de la propia agenda (específicamente no marxista) de Foucault, controlada por la atención, con tan sólo una referencia mínima a la lucha de clases o al modo de producción, a las formas precisas en que «se individualizan los seres humanos », y en especial, al papel de las ciencias naturales

y humanas en el modelado de la existencia de sujetos pensantes, trabajadores y amantes.

Lo que no queda muy claro es a qué hace referencia exactamente Lecourt cuando escribe que deberíamos intentar problematizar cada norma moral en lugar de «adherirnos» a cualquier prescripción ética particular. Esta impresión de incertidumbre política se ve reforzada por la curiosa organización retórica de *The Mediocracy*, libro escrito como si estuviese pensado para un público joven y desilusionado, simpatizante del radicalismo académico francés (un «vosotros» disgustado por la invertebrada mediocridad de los actuales filósofos franceses) y, sin embargo, ignorante de su historia básica (un «vosotros» que «no tendréis ninguna imagen de Althusser»). Es difícil, de hecho, decir para quién escribe Lecourt. ¿Estudiantes que pudiesen estar inspirados por evocaciones nostálgicas de una era en la que «sólo la política nos impulsaba»? ¿Antiguos camaradas, que compartirán sus memorias a menudo elípticas de encuentros y controversias intelectuales, por no mencionar la atmósfera embriagadora de la *École Normale*? ¿O simplemente lectores hastiados de la prensa intelectual?

De hecho, es al menos un poco peculiar que un autor tan indignado por los escritos orientados hacia los medios de comunicación de sus opositores haya escrito lo que, después de todo, es una respuesta un tanto periodística, tejida a partir de recuerdos autobiográficos, toques personales y un enfoque generalmente anecdótico de los textos pertinentes.

En cuanto a la propia evaluación, abruptamente desdeñosa, que Lecourt hace del actual pensamiento filosófico francés, ésta también sería más convincente si hiciese una referencia siquiera nominal a cualquiera de los proyectos genuinamente innovadores que actualmente están siguiendo sus compatriotas: Nancy, Lacoue-Labarthe, Henry, Rosset, Laruelle, Jambet, Milner, Cassin, Stiegler, por mencionar sólo unos cuantos.

En esta ocasión, al menos, Lecourt parece bastante satisfecho de predicar principalmente a los conversos. Aquellos ya inclinados a desdeñar la moralización sentimental de Comte-Sponville y sus colegas es probable que encuentren *The Mediocracy* estimulante y ameno, pero escaso; los lectores que busquen un argumento filosófico más sustentado tienen derecho a esperar que Lecourt pueda

volver, en una obra futura, a tratar con más detenimiento algunas de las cuestiones importantes que toca aquí. ☰

Referencias bibliográficas:

- ARENDDT, Hannah
1951 *The origins of totalitarianism*, New York, Harcourt: Brace.
- BADIOU, Alain
2005 *Le siècle*, Paris: Seuil.
- BENSAÏD, Daniel
2001 *Resistances : essai de taupologie générale*, Paris: Fayard.
- CAMUS, Albert
1951 *L'Homme révolté*, Paris: Gallimard.
- COMTE-SPONVILLE, André; FERRY, Luc
1998 *La sagesse des modernes: dix questions pour notre temps*, Paris: R.Laffont.
- CHATELET, Gilles
1998 *Vivre et penser comme des porcs : de l'incitation à l'envie et à l'ennui dans les démocraties-marchées*, Paris: Exils.
- FERRY, Luc; RENAUT, Alain
1985 *La pensée 68: essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris: Gallimard.
- GLUCKSMANN, André
1977 *Les maîtres penseurs*, Paris : B. Grasset.
- LECOURT, Dominique
1969 *L'Épistémologie historique de Gaston Bachelard*, Paris: J. Vrin (tr. eng: *Marxism and epistemology: Bachelard, Canguilhem and Foucault*, London: NLB, 1975).
- 1976 *Lyssenko, histoire réelle d'une science prolétarienne*, Paris: F. Maspero, (tr. eng.: *Proletarian science?: The case of Lysenko*, London: NLB; Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1977).
- 1978 *Dissidence ou révolution*, Paris: Maspero.
- 1999 *Les Piètres penseurs*, Paris: Flammarion (tr. eng.: *The mediocracy: French philosophy since the mid-1970s*, London-New York: Verso 2001).
- LEVY, Bernard Henri
1977 *La barbarie à visage humain*, Paris : B. Grasset.
- POPPER, Karl R.
1945 *The Open Society and its Enemies*, London: G. Routledge & sons, ltd.
- RANCIÈRE, Jacques
1995 *La mésestante: politique et philosophie*, Paris: Galiléé.
- ŽIZEK, Slavoj
1999 *The ticklish subject: the absent centre of political ontology*, London; New York: Verso.

[Update]

Althusser/Derrida. Una herencia invertida

MARÍA CELIA LABANDEIRA

Universidad de Buenos Aires. Argentina



Resumen: En la herencia filosófica de Jacques Derrida, Louis Althusser ocupa un lugar privilegiado no sólo por haber compartido con él gran parte de su actividad intelectual sino también por la profunda amistad que mantuvieron durante casi cuarenta años. Dar cuenta de esta herencia y leer a Derrida como heredero de Althusser podría ser una operación de lectura legítima.

Sin embargo, después de la muerte de Althusser en 1990 y la publicación de algunos de sus textos en los que venía trabajando en soledad a raíz de su trágica situación personal, se hace posible alterar el orden de los términos y plantear la operación inversa: leer a Althusser como heredero de Derrida. Este legado —que ni el propio Derrida conocía— le sirvió a Althusser para diseñar la “filosofía del encuentro” o del “materialismo aleatorio”. Esta posición filosófica materialista, ideada a partir del *clinamen* de Epicuro, se sirve de la filosofía derrideana para pensar la contingencia y erradicar todo mito del sentido originario en la conformación de cualquier “mundo” posible.

Con el “materialismo aleatorio”, Althusser terminó entonces librándose de lo que para Derrida constituía el “anclaje metafísico” de la empresa de pensamiento althusseriana: la “determinación en última instancia por la economía”. Pero así también, asumiendo el legado de la filosofía derrideana, Althusser sentó las bases para un eventual trabajo posterior de deconstrucción radical del propio marxismo.

Palabras clave: Deconstrucción – Marxismo – Determinación – “Materialismo del encuentro”.

Althusser/Derrida. An inverted inheritance

Summary: In the philosophical legacy of Jacques Derrida, Louis Althusser occupies a privileged place not only for having shared with him much of his intellectual activity but also for the deep friendship that they kept for nearly forty years. Highlight this legacy and consider Derrida as Althusser’s inheritor could be a legitimate reading.

However, after Althusser’s death in 1990 and the publishing of some of his texts he had been working on in solitude because of his tragic personal situation, it becomes possible to change the order of the terms and propose a reverse operation: reading Althusser as heir to Derrida. This legacy (also unknown to Derrida himself) helped Althusser to design the “philosophy of the encounter” or “aleatory materialism”. This materialist philosophical position, conceived from Epicurus’ *clinamen*, uses Derrida’s philosophy to think the contingency and eradicate any myth from the original sense in the formation of any possible “world”.

With the “aleatory materialism”, Althusser managed to free himself from what Derrida considered as the “metaphysical anchoring” of the whole althusserian thought enterprise: the “determination in the last instance by the economy”. Besides, assuming the legacy of Derrida’s philosophy, Althusser set the bases for an eventual later work of a radical deconstruction of marxism itself.

Key words: Deconstruction – Marxism – Determination – “Materialism of the encounter”.

La herencia

“Se hereda siempre de un secreto —que dice:
« Léeme. ¿Serás capaz de ello?»”
(Derrida 1995 (2003): 30)

En diálogo con Élisabeth Roudinesco,¹ al referirse a la herencia filosófica recibida, Jacques Derrida reserva un lugar destacado para Louis Althusser con quien no sólo compartió gran parte del recorrido de su itinerario intelectual sino también una profunda amistad a lo largo de casi cuarenta años:

Espectros de Marx, en efecto, puede ser leído, si se quiere, como una especie de homenaje a Louis Althusser. Saludo indirecto pero sobre todo amistoso y nostálgico, un poco melancólico. (...) Escribí ese libro en 1993, tres años después de la muerte de Althusser y, por supuesto, puede ser leído como un texto dirigido a él, una manera de “sobrevivir” lo que viví con él, a su lado. Él era a la vez próximo y lejano, aliado y disociado. Pero, ¿quién no lo es? Me pide que hable de algo, de alguien que ocupó un lugar tan grande en mi vida (Derrida-Roudinesco 2001 (2003): 116).

Dar cuenta de esta herencia –leer a Derrida como heredero de Althusser– podría ser entonces una operación de lectura legítima. Sin embargo, después de la muerte de Althusser en 1990 y la publicación de algunos de sus textos en los que venía trabajando desde hacía una década, luego de los trágicos sucesos de 1980,² se hace posible –si no imprescindible– alterar el orden de los términos y ensayar la operación inversa, es decir, leer a Althusser como heredero de Derrida. Un legado que, por otra parte, el mismo Derrida confesó desconocer hasta el momento en que, luego de la muerte del filósofo, logró ponerse en contacto con sus últimos textos inéditos:

Luego de su muerte, al leer algunos de sus textos, comprendí mejor, descubrí en ocasiones lo que pensaba de mí y cómo percibía mi camino, cómo me leía (sobre todo alrededor de la

¹ La conversación mantenida entre Derrida y Roudinesco dio lugar a la publicación del texto *De quoi demain...* (2001).

² El 16 de noviembre de 1980, Althusser asesinó a su mujer Hélène Rytman/ Legotien.

cuestión del *alea*, del acontecimiento, de cierta tradición materialista no marxista, por el lado de Demócrito, de Lucrecio, etcétera) Sí, fue entonces muy tarde, y a menudo tras su muerte, que percibí aquello a lo que estaba más atento en mi propio itinerario y de lo que no me hablaba directamente (Derrida-Roudinesco 2001 (2003): 118).

Derrida concibe al heredero como aquel que responde a la doble exhortación de la herencia ya que al mismo tiempo que, por un lado, la afirma al recibirla y aceptarla pasivamente, por otro lado, la reafirma, la transforma, la reactiva de un modo distinto para conservarla viva. La herencia está atravesada entonces por una tensión estructural entre la pasividad de su recepción y la decisión activa de intervenir en ella al elegir, seleccionar, criticar, interpretar y, deconstrucción mediante, no dejar nunca nada a salvo para que tenga lugar el acontecimiento, la novedad radical, el "imprevisible por-venir". Y es en este doble juego pasivo y activo de aceptar y, sin embargo, reinterpretar que el heredero puede habitar su propia existencia a través de su singular reafirmación. Heredar no se asemeja en nada a un culto al recuerdo o a la nostalgia.³ Heredar tiene que ver más bien con una fidelidad a la herencia recibida para, en ese mismo gesto, comenzar a serle infiel, para continuarla e interrumpirla a la vez al reinterpretarla y reafirmarla interminablemente. Pero la herencia, advierte Derrida, nunca es única e idéntica a sí misma, "no puede ser una sino dividiéndose, desgarrándose, difiriendo ella misma, hablando a la vez varias voces –y con varias voces–" (1995 (2003): 30). La herencia deviene entonces *deconstrucción*, práctica de lectura infinita, siempre dispuesta a hacer proliferar el texto legado en múltiples y diversos sentidos.

³ Ya Marx había advertido, en su particular reafirmación de Hegel, el carácter paródico de la repetición: "Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal se producen, como si dijéramos, dos veces. Pero se olvidó de agregar: una vez como tragedia y otra vez como farsa." (MARX, Karl. 1952. *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Bs.As.: Polémica: 1975:15).

El heredero⁴

“Y es que también los *malentendidos* hacen la historia”
(Althusser 1982a (2002): 23).

Publicada durante la década de 1960 y los primeros años de la siguiente, la obra filosófica de Althusser se caracterizó tanto por la rigurosidad conceptual de sus textos como por la audacia de ir más allá de cualquier lectura canónica. En lugar de la filosofía marxista “oficial” del consagrado “materialismo dialéctico”,⁵ Althusser, que se reconocía a sí mismo como filósofo y como comunista, procuró encontrar una filosofía que estuviera a la altura de lo que para él había sido la principal contribución teórica de Marx: la apertura del “continente Historia” al conocimiento “científico”.

El aporte de Marx, para Althusser, no consistió en el establecimiento de una nueva filosofía sino en la fundación de una nueva “ciencia”: el “materialismo histórico”. Por lo tanto, como Marx no había diseñado una filosofía —aunque sí la había practicado— la empresa teórica que Althusser se propuso fue, justamente, encontrar una filosofía que fuera capaz de dar cuenta del aporte específico del pensamiento marxiano, esto es, del análisis “científico” del orden social capitalista.

Así, sorteando los controles del Partido Comunista francés, Althusser produjo sus tesis más provocativas que renovaron la reflexión teórico-política al interior del marxismo, pero también más allá de él: la crítica al humanismo, la “ruptura epistemológica” entre el pensamiento de Marx y el sistema hegeliano, la crítica al “materialismo dialéctico” como la filosofía marxista oficial, el diálogo con el psicoanálisis y el estructuralismo de su época, la filosofía como

⁴ Para un desarrollo de las ideas presentadas en este apartado, véase Labandeira, 2008: 40-44

⁵ En la entrevista que le concedió a la filósofa mexicana Fernanda Navarro en 1984, Althusser calificó al materialismo dialéctico como una “monstruosidad filosófica” porque, según él, en tanto posición filosófica del marxismo, no era otra cosa que un monismo materialista que, con sus leyes dialécticas universales, ponía a la “Materia” en el lugar de la “Idea Absoluta” del sistema filosófico hegeliano y, además, porque permitía justificar el poder político del estalinismo sirviéndole de reaseguro teórico. (Navarro 1988: 22)

intervención, las tesis sobre la "Ideología" y las tesis de la "sobredeterminación" constituyen sus aportes más polémicos.

Finalmente, en los textos de la década de 1980, publicados después de su muerte,⁶ Althusser presenta lo que considera la filosofía más apropiada para la intervención teórica de Marx: el "materialismo del encuentro" o "materialismo aleatorio". Concebida más como una filosofía *para* el marxismo que como un sistema filosófico cerrado y definitivo, esta "posición" filosófica parecía ser ahora la más adecuada para poder pensar y calibrar la singularidad del pensamiento marxiano y, así, desarrollar toda su potencia teórica. Pero la difícil situación personal por la que atravesaba el filósofo en aquellos años impidió que estas nuevas ideas se dieran a conocer. Althusser, aislado del mundo intelectual parisino, seguía trabajando, pero en soledad. Su búsqueda de la "mejor" filosofía para Marx nunca se había detenido: ahora revisitaba muchas de sus lecturas clásicas como Maquiavelo, Hobbes, Spinoza, Rousseau y el propio Marx a la luz de otros pensadores como Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger, Deleuze y Derrida que, seguramente, lo conducirían a otras respuestas.

La totalidad de la empresa intelectual althusseriana puede ser concebida entonces desde la figura del heredero que, deconstrucción mediante, no cesa de afirmar la herencia recibida pero para reafirmarla de otro modo, el propio. Como puede leerse, incluso, a partir de lo que el propio Althusser confiesa:

(...) me apropié del marxismo como de mi propio patrimonio y me puse a pensar en él, ciertamente a mi manera (...) A mí no me gustaban los padres sagrados (...) y había aprendido tan bien y me gustaba tanto actuar de "padre del padre" que aquella empresa de pensar en su lugar lo que él [Marx] hubiera debido pensar para ser él mismo me iba como un guante (Althusser 1985 (1993): 295-297)

⁶ Para este trabajo se consideran los textos de Althusser que fueron publicados después de su muerte en 1990: *La corriente subterránea del materialismo del encuentro* (1982), *Sobre el pensamiento marxista* (1982), *El porvenir es largo* (1985) y el *Retrato del filósofo materialista* (1986). También se tiene en cuenta la entrevista que Fernanda Navarro le hiciera a Althusser en Francia durante 1984, continuada luego en la correspondencia que ambos mantuvieron hasta 1986 y que, por explícita voluntad del filósofo, se publicó sólo en México en 1988.

Desde sus primeros textos, en tanto heredero de Marx, la intervención teórica de Althusser consistió, precisamente, en la puesta en práctica de una incipiente deconstrucción del marxismo, aunque en su momento no se la concibiera como tal. Y hacia el final de su vida, sin renunciar a seguir buscando una filosofía que fuera capaz de potenciar el pensamiento marxiano en la particularidad de su intervención teórico-política, radicalizó, quizás sin proponérselo, su labor deconstructiva: por fidelidad a Marx, Althusser devino heredero de Derrida. Pero el marxismo ya no podría ser lo mismo después del legado de semejante herencia. El materialismo, su filosofía, que en los textos clásicos althusserianos había comenzado por dejar de ser "dialéctico", en los trabajos tardíos del filósofo, devenía "aleatorio". La "determinación", su principal axioma, se pensaba ahora como efecto de la "contingencia": la "necesidad" retrocedía frente al "azar".

La huella del *gigante*⁷

"Se convierte así, sin quererlo, en un filósofo materialista casi profesional — no materialista *dialéctico*, ¡iese horror!, sino materialista aleatorio."
(Althusser 1986 (2002):10)

En sus últimos textos, Althusser desarrolló lo que dio en llamar el "materialismo aleatorio"⁸ o "materialismo del encuentro", una tradición materialista diferente a cualquier otro materialismo, incluso al dialéctico marxista⁹. Como esta corriente de pensamiento, si bien recorre la historia de la filosofía desde Demócrito y Epicuro, fue reprimida por las filosofías idealistas que, en tanto logocéntricas, piensan la anterioridad del sentido por sobre cualquier realidad existente, Althusser se propone constituirla en una "posición"

⁷ Althusser empleó este término para referirse a la talla filosófica de Derrida: "Merleau [-Ponty], a diferencia de Sartre (...) era verdaderamente un gran filósofo, el último en Francia antes del gigante que es Derrida" (Althusser 1992 [1993]: 238).

⁸ Para un desarrollo de las ideas presentadas en este apartado, véase Labandeira, 2008: 44-49

⁹ El materialismo dialéctico, "como todo materialismo de la tradición racionalista, es un materialismo de la necesidad y la teleología, es decir, una forma transformada y encubierta de idealismo". (Althusser 1986 (2002): 32)

materialista radical dentro del “campo de batalla” filosófico, en oposición a cualquier tipo de idealismo de la conciencia.

Para Epicuro, antes de la creación de cualquier mundo, infinitos átomos¹⁰ caen en paralelo en el vacío y sin interrupción alguna hasta que se produce una desviación: el *clinamen*. Es entonces cuando de manera aleatoria, contingente, un átomo se desvía de su caída en paralelo, se encuentra con otro y, del conjunto de átomos que logren consolidarse a partir de esta primera desviación y de este primer encuentro, acontece la posibilidad de formación de un mundo. El encuentro no crea ninguna realidad *per se*. Sólo le da existencia a los átomos que, de no producirse la desviación, el encuentro y la creación de un mundo, sólo serían elementos abstractos, sin ningún tipo de consistencia. El encuentro es absolutamente aleatorio, puede tener lugar o no porque no hay ley alguna que le imponga de antemano una determinada existencia. Más aún, aunque se haya producido un encuentro, por duradero que sea, tampoco es garantía de que continúe. Entonces, así como cualquier realidad que exista pudo no haber existido, de igual modo, podría dejar de existir en un futuro próximo o lejano. Por esta razón, para Althusser esta filosofía da lugar a la alternativa, a la diferencia ya que un encuentro puede tener lugar o no, cualquier mundo puede llegar a existir o desaparecer. Un mundo es, efectivamente, un “hecho consumado”, pero siempre como producto del azar del *clinamen*, de la contingencia de una desviación original y de la constitución de un encuentro aleatorio. Y, una vez establecido, deviene condición de posibilidad de que se funde en él “el reino de la Razón, del Sentido, de la Necesidad y del Fin”. (Althusser 1982b (2002): 34)

Como la necesidad es efecto del devenir –necesario– de la contingencia del encuentro, Althusser caracteriza a esta filosofía como un pensamiento de la “coyuntura” ya que concibe “la contingencia de la necesidad como efecto de la necesidad de la contingencia”. (Althusser 1982b (2002): 53) Así, entonces, la historia humana (o la de cualquier otro “mundo”), lejos de ser el despliegue inevitable de determinadas leyes fijadas de antemano en un supuesto origen racional sería, más bien, “la revolución permanente del hecho consumado por parte de otro hecho indescifrable a consumir, sin que se sepa, ni de antemano ni nunca, dónde ni cómo se producirá el acontecimiento de su revocación. Simplemente llegará un día en el

¹⁰ El átomo entendido como la forma más elemental de la materia.

que los juegos estén por redistribuirse, y los dados estén de nuevo por ser lanzados sobre el tablero vacío.” (Althusser 1982a (2002):39)

Este pensamiento permite, por un lado, abandonar tanto el mito del origen como cualquier idea teleológica —sea ésta racional, moral, política, estética— ya que sostener que no hay origen implica también afirmar que “no hay fin ni del mundo, ni de la historia, ni de la filosofía, ni de la moral, ni del arte ni de la política.” (Althusser 1982a (2002): 55) Por otro lado, si este pensamiento postula que antes de la constitución de todo mundo no hay nada, entonces tampoco hay ningún sentido previo a su existencia por lo cual, permite además reemplazar cualquier idea de orden o sentido originario por el desorden y la “diseminación” de múltiples sentidos. Por último, queda eliminado también cualquier idealismo del sujeto de la conciencia, porque toda realidad se piensa como un proceso sin ningún “Sujeto” predeterminado: ya fuese “Dios”, el “proletariado” o como quiera llamárselo. Se postula en cambio “un proceso sin sujeto, pero que impone a los sujetos (de cualquier tipo) a los que domina el orden de su desarrollo sin fin asignable.” (Althusser 1982a (2002): 56)

En conclusión, para la existencia de cualquier realidad no hay origen, ni causa, ni razón, ni necesidad, ni sentido, ni sujeto predeterminados. Sólo “hay” materia, “siempre-ya” disponible para que un encuentro aleatorio “tome forma” e inaugure así la existencia de un mundo posible, nunca necesario o derivado.

Althusser caracteriza a este pensamiento como una “filosofía del vacío”. En primer lugar porque sostiene que antes de la formación de cualquier mundo no hay absolutamente nada: sólo átomos cayendo desde siempre en el vacío, pero átomos abstractos, sin existencia. Y además porque es una filosofía que parte del vacío, de la nada, del “no-mundo”, renunciando así a darse un objeto de conocimiento preconstituido. Desestima las tradicionales preguntas filosóficas tales como “¿por qué hay?” o “¿por qué hay lo que hay?” para disponerse a registrar lo que efectivamente “hay”. La nada, ausencia presente y activa en todo mundo existente, es entonces lo que habilita la existencia del ser en sus múltiples formas posibles. En el mundo “hay” o, mejor, “siempre-ya ha habido/ha sido nada” donde el “siempre-ya” debería entenderse como “la anterioridad de toda cosa sobre sí misma, luego sobre todo origen.” (Althusser 1982b (2002): 55) En el mundo “*algo ocurre: ‘algo’, activo/pasivo impersonal. Encuentros.*” (Althusser 1982b (2002): 57) Pero sólo una vez que se

ha dado el encuentro un mundo, en la pluralidad de sus posibles, "toma consistencia", "cuaja". Ahora, si bien el encuentro inaugura una determinada forma de seres, en un determinado orden, con un determinado sentido, esas diferentes determinaciones que surjan sólo son producto del encuentro de sus elementos y no de los elementos en sí mismos antes de tal encuentro. Dicho de otro modo, los elementos, cualesquiera sean, que formen parte de un encuentro sólo *son* como posibilidad de ser a partir de ese encuentro ya que antes de éste, en rigor, no son: su ser es siempre aleatorio, nunca necesario:

Una vez así 'tomados', o 'enganchados', los átomos entran en el reino del Ser que ellos inauguran: constituyen *seres* asignables, distintos, localizables, dotados de tal o cual propiedad (según el lugar y el tiempo); en resumen, se perfila en ellos una estructura del Ser o del mundo que asigna a cada uno de sus elementos lugar, sentido y papel; mejor dicho, que fija los elementos como 'elementos de...' [...] de modo que los átomos, lejos de ser el origen del mundo, no son más que la recaída secundaria de su asignación y advenimiento (Althusser 1982b (2002): 58)

La posición filosófica de Derrida, junto a la de otros pensamientos, le permite a Althusser comenzar a transitar un camino teórico diferente: "¿Qué es, pues, la filosofía para Marx? En una palabra: la ciencia de la contradicción. (...) para llegar a la verdad, *hay que pensar de otra manera.*" (Althusser 1982a (2002): 13-19). Y como buen heredero, no deja de reconocer explícitamente el valioso legado en diversos fragmentos de sus textos tardíos:

.) "Las cosas llegan tan lejos que Derrida ha mostrado que el primado del trazo (de la escritura) se encuentra hasta en el fonema emitido por la voz que habla. El primado de la materialidad es universal." (Navarro 1988: 34).

.) "una filosofía que [...] niega el Todo y el orden *en provecho* de la dispersión ('diseminación' diría con su lenguaje Derrida) y *del desorden.*" (Althusser 1982b (2002): 54).

.) "el materialismo del encuentro se basa en [...] la tesis de la primacía de la 'diseminación' sobre la posición del sentido en todo significativo (Derrida)" (Althusser 1982b (2002): 56).

.) [...el 'hay' es] "la 'acción de dar las cartas' [...] primitiva, siempre anterior a su *presencia*. En otros términos, es la primacía de la ausencia sobre la presencia (Derrida)" (Althusser 1982b (2002): 57).

Postular la nada en una relación de exceso siempre activo y presente con el ser, reemplazar el orden y el sentido originarios por la dispersión de sentidos y el desorden, privilegiar la ausencia por sobre la presencia, no es otra cosa que un intento de pensar la huella:

La diferencia inaudita entre lo que aparece y el aparecer [...] es la condición de todas las otras diferencias, de todas las otras huellas, y *ella es ya una huella*. [...] *La huella es, en efecto, el origen absoluto del sentido en general. Lo cual equivale a decir [...] que no hay origen absoluto del sentido en general. La huella es la diferencia que abre el aparecer y la significación* (Derrida 1967 (2003): 84-85).

El carácter irreductible de la huella, "aquello que no se deja resumir en la simplicidad de un presente" (Derrida 1967 (2003): 86), le permite a Althusser concebir un materialismo radical porque "la huella, archi-fenómeno de la 'memoria' [...] está *a priori* escrita, ya sea que se la inscriba o no" (Derrida 1967 (2003): 91). Proponer una filosofía del vacío, sin un objeto de pensamiento predeterminado, que sólo parta del "hay" –lo "siempre-ya ha habido/ha sido"– y se disponga a "levantar acta" de los encuentros existentes dando cuenta de esa nada primitiva que opera en ellos al diferir interminablemente otros sentidos posibles, no es otra cosa que plantear un trabajo de deconstrucción de la presencia: "La huella *no es nada*, no es un ente, excede la pregunta *qué es* y, eventualmente, la hace posible" (Derrida 1967 (2003): 98).

Si bien Althusser había logrado complejizar el carácter de la determinación con el concepto de "sobredeterminación" desde sus primeros textos (1965), no logró sortear, sin embargo, el reduccionismo de la "última instancia". En este punto, su incipiente "deconstrucción" del marxismo, aunque decisiva, había quedado a medio camino.

En 1989, en una entrevista que dio sobre Althusser en los Estados Unidos,¹¹ Derrida planteó que si bien prefería la tesis de la "sobredeterminación" a la de la "determinación en última instancia

¹¹ La entrevista fue publicada bajo el título "Politics and Friendship: an interview with Jacques Derrida" en Kaplan–Sprinker (1993).

por la economía”, el principio de “la última instancia” era el anclaje metafísico de toda la empresa de pensamiento althusseriana. Máxime si esa “última instancia” ya está significada de antemano como “la economía” en el sentido marxista del término:

Basically, the concept of “last instance” would be the general concept of the *deconstructible itself*, if something like that existed. This is why I saw in it the metaphysical anchoring *par excellence*. To deconstruct substantially, principality, originarity, archi-causality, etc. always means to deconstruct or dismantle recourse to some “last instance”. (...) Everything interesting and fruitful in the logic of overdetermination becomes compromised, reduced, crushed by this discourse on the ‘last instance’ which I have always been tempted to interpret as a concession to the economist dogma of Marxism if not that of the Communist Party (Kaplan-Sprinker 1993: 205).

De aquí que Derrida considerara que Althusser continuaba siendo, a pesar de sus esfuerzos teóricos, un filósofo tributario del clásico paradigma marxista: “Althusser, in any case, remains a dialectician.” (Kaplan-Sprinker 1993: 206).

Lo que no sabía era que su antiguo maestro, con el “materialismo del encuentro”, había reemprendido –si es que alguna vez lo interrumpió– su trabajo de deconstrucción de este pensamiento. En sus inicios, había desafiado al marxismo poniéndolo en diálogo con el estructuralismo de su tiempo, pero ahora lo llevaba al límite de su propio imposible ya que al incorporar lo aleatorio lo obligaba a reconsiderar –si no a desalojar– la tesis de la “determinación en última instancia por la economía”: la “ley” se volvió “tendencia” sujeta al cambio imprevisto de un encuentro aleatorio, el “modo de producción” fue reemplazado por la “coyuntura”¹² y la “contradicción” retrocedió ante la “sorpresa” del acontecimiento. En otras palabras, asumir la contingencia constitutiva de todo mundo posible significa que ninguna lectura podrá pretender reducir su análisis a ninguna “última instancia” predeterminada, al menos que ésta sea la “huella” de un “horizonte que retrocede interminablemente delante del caminante” (Althusser 1982b (2002): 57). Y desalojar así la idea de

¹² “[...] coyuntura significa conjunción, es decir, encuentro aleatorio de elementos en parte existentes, pero también imprevisibles. Toda coyuntura es un caso singular como todas las individualidades históricas, como todo lo que existe.” (Navarro 1988: 36-37).

“necesidad” en la historia —o, por lo menos, concebirla como siempre derivada del azar— para dar entrada a la novedad radical del “acontecimiento” es, en definitiva, poner en crisis al propio marxismo a partir de un trabajo crítico de su axiomática constitutiva acerca de la “determinación” ya que, como observaba Raymond Williams:

Un marxismo que carezca de algún concepto de determinación es, obviamente, inútil. Un marxismo que presente varios de los conceptos sobre la determinación con que cuenta en la actualidad es absoluta y radicalmente inválido (Williams 1977 (1980): 102).

Derrida desconocía que el filósofo “dialéctico” había devenido “materialista aleatorio”. Ignoraba incluso el legado decisivo que le aportó su propia filosofía a semejante aventura de pensamiento. Sin saberlo, Derrida le había dado a Althusser una filosofía apropiada para que aquella vieja frase suya “jamás suena la hora solitaria de la última instancia” (Althusser 1965 (2004): 93) pudiera proliferar ahora “diferiendo” su sentido y con otra voz.

Lo por-venir

“...se trata quizá de pensar el acontecimiento, lo que llega, lo que viene, el arribante, en su singularidad”.
(Derrida 2001: 90)

“...lo culminante del materialismo, viejo como el mundo [...], es el materialismo *aleatorio*, requerido para pensar la apertura del mundo hacia el acontecimiento, la imaginación inaudita y también hacia toda práctica viva, incluyendo la política”.
(Althusser cit. en Navarro 1988: 37)

Librado del “anclaje metafísico”, Althusser se disponía a pensar la novedad de cualquier mundo que “adviniera” a su “encuentro”. Como heredero de Derrida, contaba ahora con una filosofía que le permitía pensar la sorpresa desde la *différance*: “discordia activa” (Derrida 1989 (2003): 53) que “fomenta la subversión de todo reino” (*idem*: 56). Sin ningún culto al recuerdo y sin ninguna identidad a resguardo. Sólo la deconstrucción interminable trabajando sin fondo, recomenzada cada vez. Quizás por eso escribió hacia el final de su

vida: "Tengo sesenta y siete años, pero al fin (...) me siento joven como nunca, incluso si la historia debe acabarse pronto. Sí, el porvenir es largo." (Althusser 1985 (1993): 370).

El "gigante" ya había tallado su huella.¹³ ☰

¹³ *Este trabajo es una versión corregida de la ponencia presentada en las / *Jornadas Internacionales Derrida Por amor a Derrida* (Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires, 19 al 21 de octubre de 2006).

Referencias bibliográficas:

ALTHUSSER, Louis

- 1965 *Pour Marx*, Paris: Maspero; (tr. esp.: *La revolución teórica de Marx*, México: Siglo XXI, 2004).
- 1970 "Idéologie et appareils idéologiques d'Etat", *La Pensée*, 151, june; (tr. esp.: "Ideología y aparatos ideológicos de Estado" en ALTHUSSER, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado/Freud y Lacan*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2008: 9-66).
- 1976 *Positions*, Paris: Éditions Sociales; (tr. esp.: *Posiciones*, Barcelona: Anagrama, 1977).
- 1982a "Sur la pensée marxiste", en *Futur Antérieur, Sur Althusser Passage* (numéros spéciaux), Décembre, 1993; (tr. esp.: "Sobre el pensamiento marxista" en ALTHUSSER, Louis, *Para un materialismo aleatorio*, Madrid: Arena, 2002: 11-30).
- 1982b "Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre", *Écrits philosophiques et politiques*, Tome I (Textes réunis par François Matheron), Paris: Éditions STOCK/IMEC, 1994. 539-79; (tr. esp.: "La corriente subterránea del materialismo del encuentro" en ALTHUSSER, Louis, *Para un materialismo aleatorio*, Madrid: Arena, 2002:31-75).
- 1985 *L'avenir dure longtemps: suivi de Les faits*, Paris: Stock/IMEC, 1992 (tr. esp.: *El porvenir es largo*, Barcelona: Destino; Buenos Aires: Espasa Calpe Argentina/Destino, 1993]
- 1986 "Portrait du philosophe matérialiste", *Écrits philosophiques et politiques*, Paris: Stock/IMEC, T° I, 1994: 581-582; (tr. esp.: "Retrato del filósofo materialista" en Althusser, Louis, *Para un materialismo aleatorio*, Madrid: Arena, 2002: 9-10).

DERRIDA, Jacques

- 1967 *De la Gramatologie*, Paris: Les éditions de minuit; (tr. esp.: *De la Gramatología*, México: Siglo XXI Editores, 2003).
- 1989 *Marges de la philosophie*, Paris: Les éditions de minuit; (tr. esp.: *Márgenes de la Filosofía*, Madrid: Ediciones Cátedra, 2003).
- 1995 *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, Madrid: Trotta, 2003.
- 2001 *Sur la parole*, Paris: Éditions de l'aube; (tr. esp.: *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, Madrid: Trotta, 2001).

DERRIDA, Jacques - ROUDINESCO, Élisabeth

- 2001 *De quoi demain...*, Paris: Libraire Arthème Fayard et Éditions Galilée; (tr. esp.: *Y mañana qué...*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2003).

KAPLAN, E. Ann, SPRINKER, Michael (ed.)

- 1993 *The althusserian legacy*, London: Verso

LABANDEIRA, María Celia

- 2008 "El 'materialismo del encuentro'. Una filosofía para la teoría del discurso" en *Ad-VersuS* [en línea], V, 12-13, agosto-diciembre: 36-79

(citado abril de 2009), <http://www.adversus.org/indice/nro12-13/articulos/03V1213.html> ISSN:1669-7588

NAVARRO, Fernanda

1988 *Filosofía y Marxismo. Entrevista a Louis Althusser*, México: Siglo XXI Editores.

WILLIAMS, Raymond

1977 *Marxism and Literature*, Oxford: Oxford University Press; (tr. esp.: *Marxismo y literatura*, Barcelona: Ediciones Península, 1980).

[Update]

El objeto de uso como signo. Un recurso para la comprensión de la experiencia cotidiana

EDGAR PINEDA CRUZ
Facultad de Diseño Industrial
Fundación Universidad Jorge Tadeo Lozano
Bogotá, Colombia ☒

ADRYAN FABRIZIO PINEDA REPIZZO
Grupo de Investigación "Estudios sobre Identidad"
Escuela de Ciencias Humanas
Universidad del Rosario
Bogotá, Colombia ☒

Resumen: Parte notable de nuestra vida cotidiana está signada por las relaciones que sostenemos con los objetos. Razón por la cual las investigaciones sociales que se enfoquen en la vida cotidiana pueden ser fortalecidas con un concepto de "objeto" que reconozca la complejidad de estas relaciones.

En este trabajo se asume el reto de proponer el concepto de "objeto de uso" como un elemento analítico oportuno para la comprensión de la sociedad y sus transformaciones históricas, en tanto se examinan las condiciones de constitución del objeto como signo en la cultura.

Ello permite estudiar la incorporación del objeto-signo en la experiencia y sus consecuencias en la organización del mundo social y los procesos de subjetivación de los individuos.

Palabras clave: Entorno objetual – Consumo – Proceso de subjetivación – Deseo – Estética de la experiencia.

The Object of Use as a Sign. A Resource for the Understanding of the Daily Experience

Smmary: A significant part of our daily life is marked by the relationships that we maintain with the objects. That is why social researches focused on daily life can be strengthened with a concept of 'object' that recognizes the complexity of these relations.

This paper assumes the challenge to propose the concept of 'object of use' as an analytical element relevant for the understanding of society and its historic changes, in as much this paper examines the conditions for the constitution of the object as a sign in the culture.

This allows us to study the incorporation of the object-sign in the experience and its consequences in the organization of the social world and the processes of subjectivation of individuals.

Key Words: Objectual environment – Consumption – A process of subjectivation – Desire – Aesthetic of the experience.

Introducción

Los objetos son monumentos, fuentes concretas, significativas y expresivas del estado y las transformaciones de una cultura. Ellos reflejan prácticas, costumbres y gustos de un grupo humano. En los objetos, las ciencias sociales encuentran las huellas de una civilización, en tanto la potencia de su significación puede, en algunos casos, ser tan expresiva como un texto o un relato antiguo. También los rasgos que comparten en un momento dado un conjunto de objetos pueden ser leídos como manifestación de características sociales, políticas, económicas y culturales de una sociedad. Estas y otras propiedades de los objetos en la cultura comportan el conjunto de elementos de lo que ha dado en llamarse 'cultura material' de un grupo humano. Sin embargo, los objetos parecen sufrir de una cierta paradoja: a la vez que la esfera de acción de los individuos está poblada de objetos, no deja de ser intrigante que nuestra relación con ellos es tan cotidiana que difícilmente nos percatamos de su presencia, y menos de sus efectos. Ello ha planteado la dificultad analítica de un enfoque teórico suficiente para comprender qué es un objeto como producto cultural (al menos hasta que los cambios históricos lo relevan a un plano en el cual ya no participa de las acciones cotidianas de los individuos y se convierte en una fuente histórica, un elemento museal o una herencia familiar).

A fin de proveer herramientas para una conceptualización del objeto que resulte oportuna para la labor de las ciencias sociales, como un elemento significativo para establecer y esclarecer caracteres relevantes de la vida cotidiana de un grupo humano, en este texto deseamos proponer una visión conceptual del objeto como signo que dé cuenta de sus efectos y significaciones en el plano de la acción de los individuos en la vida cotidiana.

Para ello, es necesario aclarar una salvedad. Cuando nos referimos a la "cultura material" de una sociedad, dicha categoría incluye todos los materiales, procedimientos y productos que circulan y legitiman prácticas y saberes de una sociedad (Ballart 1997). Ello obliga a identificar al menos tres clases de objetos, a saber, el objeto artístico, el objeto técnico y el objeto de uso. Estas tres clases de objetos expresan algunas de las principales actividades y capacidades de los individuos en sociedad: una capacidad creativa-contemplativa, una actividad transformadora y productiva, una capacidad cognitiva y

relacional. Arte y técnica son temas que por sí mismos ameritan una conceptualización independiente. Pero cuando nos referimos a los objetos con los que interactuamos en nuestra vida cotidiana, estamos pensando en los objetos de uso: los objetos que sirven para actuar y conocer el mundo, a la vez que para relacionarnos con nuestro entorno y nuestros semejantes. Son objetos que participan de propósitos técnicos como productos humanos y de cualidades estéticas que lo incorporan en la vida cotidiana de los individuos. Así, pues, los objetos de uso son un campo de la cultura material que comparte características de *funcionalidad técnica* y *singularidad estética* y cuyo rasgo particular está definido por el *uso* que corrientemente realizamos en nuestra vida diaria. Estas características son las que dan lugar a pensar el objeto de uso como signo en la vida cotidiana y, por ello, de estos objetos deseamos hablar en el presente texto presentando algunas características y propiedades que nos han de servir como elementos constitutivos de su conceptualización. Así, pues, frente a la neutralidad del mundo objetual dictada por la pujante convención de su ignorada presencia, nos aventuraremos a afirmar la necesidad de construir el concepto de "objeto de uso" como signo, esto es, como un elemento analítico oportuno para la comprensión de una cultura.

La consecuencia de asumir dicha distinción conceptual se revela en los objetivos y el proceder del análisis aquí presentado. Consideramos oportuno asumir una postura que vincule tanto los análisis del objeto propios de la disciplina del diseño industrial, tal que sea posible dar cuenta del objeto de uso como una entidad significativa y comunicativa de los valores sociales y culturales de un grupo humano, así como una visión constructivista de la generación de conceptos que, a partir de ciertas herramientas de la filosofía contemporánea, tome en cuenta los procesos singulares y las prácticas concretas de un grupo humano en un momento determinado de su configuración cultural. Con ello, la *construcción del concepto de objeto de uso* no puede desligarse de las características del mismo como entidad significativa ni abstraerse de los rasgos culturales de la acción de los individuos en un momento histórico determinado. Así, en este texto estableceremos dos niveles de construcción del concepto de objeto de uso. En primer lugar, la construcción del concepto requiere identificar de manera general la serie del objeto como elemento significativo en la cultura: en esta serie conceptual daremos cuenta de la manera en que el objeto supera su mera existencia fenoménica en virtud de su ineludible

incorporación en la vida cotidiana como experiencia sensible y como instrumento que designa nuestra peculiar dependencia del mismo. En segundo lugar, hemos de pasar a dar cuenta de la serie conceptual del objeto de uso como producto histórico que establece su propio medio de circulación y de instauración en la sociedad contemporánea: en esta serie hemos de recurrir a una limitación histórica acudiendo a las características de una sociedad capitalista de consumo, en la cual el objeto es tanto mercancía que se propone como modelo de consumo para la población, como elemento de apropiación y distinción de los individuos y sus diversos procesos de subjetivación. Estos dos niveles de construcción conceptual derivan de investigaciones en torno a la relación entre objeto de uso y cultura y cuyo resultado ha sido un fortalecimiento de la categoría que aquí denominamos "entorno objetual": un espacio de configuración de relaciones entre objetos, y entre éstos y los individuos, y cuya compleja interacción da cuenta de modelos de acción y patrones culturales que se institucionalizan en la sociedad –como elementos de normalización en la cultura o como instrumentos de diferenciación y producción de subjetividad– gracias a la capacidad del objeto de funcionar como un enunciado generador de realidad, de acción y de saber en el mundo cultural. Así, pues, procederemos aclarando los componentes, las relaciones y los límites de cada serie en la construcción del concepto de objeto de uso.

Primera serie: composición del objeto de uso como producto cultural

Para llegar a comprender el objeto de uso como producto cultural, esto es, como un elemento significativo de un grupo humano, parece prudente recorrer el camino de su determinación en tanto que objeto de uso. Así, antes de llegar a la pregunta "¿cómo significa un objeto de uso en una cultura?" habría que partir de la pregunta "¿qué es un objeto de uso?" a fin de ir adhiriendo los elementos conceptuales que posibilitarán proveer una respuesta a la primera.

1) El objeto de uso se distingue de las cosas en el mundo (momento fenomenológico). Si queremos distinguir el objeto de uso de otras cosas en el mundo, es necesario, paradójicamente, entender el "ser

cosa" del objeto de uso. Una cosa puede ser caracterizada como una materia que se mantiene con una forma. Esta es al menos una de las interpretaciones de Heidegger de la "cosa": "la cosa es una materia conformada" (1996:20). La forma es lo que determina el ordenamiento de la materia, su género y elección: impermeable para el cántaro, dura para el hacha, firme y flexible para los zapatos. Pero aquí aparece la primera distinción de este momento fenomenológico: la forma misma tiene un determinante que surge de su distinción con las cosas naturales; la piedra o el leño se distinguen del martillo o el reloj por su "diseño", su "destino" –su *diseño*– remitido al uso: "esta combinación de forma y materia ya viene dispuesta de antemano dependiendo del uso al que se vayan a destinar el cántaro, el hacha o los zapatos. Dicha utilidad nunca se le atribuye ni impone con posterioridad" (Heidegger 1996:21). La cosa destinada al uso halla un primer límite de diferenciación respecto a las cosas del mundo natural, en tanto son siempre producto de una elaboración cuyo sino es "ser-para-algo".

En este diseño como utensilio se revela la raíz funcional o instrumental del objeto de uso, pues es ese "ser-para-algo" lo que define, en un primer momento, la "usabilidad" de una cosa. Se revela así un carácter instrumental que acerca el objeto de uso al dominio de la técnica. Y, empero, respecto a los objetos de uso, su dominio se fundamenta en el quehacer del diseño, un estado connatural al hombre que constantemente pone fines y crea y usa medios para realizarlos. Por ello no cabe hacer una simplificación del diseño a la operación técnica. En *La pregunta por la técnica* Heidegger señala que el "modo de ser responsable del objeto" depende tanto de los procesos para la obtención de la forma mediante el tratamiento de la materia como del fin al que esta destinado el objeto y de su eficiencia en el entorno en que se instala (1994). Un objeto propiamente técnico tan sólo requiere cumplir el primer paso para llegar a ser; pero un "objeto de uso" no se instala como tal sin que se tenga en cuenta su *sino* (tal es la diferencia entre la indeterminación de un tornillo y la singularidad de un vaso de cristal). Con ello, el objeto de uso marca a su vez un límite respecto al instrumento técnico, pues éste no requiere la designación que sólo puede proveer el uso; a lo sumo, puede desarrollar el grado de eficiencia en la regularidad de la acción para la que está determinado.

Otro límite fenomenológico se evidencia al comparar los objetos de uso con las obras de arte. Un objeto de uso presenta un parecido de

familia con la obra de arte. Pero así como el objeto es una cosa que se distingue de las cosas naturales por el diseño de su uso en su forma, a la vez se distingue de las obras por la singularidad de su carácter funcional. En principio, podemos afirmar que, frente al estado contemplativo que plantea la obra de arte, el carácter funcional es precisamente el que distingue al objeto de uso en tanto su mismo proceso de elaboración da prioridad a que forma y materia cumplan la función a la que es destinada, función que puede ser reproducida en diversos contextos y épocas: al objeto de uso le corresponde una reproducibilidad de su función, mientras ésta aún sea vigente. Un objeto ceremonial, con toda la estética que ello supone, es ante todo un objeto de uso allí donde es reproducido el rito; sólo cuando éste ha desaparecido alguien puede proponerlo para ser contemplado meramente como un objeto artístico (una copa es ceremonial o unas botas, laborales, si y sólo si se efectúa la ceremonia o se sale a trabajar). Pero, también, aun si un cuadro puede ser utilizado como puerta de una caja fuerte, la singularidad que le corresponde como objeto convencionalmente artístico prima sobre la eventualidad de una posible función operativa, condición que no puede aplicar al objeto de uso.

Estas distinciones fenomenológicas que asumimos como punto de partida para la conceptualización del "objeto de uso" traen como conclusión que, al decir de Heidegger, "el utensilio [*ocupe*] una característica posición intermedia entre la cosa y la obra" (1996:22). Con ello, podemos pasar a describir la característica singular del objeto de uso: la usabilidad. El uso marca el diseño del objeto, en tanto éste nace una vez se evidencia una dificultad operativa que el individuo no puede resolver con sus propios recursos morfológicos. El objeto de uso es prestador de servicios según el repertorio de recursos operativos que provee. Así, pues, el uso está ligado a la "acción" que ejerce el artefacto para propiciar una ayuda operativa; o en palabras de André Ricard, "conocidas las prestaciones que se van a requerir al artefacto auxiliador, se trata de hallar aquellas formas que posibilitarán su operatividad" (1984:173); la complejidad de la forma, o de la amalgama de formas distintas, viene de la mano de la complejidad del efecto operativo perseguido. Así, pues, los objetos de uso prestan al hombre servicios que se concretan en una configuración formal adecuada y que posibilita que lo antropógeno pueda ejercer la *función* que su utilidad precisa. Los requisitos de operatividad determinan la forma del objeto por ser aquella que ha demostrado resultar la más idónea para cumplir cierta acción

funcional, no sólo para un individuo, sino en general para un grupo de usuarios según sus características sociales, culturales e históricas.

Tomemos por muestra una silla. La operatividad del objeto "silla" es designada por la acción de sedencia. Su uso aplica la función operativa al entorno al que ha sido destinada: la silla ejecutiva, el sillón del abuelo, la silla escolar, etc. El conjunto *operatividad-usabilidad* definen el sino característico del objeto de uso. Sin embargo, podría decirse que hasta el momento este inicio fenomenológico nos exige ser más estrictos con la "idea" del objeto "silla". Lester Embree hace un análisis fenomenológico de la "silleidad" según el cual puede fijarse un número de factores determinado que hace que una cosa sea, de hecho, silla. En el mundo cultural encontramos una diversidad de sillas posibles, *de facto* o figuradas, sobre cuya idea podemos hacer variaciones de color y material (el color es inesencial a la silla mientras que se requiere que el material sea al menos resistente al peso), de forma (la ausencia de brazos no afecta la "silleidad" pero el asiento y el respaldo son esenciales a la silla y deben permanecer a una cierta distancia del suelo), o de tamaño (no es relevante para la "silleidad" que sea para niño o para adulto); el carácter esencial de la silla es que sea "algo apropiado al tamaño del que se sienta, con un respaldo contra el cual apoyarse, así como con un asiento que sostiene al que se sienta separado de la superficie sobre la que camina, con las piernas al frente del tronco" (Embree 2003:471). Esta descripción, en efecto, cumple el requisito fenomenológico de remitir a cualquier silla, sea que exista o no de hecho. Sin embargo, Embree no puede evitar pasar rápidamente por una cuestión que revela la insuficiencia del análisis fenomenológico: "puede así advertirse que lo que una silla es exige examinar la cuestión de su uso correcto, algo que parecería relevante para todos los objetos culturales del tipo práctico" (2003:469). La "cuestión del correcto uso" del objeto-silla no puede reducirse a la "silleidad", pues el conjunto operatividad-usabilidad es resultado del repertorio de prestaciones de uso *vigentes en un mundo cultural*; basta comparar la operación de sedencia en el Japón con la nuestra para mostrar que el diseño del objeto silla depende de una serie de significados que lo hacen legítimo como una solución operativa y un recurso de uso.

Esta singularidad del diseño del objeto de uso da cuenta de la primera consecuencia. En la medida que el objeto encuentra sus límites en la designación que se elabora por el conjunto operatividad-

usabilidad, no podemos seguir la distinción –meramente semántica– entre objeto y uso, la cual es equivalente a la pareja objeto y diseño. “Objeto de uso” es un mismo y único concepto que no debe ser separado, como si uso fuera la cualificación de un objeto; por el contrario, es un concepto heterogéneo por sus componentes pero homogéneo por su identidad: objeto es uso allí donde la operación no puede ser realizada sino por medio de las prestaciones del objeto, allí donde el objeto es el marco de la realización del uso en virtud de las características designadas en su forma.

2) *El objeto de uso comunica significados sociales (el mensaje objetual)*. Ahora bien, esta advertencia nos obliga pasar a reconocer las limitantes de una visión del objeto restringida al componente “función” u operatividad, dado que los componentes diseñísticos orientados al uso están ceñidos por los factores culturales e históricos de los actos de un grupo humano. El diseño del objeto de uso excede el *eidos* funcional del objeto, o de lo contrario no requeriríamos objetos de uso sino simplemente instrumentos efectivos al cumplimiento de la acción. Si la forma fuese el resultado exclusivo de la función encontraríamos, por ejemplo, que todos los automóviles serían iguales, y lo mismo pasaría con todas las asignaciones objetuales; pero de hecho, “y en beneficio de la *praxis*, no lo son; por esto, el objeto es comunicación, es un vehículo portador de signos, de mensajes, de expresiones sensibles o metafóricas: de cultura” (Amarillos, Pineda & Sánchez 1998:7). La cultura y sus propias dinámicas son el principal elemento de transformación y determinación de los objetos, pues éstos nacen de un entorno cultural que los hace vigentes como objetos de uso y ellos mismos configuran, materializan, mantienen y reproducen características únicas del mismo. Por ello, hemos de superar el momento fenomenológico para pasar a considerar al objeto de uso como *signo* de factores culturales y valorativos del medio social y en virtud de los cuales los objetos de uso obtienen vigencia.

Ver el objeto como signo supone reconocer los dos sistemas generales de los signos, a saber, el denotativo y el connotativo.¹ La

¹ “En ellos, la función en sentido clásico (un vaso esta hecho para beber) corresponde aproximadamente al sentido denotativo y objetivable susceptible de ser traducido a otro lenguaje (hay otras maneras de beber) y el sistema estético o connotativo relacionado con el campo emocional o sensorial, agregará caracteres ornamentales, emocionales, ostentatorios” (Moles 1971:17). Las distinciones

fenomenología del objeto de uso hace parte del sistema denotativo, en la medida en que instaura la relación entre significante y significado, tanto por la recepción de estímulos sensoriales y la sinestesia que lo aprehende, como por la estructura formal de su configuración y la función operativa que se evidencia al usuario. El plano connotativo del objeto de uso corresponde al sistema cultural – y en esta medida, estético– que da lugar a variaciones flexibles, más no azarosas, de diseño (tal y como se evidencian en la historia de cualquier objeto, por ejemplo, de un escritorio victoriano a una oficina ejecutiva). En palabras de Gillo Dorfles, al objeto de uso le es connatural un “simbolismo” que corresponde a

(...) aquella propiedad por la que el objeto es abocado, y aun destinado desde su proyectación, a “significar su función” de un modo totalmente evidente a través de la semantización de un elemento plástico capaz de poner de relieve el género de figuratividad que de vez en cuando sirve para indicarnos la función característica del objeto (1973:48).

El simbolismo no remite sólo a los elementos semánticos que denotan la función, sino también a aquellos que posibilitan su identificación, reproducción y transformación en el mundo cultural.

Veamos el caso de una bicicleta. En virtud de su función de rodamiento, sus elementos denotativos conforman unas estructuras sintagmáticas (marco, ruedas y timón), compuestas a su vez por sintagmas (pedal-bielas como sistema de impulso) y ejes sintagmáticos (timón: manillar, frenos, cambios y centro del manubrio). En su conjunto, los elementos denotativos configuran la imagen icónica que denominamos bicicleta; los componentes de su estructura son elementos indexicales de la misma. Ahora bien, esta

semióticas de la configuración de los objetos ha dado lugar a analogías estructurales con la gramática del lenguaje a fin de establecer una cierta teoría de la clasificación de los objetos por sus componentes sintácticos (Boudon 1971). Empero, aquí sólo proponemos la utilidad y relevancia de la relación entre el sistema denotativo y el sistema estético para comprender la singularidad del objeto de uso como mensaje, en la medida en que permite superar el enfoque fenomenológico restringido a una afirmación de los rasgos de la función operativa y a la vez mostrar la multiplicidad de características estéticas y creativas que rodean la proyectación y adaptación del objeto de uso en el entorno cultural: “el campo estético o de dispersión o connotativo del objeto, se antepone a su ‘significación’, expresada en su función utilitaria en sentido convencional. La simbolización se antepone a la significación funcional inmediata” (Moles 1971:18).

configuración se “viste” de una multiplicidad de recursos estéticos que definen los posibles ejes connotativos en virtud del “uso” al que ha sido designada: una bicicleta clásica con rueda grande y pequeña, una cicla playera, una de carreras “Shinamo”, una *BMX Street “We the people”*. Estos son paradigmas objetuales que suponen unas características de material, peso, resistencia, capacidad, etc., que revisten la función; a la vez, las cualidades estéticas, plásticas, de cada paradigma establecen exigencias funcionales que terminan por ser decantadas a fin de generar una estructura denotativa de segunda generación que retroalimenta a la primera.² La continua y prolífica relación entre el plano denotativo y el connotativo da apertura al árbol genealógico y tipológico de un objeto de uso desde su creación y aceptación en un entorno cultural. La noción misma de objeto de uso está ligada a una semiótica en la medida en que su manipulación depende, conceptualmente, de su designación.

Estas características del objeto-signo pueden ser extendidas, guardando la singularidad del caso, a todos los objetos que proliferan en nuestra civilización industrial. En esta medida podemos comprender que el objeto es siempre vector de comunicaciones, es decir, en palabras de Abraham Moles, el objeto-signo

(...) representa al mismo tiempo la concretización de un gran número de acciones del hombre en la sociedad y se inscribe en la categoría de los mensajes que el medio social envía al individuo o, recíprocamente, que el *homo faber* aporta a la sociedad global (1971:10).

Así, pues, se hace patente que en tanto el objeto de uso es signo de elementos culturales que legitiman su uso en una sociedad, él mismo se instaura como *mensaje cultural*. El objeto vehicula un mensaje de los significados vigentes en la vida cotidiana de los individuos. Este “mensaje” es posible por los varios niveles de comunicación que compone, a saber, el objeto de uso: 1) es una estructura generadora y comunicadora en el medio social de estímulos dados a la sensibilidad; 2) es portador de formas –o morfemas- reunidos en cierto orden, reconocibles y combinables según las más diversas maneras; 3) es mediador de los roles sociales y de interacción entre

² Cuando una actividad de montaña introdujo la exigencia de seguridad y confort sobre la “todoterreno” se insertaron elementos nuevos tales como amortiguadores y materiales livianos y resistentes que especializaron el paradigma objetual de la bicicleta “Downhill”.

individuos en virtud de sus prestaciones de servicio y de la definición de sus elementos semánticos; y 4) es una configuración material familiar de un conjunto interrelacionado de rasgos culturales necesariamente incorporados en la designación objetual. Así, pues, el objeto de uso comunica significados sociales en la medida que

(...) el mensaje en los objetos es la organización sistémica, compleja y conceptual de signos, que utilizan como vehículo la configuración misma del objeto para transmitir una información, para indicar a alguien algo, para expresar e interpretar una realidad sensible y cultural (metáfora), para generar aprendizaje y memoria (Amarilles, Pineda & Sánchez 1998:7).

La forma de unas botas nos comunica, casi al instante, sus funciones primarias de cubrir los pies y protegerlos; pero su uso, en tanto producto del orden social, viste la forma de tal manera que podemos distinguir con igual facilidad si es un minero, un militar o un escalador el que ha pasado por aquí.

Por ende, frente a las distinciones fenomenológicas que nos llevaron a formular las distinciones formales de los objetos de uso en virtud de la relación entre diseño y forma, encontramos ahora la necesidad de proveer al objeto de componentes semánticos que lo convierten en elemento signifiante de los factores culturales, sociales e históricos que determinan y legitiman su pertenencia y viabilidad en la vida cotidiana de un grupo humano.

3) *El mensaje se conforma en un entorno objetual (objeto de uso y vida cotidiana)*. Podría señalarse que hasta el momento se ha hecho un salto injustificado de las características sígnicas del objeto a la legitimación cultural y la viabilidad del objeto de uso en la vida cotidiana. Este señalamiento está justificado porque su respuesta sólo haya lugar al considerar la condición *relacional* del objeto de uso, es decir, la configuración de un entorno objetual. Si el objeto es mensaje, lo es gracias a la configuración de un entorno propio de los objetos de uso, en el cual se instaura por primera vez una relación con el sujeto. Esta relación no se limita a la producción, pues, si bien es cierto que el objeto surge como producto del *homo faber*, la producción no es más que un estado inicial de institucionalización del objeto. La relación con el objeto supera el momento de la producción en tanto la inserción del mismo en la acción lo vincula a la esfera de

vida en que ella tiene lugar y sentido. En esta inserción se separa pronto de su servil referencia inicial a la acción para acceder al rango de parte del *Umwelt*, elemento del sistema que condiciona la vida diaria del ser humano (Moles 1972 (1974):15). Por ello, hablar de *entorno objetual* conlleva el reconocimiento de una doble relación entre objeto-signo y sujeto: por una parte, el objeto de uso, o en sentido estricto, el conjunto de ellos es generador de entorno de vida del sujeto; y en este entorno es definida la realidad del sujeto en términos de los límites de su acción y las variaciones de su experiencia.

La dinámica de esta relación que configura el entorno objetual puede especificarse vía los modos de institucionalización del objeto de uso en el mundo social: 1) la pretensión de durabilidad que resiste al sujeto; 2) la escala antropométrica que facilita su inserción en toda acción; 3) la independencia y movilidad; 4) la aparente sumisión al sujeto cuando en realidad establece una permanente dependencia; 5) la conservación de un repertorio de usos posibles que asegura su viabilidad; 6) la materialización de un sistema informativo que legitima su reproducibilidad en la cultura; y 7) la permanencia evolutiva en virtud de su dominio técnico así como de los valores que actualiza. Los objetos componen un espacio-tiempo en el que se despliegan las dinámicas de lo cotidiano. El entorno objetual dinamiza las posibles relaciones entre las actitudes estéticas y el amplio conjunto de objetos singulares que, tanto en sí mismos como en sus relaciones, componen *la imagen de la esfera de la vida cotidiana*.

De ahí la potencia de esta categoría para los análisis sociales una vez es comprendida la capacidad comunicativa de los objetos de uso en la vida cotidiana de un grupo humano. El entorno objetual da cuenta de una imagen de la vida cotidiana que toma consistencia en un determinado momento y, por lo mismo, sufre transformaciones históricas. Por ejemplo, el entorno burgués construye su esfera: la imagen de su permanencia en el mundo, por los valores de una tradición; así, la configuración del mobiliario y del cúmulo de ornamentos conforma la imagen de las estructuras familiares y sociales de orden patriarcal. Asimismo, las cosas de la infancia componen una compleja imagen de interioridad que deja una profunda impresión en el recuerdo de lo que llamamos hogar –tal es el papel de la lámpara mágica de *Por el camino de Swam* (Pineda 2006). Estas imágenes sufren transformaciones históricas, algunas son incluso olvidadas, y en este cambio juega un papel central el

entorno objetual. El cambio entre la imagen burguesa y la contemporánea es descrita por Baudrillard como un borramiento de los lazos afectivos y la permanencia del grupo que signaban los objetos, para pasar a construir entornos objetuales en los cuales el valor ya no es apropiación ni intimidad, sino información y disponibilidad continua (1964 (1987):14); en una "sociedad de abundancia", en que el consumo aproxima todo, el objeto no tiene presencia singular –como lo tenía el reloj de péndulo en la sala familiar– sino *una coherencia de conjunto confrontada con una combinatoria ilimitada*. El espacio es hoy una estructura de distribución sobre la cual se disponen todas las posibilidades de relaciones recíprocas y de papeles que pueden desempeñar los objetos; el sujeto mismo es funcional dentro de la red de entornos de distribución de objetos de uso.

Las modificaciones en la imagen del mundo cotidiano están condicionadas por las posibilidades de conformar un entorno objetual acorde a los valores culturales e históricos de una sociedad. De ahí que fuera necesario establecer la singularidad fenoménica del objeto de uso mediante su distinción frente a otras cosas en el mundo; también, establecer su capacidad signifiante al ser posible identificar la condición objeto-signo, de la cual nace la posibilidad de considerar la viabilidad, en el medio social, de un mensaje objetual; éste, a su vez, encuentra legitimación social y aptitud en la vida cotidiana en virtud del uso que un individuo hace del objeto y que se manifiesta principalmente en la conformación de un entorno objetual que, por sus capacidades sígnicas, materializan la imagen cultural e histórica que un grupo humano sostiene en su diario vivir.

El objeto de uso como signo entonces mantiene dos condiciones fundamentales: 1) una epistémica en tanto forma de aprehensión de experiencias sensibles, ya sea por la interacción con el objeto o por la mediación con el mundo que instaura en tanto útil, y 2) una óptica en tanto materializa una imagen cultural compuesta por estructuras morfológicas y antropométricas que instituyen y limitan nuestra esfera de acción a través de la necesaria relación entre un entorno objetual y la diversidad de actitudes estéticas y culturales hacia el mismo. Los tres pasos señalados conforman la primera serie conceptual de composición del objeto de uso como producto cultural, esto es, como expresión de la relación entre la actividad humana de designar una materia para un uso y la consecuente concreción de valoraciones semánticas culturales, históricas y sociales viabilizadas

como mensaje en un entorno objetual y, con ello, imágenes de las posibles esferas de la vida cotidiana. Así, se abre un panorama en el cual la conceptualización del objeto de uso, y en particular de la categoría de entorno objetual, se hace plausible y relevante para la comprensión de factores culturales sensibles, vitales y cognitivos de los individuos en un momento y lugar determinado; panorama que puede ser aprovechado por los análisis sociales para la comprensión de la imagen de la vida cotidiana del individuo contemporáneo, cuestión de la que nos ocuparemos a continuación como modo de complementar la construcción del concepto de objeto de uso.

Segunda serie: objeto de uso e individuo en la sociedad de consumo

La serie anterior provee el esquema conceptual para comprender el objeto como producto cultural. Este esquema nace del interés de construir el concepto de objeto de uso, interés que, empero, mantiene siempre una limitante: el esquema se efectúa en un momento y unas condiciones sociales e históricas singulares (el esquema es reproducible, pero su efectuación es siempre diferenciable). Por ello, lo anterior puede ser complementado con una visión que reconozca el campo de producción y circulación de los objetos de uso en la sociedad contemporánea, esto es, en principio, el mercado y el consumo. En nuestra época, los objetos son primeramente objetos de consumo, de fascinación, de desgaste y de supresión. En este ciclo vital, el objeto de uso como signo no prima por su relación objetiva con la función, sino por ser un punto de fascinación y proyección simbólica y pasional o por desempeñarse como una "*marca*" diferencial de status, prestigio o moda, o en palabras de Baudrillard, el objeto "no es nada más que los diferentes tipos de relaciones y de significaciones que vienen a converger, a contradecirse, a anudarse sobre él en tanto que tal" (1972 (1991):53). Sumergido en estas dinámicas el concepto de objeto de uso se singulariza a la vez que compone la imagen de la vida cotidiana del individuo contemporáneo, transeúnte y garantía de los flujos de la sociedad de consumo.

1) *El objeto de uso se superpone al plano de la mercancía.* Aunque el plano de esta segunda serie sea la sociedad de consumo, no podemos reducir el objeto de uso a la mercancía. Ésta no es más que un componente necesario de su configuración en el mundo cultural. Al objeto de uso le corresponde siempre un campo de intercambio en virtud de las prestaciones de uso que puede satisfacer; la mercancía por su parte es, en principio, una cosa que por sus propiedades puede ser sustituida por otra de igual valor.

La ambigüedad entre estos dos términos había sido ya enunciada por Marx mediante los conocidos conceptos de "valor de uso" y "valor de cambio". En términos generales, Marx suponía que mientras la utilidad de un objeto lo convierte en valor de uso en virtud de sus cualidades materiales, la posibilidad de "satisfacer necesidades humanas" lo convierte en mercancía; esta satisfacción puede ser resuelta a través del valor de cambio en tanto éste asume una reducción a un tercer término generalizable que facilita el intercambio de mercancías. Sin embargo, Marx limita el objeto de uso por dos flancos. Por una parte, sólo considera el "tiempo de trabajo" como el determinante de la magnitud de valor de un objeto; lo cual obvia la pertinencia de las actitudes estéticas que rodean el objeto y, con ello, las connotaciones formales del mismo como determinantes del valor: el valor de cambio de un estilógrafo "Scheaffer" no es el mismo que el de cualquiera de sus copias, aun si el "valor de uso" es el mismo. Por otra parte, Marx asume que lo que define a la mercancía es la posibilidad de satisfacción de necesidades humanas vía intercambio. Baudrillard califica esta definición como una "visión espontánea de los objetos" basada en la experiencia vivida que asigna al objeto un mero rol funcional operativo (1971). Contrario a esta visión, la adquisición del objeto de uso deambula entre una carga emocional, una elección racional y una renuncia a todas las alternativas posibles: la adquisición comporta, según Moles, una "catarsis del objeto, el paso del objeto desde el universo colectivo a la esfera personal" (1972 (1974):96). Si hay función y satisfacción en la mercancía, no es precisamente en virtud de las necesidades, sino del *deseo*: ansiedad de posesión y afán de distinción social, son propiedades de un deseo normalizado en la sociedad de consumo y, por ello mismo, de una suerte de función política de reproducción de la misma que se inserta *en las posibilidades de designación del uso en los objetos*.

El ciclo vital del objeto de uso inicia con el deseo del objeto –sea este fortuito o patológico-; continúa con la posesión y el placer que

provoca el uso; luego, sigue un proceso de acostumbamiento que supone una suerte de desvalorización cognitiva o neutralización; puede darse un interés por mantener el objeto en buen estado, lo que implica mantener una relación activa con el mismo; finalmente, sea por reemplazo o desgaste el objeto se impone para ser juzgado y desechado. Este ciclo se incorpora al entorno objetual revelando así una dinámica de cambio, inercia o regresión social en la vida cotidiana de los individuos (Baudrillard 1971:46); por ello, siempre está ligado a unos objetivos individuales y a una lógica social. A través de los objetos, los individuos buscan ubicarse en un orden social y dejar su huella personal en el mismo. Cuando a esto se suma la lógica social del consumo, el objeto de uso deviene mercancía: ésta ya no designa un mero intercambio según el valor de cambio sino la realización de un status del objeto de uso, a saber, no el funcional operativo, sino el de su reproducción y circulación en el medio social, o al decir de Baudrillard, el de su "*intercambio simbólico*" (frente al cual la función no es más que la garantía práctica de su vigencia). Así, pues, si el objeto de uso se define como mercancía, no es en virtud de necesidad y satisfacción, sino de *prestación social y significación*.

El intercambio simbólico puede ser caracterizado como el determinante de la relación entre objeto de uso y mercancía, y, más aun, como el eje paradigmático de su dinamismo en el mundo social. En consecuencia, el objeto de uso se superpone al mero plano de la mercancía en virtud de las prestaciones simbólicas que él legitima a través del intercambio simbólico en la sociedad de consumo: el *objeto intercambiado* se inserta en una línea de circulación en la cual las valoraciones de la sociedad de consumo se hacen visibles en la composición significativa del objeto de uso.

2) *El objeto deviene símbolo de distinción (intercambio y consumo ostentoso)*. De lo anterior, empero, no hemos de suponer que el intercambio simbólico se origina con el consumo. Hay un elemento que es propio de la dinámica del intercambio simbólico y que se evidencia en el acto de regalar. El regalo no sólo consiste en un ofrecimiento; es un símbolo de *distinción* sobre la relación que se instaure en el acto: en el regalo el objeto deja de ser objeto,

(...) es indisociable de la relación concreta en que se intercambia, del pacto transferencial que sella entre dos personas [...] No

tiene, para hablar con propiedad, ni valor de uso, ni valor de cambio económico: el objeto dado tiene valor de cambio simbólico (Baudrillard 1991:54).

Cualquier objeto puede ser un regalo en tanto signifique la relación; pero a la vez, en cuanto es dado, es irremplazable, es especificado por las personas y el momento único del cambio (arbitrario y singular a la vez). En el regalo, el objeto deviene símbolo de distinción en tanto singulariza la presencia mutua de los términos de la relación y su distancia mediada (en palabras de Baudrillard, "el regalo es siempre amor y agresión" (1991:54). Así, el elemento propio del intercambio simbólico es la posibilidad de generar un símbolo de distinción, de signar la relación que se concreta en el momento del ofrecimiento.

Esta característica del objeto de uso como símbolo de distinción ha sido traspasada y transformada por la sociedad de consumo.³ En la medida que el intercambio simbólico siempre está atravesado por las significaciones que pre-existen y condicionan las relaciones en el medio cultural, el componente de prestación y distinción social del objeto de uso en nuestra sociedad de consumo está definido por lo que Baudrillard denomina *consumo ostentoso*. El consumo no es ya una mera gratificación individual generalizada sino un "destino social" que afecta toda clase o grupo social, aunque según los límites y la capacidad adquisitiva particular. El consumo ostentoso funciona como un enunciado que abarca el ciclo vital del objeto de uso, así como las diversas prácticas de consumo produciendo conducta deseante: todos desean el objeto de moda y su presencia ostentosa en medio de su entorno objetual, aunque unos pueden adquirir el modelo original y otros su reproducción seriada. En la lógica social del consumo, los objetos portan un exceso de presencia por la cual adquieren significación de prestigio y en el que continuamente se reviste, y con ello, se redefine el usuario según valores de moda, prestigio o decoración. Más allá de la funcionalidad del objeto de uso, en su presencia ostentosa confluyen significaciones *discriminantes* al nivel de las prácticas adquisitivas de los individuos; de hecho, a veces lo

³ Según Baudrillard el componente de distinción se evidenciaba en la práctica ritual del *potlatch*, en la cual el intercambio no procede por necesidad y valor de uso, sino por valor de prestación social, de competencia y de discriminantes sociales. Frente a lo cual asume que la diferencia entre el *potlatch* y el consumo radica en la ausencia del sentido ritual en éste último a pesar de la prevalencia de sus características simbólicas (Baudrillard 2002:27).

menos relevante es la función (la platería se limpia regularmente pero nunca se pone en la mesa). El simbolismo de distinción se configura como mensaje social inherente al objeto de uso en el medio del consumo.

En la sociedad de consumo, las características paradigmáticas o connotativas de la forma y la materia dejan de ser solamente elementos estructurales del objeto-signo en su acepción esquemática, para ser también *rasgos socialmente distintivos, discriminantes sociales*. Los objetos de "diseño" se ofrecen con la amplitud democrática del mercado, aunque su adquisición y su instauración "legítima" requieren de la afirmación de un status estético, un prestigio individual y grupal al que no cualquiera puede acceder. Y esto por la lógica del consumo ostentoso, la coacción del código de diferenciación personal que rige como valor social. Esta amplitud de la oferta de "diseño" y la coacción del código de consumo ostentoso se visualiza en la manera en que en el mercado se reproduce la oposición modelo-serie del objeto: el modelo original se difunde en la serie, se pone al alcance de todos, pero la serie siempre guarda las "debidas" distancias de prestigio respecto al diseño de moda (situación que se hace aun más evidente en la relación entre el modelo de moda de alto costo y las copias en serie de bajo costo). Por ello, las transiciones entre modelo y serie son vividas cotidianamente por el usuario en la ambivalencia entre la posibilidad y la frustración del deseo: en el acto del consumo ostentoso el sujeto busca su distinción mediante su aproximación al modelo, pero, por ello mismo,

(...) no hace sino constituirse en objeto de la demanda económica. Su proyecto, filtrado y fragmentado de antemano por el sistema socioeconómico, queda burlado en el acto mismo que tiende a realizarlo (Baudrillard 1964 (1987):173).

Todas las diferencias específicas del objeto en serie –y, con ello, las posibilidades mismas de elección– son producidas industrialmente; lo único que queda es la ilusión de una distinción personal en la combinatoria de los detalles. El objeto de uso se reifica en el consumo ostentoso para marcar una relación diferencial del individuo consigo mismo y con su grupo social; y, sin embargo, objeto y usuario son continuamente reintegrados a la lógica social generalizada de la distinción.

3) *El objeto-signo reproduce el deseo como valor social del individuo contemporáneo.* En nuestra construcción del concepto de objeto de uso tenemos entonces hasta el momento dos componentes de la serie: las prestaciones simbólicas del objeto intercambiado y éste como símbolo de distinción; también hemos identificado el consumo ostentoso como enunciado de las prácticas de circulación y adquisición de los objetos, así como el intercambio simbólico que configura el eje intensivo de la relación entre los componentes del objeto de uso. Ahora bien, hemos seguido, de la mano de Baudrillard, algunas de las características de lo que se ha dado en llamar "sociedad de consumo" y cómo en ella el objeto de uso circula y reproduce valores sociales en la cultura. Sin embargo, consideramos que hay un elemento que distingue las sociedades de consumo contemporáneas y que se manifiesta en la relación entre el sujeto y los objetos, a saber, la producción de deseo.⁴ Los valores de distinción y prestigio, aun en una sociedad capitalista, no guardan un vínculo necesario con el consumo y el deseo; de hecho, la sociedad burguesa asumió estos valores por razones de tradición y posición social. En lo que aquí caracterizamos como sociedad de consumo, dichos valores, entre otros, nacen de expectativas individuales, aunque generadas por procesos sociales de subjetivación, ligadas a la lógica del consumo ostentoso. Por ello, el mecanismo del deseo juega un papel novedoso en nuestras sociedades en tanto afirma procesos de subjetivación que sancionan la individualización de los sujetos en la sociedad. No se trata ya de marcar la pertenencia a una clase o grupo social, sino de asumir la multiplicidad de ofertas de consumo y dirigir las hacia una satisfacción personal que alimente la producción de individualidad.

La lógica del consumo es una lógica maquínica de producción de deseo. El deseo es producido, en un sistema de intercambio, mediante la generación, reproducción y modificación de un conjunto de diferencias y significaciones que se ajustan sobre la funcionalidad de los bienes y de las necesidades individuales. Es claro que esta producción de deseo excede por demás la configuración del objeto de uso; y, sin embargo, éste es su materialización en el espacio de la producción. La producción maquinal de deseo moviliza el intercambio,

⁴ Aunque aquí no profundizaremos en la formulación este concepto, lo tomamos del análisis de Gilles Deleuze y Felix Guattari (1995), según el cual hay producción maquínica de deseo en tanto el deseo no es algo que pertenezca al sujeto sino que hace parte de los flujos de producción de la sociedad y su reproducción sistémica.

afirma la expectativa de distinción y reproduce el código de valores estéticos que confluyen en el entorno objetual. De ahí que en la sociedad de consumo contemporánea el deseo sea el patrón de su reproducción; y, por ende, que la máquina de producción de deseo requiera del objeto de uso como su materialización en el campo de la experiencia subjetiva, en la producción de sujeto misma.

Podría objetarse que asumir una lógica de producción de deseo como el medio de movilidad y consumo de los objetos de uso, en sentido estricto, no es más que una redundancia. Las cosas hechas por el hombre son deseables en la medida en que la inercia del hombre se supera con el deseo; nada se "hace" a menos que sea deseable. Los objetos de uso son siempre cosas que apreciamos de una u otra manera, y ello delimita su ciclo vital. Por ello no es de extrañar que esta lógica maquinal del deseo y su materialización en el objeto se manifiesten desde el momento inicial de su diseño, en las condiciones mismas de la definición de su *sino* como objeto de uso. Esta es al menos la tesis de George Kubler acerca de los procesos de invención, repetición y abandono de los objetos (1988:124). Sin embargo, consideramos que hay consecuencias particulares de asumir la producción de deseo como algo singular de las sociedades contemporáneas y que pueden describirse, de manera general, por la condición de la producción: en las sociedades de consumo contemporáneas el plano de la producción homogénea de valores de consumo y la apropiación individual de los mismos se entremezcla de tal manera que los valores o normas dispuestas a la mayoría son tomadas y transformadas por la individualidad de los sujetos, generando, con ello, que la multiplicidad de formas de individuación sea a la vez el rango de producción en la sociedad. No hay valores sociales generales que aseguren y reproduzcan, la individualidad es la regla, y los objetos (o mejor, la manera en que son apropiados) definen y amplían el rango de ofertas en continuo desarrollo.

Ello supone aceptar que el diseño no es una actividad autónoma dentro de la producción de deseo al nivel del consumo; sus opciones proyectuales pueden parecer libres, incluso a veces reaccionarias, pero su capacidad creativa en la máquina social que caracteriza la cultura no puede exceder el marco de "opciones" proyectuales insertadas en el contexto de, en palabras de un reconocido diseñador, un "sistema de prioridades establecidas de una manera bastante rígida" (Maldonado 1977:14). Con ello, queremos mostrar que el diseño del objeto de uso responde a las características generales de

la producción de sociedad y de los procesos de individuación, tal que en el espacio entre estas dos dinámicas se establecen las posibilidades de proyectar objetos de uso. Así, logramos evitar la idea recurrente entre los discursos de la sociedad de consumo acerca de un marco de alienación del sujeto a causa del imperativo de reproducción maquinal de la lógica social. De hecho, la sociedad de consumo contemporánea, o mejor, la imagen de la vida cotidiana del individuo contemporáneo se construye a través de una lógica de producción de deseo en la cual, aunque el deseo se realice en el "código" del consumo, a la vez, afirma las variaciones diseñísticas de los objetos de uso según la multiplicidad de formas de individuación de los sujetos.

Consideramos que desde esta perspectiva se logra superar la visión alienante que Baudrillard extrae de la lógica del consumo y que se visualizaría en el efecto de una permanente frustración del deseo en el mismo (1972 (1991):259). La producción de deseo no es meramente alienante y la lógica que impone posibilita generar formas de subjetivación en dicha relación. Baudrillard se niega a aceptar este carácter positivo del consumo, pues su análisis del concepto de objeto se centra en cómo se revela en él una lógica de discriminación social incrustada en una sociedad de clases; para Baudrillard toda categoría, ideal o actitud estética "se inscribe en esta relación de clase y no puede ser disociada de ella" (1971:58). Sin embargo, aun si las posibilidades de elección del sujeto están limitadas a las restricciones de la producción material y deseante, afirmar que lo único que permanece para el individuo es una ilusión de prestigio desestima las variaciones de las diversas actitudes estéticas hacia el objeto. Aunque la producción de deseo manifiesta el componente de reproducción de un orden social de producción y consumo, ella no se agota en una alienación del sujeto sino que afirma procesos creativos y estéticos de producción de subjetividad que construyen la imagen contemporánea de la vida cotidiana, en la cual el deseo, materializado en el consumo de los objetos de uso, es un valor positivo de la misma. El deseo mismo puede ser considerado como un mecanismo creativo que cualifica las posibilidades de la relación entre el objeto de uso y el usuario.

4) *El objeto-signo genera procesos de subjetivación (la personalización del objeto de uso).* Así, pues, para dar un panorama de la imagen de la vida cotidiana contemporánea que refleje la

configuración de entornos objetuales hoy en día, debemos reconocer el papel singular del deseo en su realización. Un deseo individualizado, cuya satisfacción o frustración sirve de elemento diferenciador entre los sujetos, constituye el valor simbólico por el cual el objeto excede la presencia del consumo. Con ello, la experiencia individual del objeto de uso logra plantear la posibilidad de una resistencia a la homogenización, pues el acto de apropiación del objeto es también un acto de descarga de actitudes estéticas, elementos simbólicos, decisiones y elecciones vivenciales, marcas de pertenencia, en fin, *formas de personalización* que determinan la incorporación del objeto en la esfera individual del sujeto y, por ello, generan procesos de subjetivación en la definición misma de los rasgos del individuo. Así, la apropiación deseante individual del objeto viabiliza varias formas sociales de afirmación: ante la identidad del género "consumo", el sujeto afirma una diferencia de individuación; ante la homogeneidad de las posibilidades de elección, la vivencia personal de la relación con el objeto y/o con aquellos que participan de la misma da apertura a una heterogeneidad de posibilidades de apropiación subjetiva; ante la preeminencia en la cultura de la regla de consumo ostentoso, la apropiación del objeto declara una experiencia estética singular; ante la producción indiferenciada de deseo, el placer individual del objeto incita la realización de formas de personalización; en consecuencia, ante la coacción total del código social, la personalización que nace de la relación entre el sujeto y su entorno objetual afirma una línea de fuga, un proceso de subjetivación afirmativo de sí mismo como individuo entre la masa del consumo. El objeto de uso adquiere así una función "individualizante" en su relación con el usuario.

¿Cómo es posible la afirmación de esta potencia del objeto-signo como función individualizante? Para comprender esta capacidad de individuación vía personalización del objeto de uso, cabe acudir al concepto de "estética de la existencia" de Michel Foucault. El concepto de "estética de la existencia" se compone de al menos tres elementos. Primero, una oposición entre máquina social y "técnica de la vida": la "técnica" remite aquí a una *tekhné* de la vida, un arte de vivir como un conjunto de prácticas voluntarias sobre sí mismo. Segundo, la inquietud de sí como una actitud que remite a las posibilidades de hacerse cargo de sí mismo y así modificarse, transformarse. Tercero, una afirmación de la libertad como una constante problematización de la vida propia, disposición activa y

creativa que supone una estilización del propio margen de acción. La estética de la existencia es, entonces, el conjunto de

(...) las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo" (Foucault 1984 (1991):14; ver también Foucault 1984b (2001):152).

La estética que se atestigua aquí remite al conjunto de enunciados valorativos que se encuentran en el "fondo" convencional y la pragmática discursiva del medio cultural, pero problematizada por la inquietud de sí. Por ello no es difícil encontrar esta estética de la existencia en la manera en que el labrador atiende sus campos, en que el artesano busca perfeccionar su oficio, en que el estudiante desea superar sus límites, en que el ejecutivo cuida y alimenta su imagen, y, coherentemente con ello, en cómo transforman su vida y ejecutan su actividad.

La ascesis antigua de donde Foucault deriva el concepto no es reestablecida por la relación del individuo con los objetos, pero el marco de afectos que media la conducta deseante sí puede constituirse en un criterio de valoración de los componentes de la esfera individual contemporánea. Esta condición se evidencia en lo que Violette Morin llama "objeto biográfico" (1971:189). Éste se incorpora a la vida activa del usuario para salir del marco del consumo e inaugurar el afuera de una relación insustituible. Objeto y usuario se utilizan mutuamente y se modifican recíprocamente en estrecha sincronía (la pipa lleva las marcas del abuelo y el abuelo no completa su día sin ponerla en su boca). Los objetos biográficos entran en la esfera del individuo a experimentar una simbiosis con el poseedor; envejecen con las manos del usuario, se gastan biocéntricamente sin contemplar modas ni el mundo de los demás; establecen una doble relación de pertenencia e identidad: la sortija que acompaña la relación amorosa, el reloj de familia, el mapa del viajero, las botas del campista, cada objeto de uso es susceptible de presentar, en su singularidad, el conjunto de experiencias vividas. Incluso si consideramos el carácter protocolar de algunos objetos en constante renovación, o también aquellos ajenos a nuestro mundo cultural, el objeto no cesa de colmarse de significaciones individuales y así construir experiencias.

Podría objetarse que el objeto biográfico pertenece principalmente a aquellas esferas donde se enraíza la tradición; mientras que un objeto de uso que sigue la lógica del modelo-serie no puede asumir ninguna tradición o la reproducción colapsaría; este objeto de uso no podría, por ende, arraigarse en ninguna interioridad, sino colmarla por rotación (Morin 1971:191). Sin embargo, ello supone una perspectiva moralizante sobre la amplitud de posibilidades del objeto-signo personalizado. ¿No hay acaso realización individual estética en la incorporación de una veladora japonesa, un *gadget* sofisticado, una serie de objetos de hierro forjado en una habitación que pertenece a una casa burguesa tradicional? Con ello, precisamente se establece una práctica de modificación del orden normal de esta casa a través del objeto; es una apertura que declara una diferencia y que sólo puede ser constituida por la formación de un entorno objetual privado. Además, no es sólo que cada objeto es susceptible de recibir una descarga de actitudes estéticas, emotivas o simbólicas, sino que en el momento en que ella se realiza el sujeto define los límites de su entorno privado. ¿Podría ser esto un mero resultado de una exigencia social de originalidad o de afinidad de grupo? Las posibilidades creativas del entorno objetual no deben ser reducidas a esta exigencia social, aun si no puede ser desechada; pues en la posibilidad misma de revestir su entorno –ya con objetos tradicionales de familia o grupo social, ya con otros de gusto o ‘irreverencia’ colectiva, ya con objetos extranjeros que marquen la distancia, o ya sin criterio de grupo que satisfaga las expectativas personales en función de la experiencia vivida– se conforma la experiencia de una inquietud de sí, se realiza el deseo de un acto creativo sobre sí mismo, y en la permanente acción de poblar, repoblar y renovar el propio entorno objetual se mantiene vigente la estilización que llena de significación y estética la existencia del individuo. En consecuencia, gracias a esta apertura de posibilidades de estilización de la vida cotidiana, se afirma una multiplicidad de procesos de subjetivación en la cual el individuo define el grado de dependencia, de capacidad de intercambio, de distinción, de conducta deseante hacia el objeto y, con ello, establece un margen de personalización de su entorno objetual que excede el espacio de captura de la máquina social.

5) El entorno objetual propicia la creación de una imagen dinámica de la esfera de la vida cotidiana contemporánea. Con lo anterior, hemos pasado de la regla de distinción generalizada a la afirmación de la

diferencia que declara, mediante el objeto-signo, una función de personalización. La forma de personalización es siempre un acto creativo, particularmente cuando ella nace de la relación no sólo con un objeto biográfico sino con la multiplicidad de opciones que pueden venir a construir el entorno objetual. De hecho, la construcción del entorno objetual bien puede ser vista como un acto artístico. Tomar un objeto o un conjunto de objetos como una obra de arte no es nada sorprendente en nuestra época. Un objeto artístico juega de manera doble: existe ante los demás en su reconocimiento como objeto de uso, pero toma el sistema al revés para volverlo contra sí mismo. Más aun, un objeto de uso incorporado a las experiencias cotidianas –un exprimidor de naranjas- puede ser 1) indiscernible de algunos objetos presentados como obras en una institución del mundo del arte –“Juicy Salif”, el exprimidor de naranjas de Philippe Starck- y 2) puede llegar a asumir la misma posición reactiva de algunas obras que utilizan como material estético elementos del entorno objetual cotidiano. Lo primero no es difícil de aceptar una vez se considera un poco la historia del arte del siglo XX. Conformar un entorno objetual personalizado puede no tener diferencia significativa con construir un “ensamble” o hacer un “ready-made”; Duchamp afirma: “compré un afiche”, “compré una pala”, “fijé una rueda de bicicleta sobre un taburete de cocina”, todos son elementos dados por el mercado que devienen manifestaciones de creatividad (Duchamp 1978:164); ¿cómo distinguir este acto de afirmar ‘puse la lámpara al lado del sofá-cama’, ‘me puse unos audífonos metalizados’, ‘compré un bolso negro y unos zapatos rojos’?

El mismo Duchamp explica lo segundo:

(...) hay un punto que quiero establecer muy claramente y es que la elección de estos ready-made nunca me vino dictada por ningún deleite estético. Esta elección se basaba en una reacción de indiferencia visual, adecuada simultáneamente a una ausencia total de buen o mal gusto... de hecho una anestesia completa (1978:164).

“Deleite estético”, “norma del gusto”, no son más que productos secundarios de la producción principal maquinal de deseo, generaciones del consumo ostentoso. Ante la regla, una obra: un *ready-made* manifiesta un rompimiento de la regla, una anestesia del gusto; más que deleite, experiencia estética de sí. “Otro aspecto del *ready-made* es que no tiene nada de único... la replica de un *ready-*

made transmite el mismo mensaje" (1978:165). Asumiendo la inmersión en la lógica del modelo-serie, un objeto, dispuesto para la gran mayoría, se singulariza en la relación de personalización y, así, da apertura a la posibilidad de generar una línea de subjetivación que descontextualice la función designada y reutilice el objeto de manera *creativa para el individuo*: una cadena de cicla como cinturón, un desgaste en una prenda diaria, una bala como llavero, una colección de estilógrafos hechos con materiales de ferretería. No importa si el entorno objetual es signado por una alteración sobre la forma o materia hecha por el individuo o si son "diferencias específicas" producidas de antemano; lo relevante es la posibilidad de una apropiación por personalización y la conformación del *entorno objetual como campo creativo de experiencias de vida*. Frente a algunas de estas descontextualizaciones podría afirmarse que no es más que una sublimación del *kitch*, una afirmación del "mal gusto", pero eso sólo es posible si se acepta la norma del "buen gusto"; lo relevante no es ver las características del objeto de "mal gusto" sino, como afirma Gillo Dorfles, "volcarse del examen del objeto de mal gusto al del sujeto que disfruta 'con mal gusto' cualquier objeto" (1965 (1969):183). En la personalización se anestesia el juicio estético y ético, o al menos sus fundamentos en una norma, para dar lugar a la actividad creativa, artística sobre el entorno.

Así, pues, el objeto de uso afirma en nuestro tiempo la posibilidad de una estética de la existencia a través de la personalización del objeto-signo (y la obtención del deseo que ello implica) y de la realización de un acto creativo en la composición del entorno objetual del sujeto; esta potencia creativa del entorno objetual nace también del movimiento del objeto de uso en el eje del intercambio simbólico, pues requiere tanto de los principios de elección ofrecidos y efectuados en la relación del sujeto con el objeto y su consumo, como también de las formas de apropiación o trasgresión de las convenciones estéticas como formas de subjetivación del usuario.⁵ La estética de la existencia, en una sociedad regulada por el consumo, se materializa en la libertad de crear un microuniverso personal o

⁵ En palabras de Ekambi-Schmidt, la personalización "sigue siendo la marca personal que viene a romper la estandarización impuesta a los habitantes por las coacciones sociológicas, económicas, estilísticas o de otro tipo. Lo que nos describe es la toma de posesión de un mundo, la voluntad de poder y la autoafirmación más o menos consciente del individuo en su dominio privatizado –el hábitat– así como el deseo de hacerse reconocer [...] Poetizamos, nos recreamos recitando lo que somos incapaces de crear realmente" (1974:36).

afectivo a partir de criterios prácticos y estéticos. El entorno objetual es un universo sensorial, afectivo, simbólico y cognitivo enlazado por un rasgo intensivo individual. Su construcción, que halla directa relación con el espacio del hábitat personal, puede sugerir una destrucción de la tradición –del sentido espiritual del habitar propio de la imagen burguesa de “casa” y “hogar”–, pero ello no debe ser visto como una pérdida sino como un auto-afirmación vía personalización. A la manera de Benjamin, supone asumir una ‘pérdida del *aura* familiar’ como una apertura hacia un campo de regeneración y creatividad de la experiencia (1936).

La renovación incesante del entorno objetual reafirma la creación de una imagen dinámica de la esfera de la vida cotidiana contemporánea, en la cual la multiplicidad de formas individuales de personalización del objeto de uso da apertura a la composición de una estética de la existencia. La imagen de la vida cotidiana en la sociedad de consumo se compone de un dinamismo que reconoce la paradójica posición del entorno objetual: por una parte, el objeto de uso, en virtud de sus prestaciones simbólicas, se pone al servicio de la reproducción de la lógica del consumo, normalizando en la cultura los valores ligados al consumo ostentoso; pero, por otro lado, la producción de deseo individualizado que genera la lógica social hace del objeto-signo un punto de subjetivación en el cual el sujeto encuentra elementos de diferenciación individual a través de las formas de personalización de sus objetos de consumo (reproduce la lógica del consumo a la vez que alimenta la creación individual sobre el propio entorno de vida). El objeto de uso, en tanto signo, afecta así la experiencia misma, el entorno vital de cualquier proceso de subjetivación. Al dar cabida a la personalización, el objeto de uso deviene índice de creación y con ello de generación de experiencia.

Conclusión

En conclusión, el concepto de objeto de uso como signo que hemos presentado reconoce las diferencias históricas de la sociedad de consumo, mostrando la ambivalencia entre el ámbito social del sujeto (la función reproductiva del objeto del orden maquínico de las formaciones sociales en tanto signo discriminador y material de producción de deseo) y la esfera privada de sus actitudes estéticas e

individuales frente al mundo material que compone su entorno (la función del objeto de personalización de la relación con el sujeto y la potencia creativa inherente a la construcción de un entorno objetual). Esta duplicidad nace de la posibilidad de concebir el objeto como signo; y es precisamente esta potencia de este signo la que queremos proponer como una herramienta conceptual pertinente para la comprensión de la cultura, en cuanto ofrece a las investigaciones sociales una aproximación que, desde la compleja composición del campo de los objetos de uso y del entorno objetual, da cuenta de la expresión del conjunto de relaciones y significaciones que acompañan e inciden en la organización y transformación de las formaciones sociales. ☞

Referencias bibliográficas:

- AMARILLES, Diego, PINEDA, Edgar & SÁNCHEZ, Mauricio
1998 *Lenguajes objetuales y posicionamiento*. Bogotá: Fundación Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano.
- BALLART, Joseph
1997 *El patrimonio histórico y arqueológico: valor y uso*, Barcelona: Ariel.
- BAUDRILLARD, Jean
(1971) "La moral de los objetos. Función-signo y lógica de clases", en MOLES, Abraham *et al* (edit.). *Los Objetos. Comunicaciones*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
1964 *Le Système des objets*, París: Gallimard (tr.esp.: *El sistema de los objetos*, México: Siglo XXI; 1987).
1972 *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris: Gallimard (tr.esp.: *Crítica de la economía política del signo*, México: Siglo XXI; 1991).
2000 *Contraseñas*, Barcelona: Anagrama, 2002₂
- BENJAMIN, Walter
1936 *Discursos interrumpidos*, Barcelona: Planeta, 1994
- BOUDON, Pierre
(1971) "Sobre el estatus del objeto: diferir el objeto del objeto", en MOLES, Abraham *et al* (edit.). *Los Objetos. Comunicaciones*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- DELEUZE, Gilles & Félix GUATTARI
1972 *Capitalisme et schizophrénie: l'Anti-Oedipe*, París: Minuit, (tr.esp.: *El antiedipo*, Barcelona: Paidós, 1995.
- DORFLES, Gillo
1965 *Nuovi riti, nuovi miti* Torino: Einaudi (tr.esp.: *Nuevos ritos, nuevos mitos*, Barcelona: Lumen; 1969)
1973 *Il disegno industriale e la sua estetica*, Torino: Einaudi (tr.esp.: *El diseño industrial y su estética*, Barcelona: Labor; 1973).
- DUCHAMP, Marcel
[1978] *Escritos. Duchamp du signe*, Barcelona: Gustavo Gili.
- EKAMBI-SCHMIDT, Jézabelle
1974 *La percepción del hábitat*, Barcelona: Gustavo Gili.
- EMBREE, Lester
(2003) *Análisis reflexivo*, Morelia: Jijantáfora.
- FOUCAULT, Michel

- 1984 *L'usage des plaisirs, Histoire de la sexualité, T. II*, París: Gallimard (tr.esp.: *El uso de los placeres*, México: Siglo XXI, 1991).
- 1984 "Une esthétique de l'existence ", en *Dits et écrits*,. París : Gallimard ; 2001.
- HEIDEGGER, Martin
 (1994) "La pregunta por la técnica", en *Conferencias y Artículos*, Barcelona: Serbal, 1994.
 (1996) "El origen de la obra de arte", en *Caminos del bosque*, Madrid: Alianza.
- KUBLER, George
 (1988) *La configuración del tiempo*, Madrid: Nerea.
- MALDONADO, Tomás
 1977 *El diseño industrial reconsiderado*, Barcelona: Gustavo Gili.
- MOLES, Abraham
 (1971) "Objeto y comunicación", en MOLES, Abraham *et al* (edit.). *Los Objetos. Comunicaciones*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo; 1971
 1972 *Théorie des objets*, París: Universitaires, (tr.esp.: *Teoría de los objetos*, Barcelona: Gustavo Gili, 1974).
- MORIN, Viollete
 1971 "El objeto biográfico", en MOLES, Abraham *et al* (edit.). *Los Objetos. Comunicaciones*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- PINEDA, Fabrizio
 2006 "En busca de la imagen del tiempo", en CHAPARRO, Adolfo (edit.), *Los límites de la estética de la representación*, Bogotá: Universidad del Rosario.
- RICARD, André
 1984 *Esbozo, ¿Por qué?*, Barcelona: Gustavo Gili.

[Update]

Memoria e intersubjetividad en las prácticas artísticas contemporáneas

ALEJANDRA NIÑO AMIEVA

Universidad de Buenos Aires – IIRS
Argentina

✉

MARÍA MERCEDES NIKLISON

Universidad de Buenos Aires
Argentina

✉

Resumen:

Las modalidades de intercambios en las prácticas estéticas y artísticas contemporáneas, determinan novedosos dominios formales interesados en el resguardo de formas perceptivas y afectivas pero también en la renovación de la *dimensión sensible* de una cultura. Tales prácticas conllevan ejes problemáticos identificables con aspectos relacionados con lo político o con las nociones de responsabilidad y resistencia; detentan un rol particularmente activo en la redefinición de los vínculos entre las artes, los artistas y las sociedades.

En tal sentido en este trabajo se presenta una primera selección de abordajes posibles orientados a explorar las figuras de la sociabilidad y sensibilidad en las teorías estéticas y semióticas contemporáneas. En primer lugar se aborda la reflexión de Félix Guattari y su propuesta "ecosófica" en la construcción de la intersubjetividad contemporánea. A continuación se propone la articulación de esta última, con las nociones de texto y de memoria tal como han sido discutidas por Iuri Lotman, a los fines de desplegar aspectos que intervienen de un modo activo en el arte actual.

Palabras clave:

Dimensión sensible – Semiótica – Estética – Texto.

Memory and intersubjectivity in contemporary artistic practices

Summary:

The modalities of interchange in contemporary artistic and aesthetic practices generate *new formal domains* interested in maintaining perceptive and affective forms, but also in the renewal of the *sensitive dimension* of a culture. Such practices imply problematic identifiable axes related to political issues or to the notions of responsibility and resistance, having a very active role in the redefinition of bonds between art, artists and societies.

In that sense, this work presents a primary selection of possible approaches to explore the figures of sociability and sensibility in contemporary aesthetic and semiotic theories. First, it considers the "ecosophical" proposal of Felix Guattari in the construction of contemporary intersubjectivity. Next, it proposes the articulation of that approach with the concepts of *text* and *memory* according to Iuri Lotman, with the intended effect to be able to show aspects that actively intervene in contemporary art.

Key words:

Sensitive dimension – Semiotics – Aesthetic – Text.

Introducción

Se ha señalado en la bibliografía más reciente la problemática de la legibilidad de las expresiones artísticas contemporáneas y la formulación de discursos teóricos pertinentes para su lectura. Estas investigaciones detectan, ya una *fase de cambio* cultural (Laddaga 2006), ya cierta *reorientación* en las prácticas estéticas y artísticas (Bourriaud 1998); inclusive son percibidas como “crisis” y replanteamiento del sentido y futuro de las artes (*confr.* Michaud 1997), pasibles de ser interrogadas sobre las creencias que ponen a prueba, tal como lo hicieron durante la Modernidad (Clark 2002).

Al interior de esta indagación, uno de los supuestos de nuestra investigación en curso,¹ entiende que en el contexto de la crisis de la “sociedad” y la refundación de comunidades de variado signo,

(...) un sector de las artes se expande en ámbitos que exceden los círculos especializados -política, derechos humanos, trabajo, ecología, etc.- y lo hace en tensión con modos institucionalizados del campo artístico. Su accionar que tipificaremos como artes comunitarias, colectivas y participativas -por su referencia a diversos modelos de sociabilidad- proveerían la creación de nuevos sentidos comunes de lo social y comunitario generando modelos imaginarios alternativos y operándolos en la dimensión de lo sensible colaborativo.²

En otros términos, las modalidades de intercambios en las prácticas estéticas y artísticas contemporáneas, determinan *novedosos dominios formales* interesados en el resguardo de formas perceptivas y afectivas pero también en la renovación de la *dimensión sensible* de una cultura.³ Tales prácticas conllevan ejes problemáticos identificables con aspectos relacionados -entre otros- con lo político o con las nociones de responsabilidad y resistencia. Mediante una compleja operación de selección de lo real en las especificidades en

¹ Universidad de Buenos Aires. Programación Científica 2008-2010. Proyecto Bial UBACYT F 160. *Prácticas sensibles en la Argentina democrática contemporánea: enfoque estético-semiótico de las artes comunitarias, colectivas y participativas*. Dir.: Alicia Romero. Co-dir.: Marcelo Giménez.

² *Confr.* proyecto citado, punto 2.1.

³ *Ibid*, puntp 2.3.

cuanto *don-a-dar* que una *comunitas* comparte (Esposito 1998), detentan un rol particularmente activo en la redefinición de los vínculos entre las artes, los artistas y las sociedades. Podríamos agregar que nos convocan como *signos* cuya orientación y valoración es posible relacionar con una ética de tipo bachtiniano (1997) y cuyo interés radica en la *mostración* (Wittgenstein 1953) de ciertos núcleos conflictivos en una cultura, apelando al *efecto* de la acción artística, esto es, a provocar una "afección" (transformadora) en un determinado auditorio (Lotman 1977).

En tal sentido y en relación con uno de los objetivos de nuestro proyecto, presentaremos aquí una primera selección de abordajes posibles orientados a la exploración de las figuras de la sociabilidad y sensibilidad en las diversas teorías estéticas y semióticas contemporáneas.

En primer lugar, nos centraremos en la reflexión de Félix Guattari y su propuesta "ecosófica" en la construcción de la *intersubjetividad contemporánea*. A continuación propondremos la articulación de esta última, con las nociones de *texto* y de *memoria* tal como han sido discutidas por Iuri Lotman, a los fines de desplegar aspectos que, consideramos, intervienen de un modo activo en el arte actual. Estos desarrollos se inscriben en los objetivos teórico-metodológicos más generales de nuestra investigación y en la problematización de las posibilidades de actualización interpretativa de las prácticas estético-artísticas contemporáneas.

Subjetividad contemporánea

Ya hacia fines de los '80, Félix Guattari deseaba poner freno a "la grisalla y la pasividad dominantes" en la escena contemporánea, atravesada por "contextos de fragmentación, de descentramiento, de desmultiplicación de los antagonismos y de los procesos de singularización" (1989 (1996): 17-18). Esto lo llevaba a postular la necesidad de fundar una "ecosofía" que enlazara la ecología medioambiental con la social y la mental. La reflexión de Guattari se inscribe en la articulación de 1) la problemática de la producción de la existencia humana en nuevos contextos históricos; 2) el desarrollo de prácticas específicas que tiendan a modificar y a reinventar formas de ser y 3) la reinención de la relación del sujeto con el cuerpo y la búsqueda de antídotos a la uniformización (1989 (1996):22- 23).

El dominio de la subjetividad y los dispositivos de producción de la misma interesaron a Guattari de modo particular: alertaba acerca de su modo de forjarse, en la contemporaneidad, a través de mediaciones múltiples. No obstante, lejos de plantear una visión apocalíptica en la ecuación que detectaba (medios = pasividad), consideraba posible revertir sus efectos:

(...) esta situación no ha de durar indefinidamente. La evolución tecnológica introducirá nuevas posibilidades de interacción entre el medio y su usuario y entre los usuarios mismos. La confluencia de la pantalla audiovisual, la pantalla telemática y la pantalla de ordenador podría llevar a una auténtica revigorización de una inteligencia y una sensibilidad colectivas (...) Evidentemente, no podemos esperar un milagro de estas tecnologías: todo dependerá, en última instancia, de la capacidad de los grupos de gente para hacerse con ellos y aplicarlos a fines apropiados. (...) Lo que quiero subrayar es el carácter fundamentalmente pluralista, plurinuclear y heterogéneo de la subjetividad contemporánea, a pesar de la homogeneización a la que está sometida por parte de los medios de masas (Guattari 1992: 26-27).

Guattari apunta al debilitamiento notorio de intercambios directos entre individuos⁴ en el proceso de construcción de las subjetividades. De allí que considera un paso importante hacia la renovación de las prácticas sociales, la búsqueda de nuevas formas de interactividad social como réplica al capitalismo mundial integrado (CMI) en el marco de un "paradigma" (entendido como *universo de referencia*) estético, desafiante del "paradigma" cientificista. La vía –posible– de salida de la situación que describe como *aceptación pasiva del aplastamiento de los focos de singularización de la existencia*, consiste en la promoción de micropolíticas de intensificación de las subjetividades. En su concepción, la estética funciona como un modelo (valorativo) de producción de subjetividad.

Claro que la noción misma de "subjetividad" tiene mala prensa y despierta sospechas (Guattari advierte al respecto y considera tal hecho como un efecto colateral del cientificismo reificado). La

⁴ Cabe aclarar que para Guattari, una persona ya constituye un "colectivo" de componentes heterogéneos.

definición provisional más abarcadora que propone, entiende la subjetividad como:

(...) el conjunto de condiciones que vuelven posible instancias individuales y/o colectivas en posición de emerger como territorio existencial sui-referencial, en adyacencia o en relación de delimitación con una alteridad ella misma subjetiva (Guattari (2008):61).

Es decir, un doble movimiento: individuación de la subjetividad en ciertos contextos sociales (toma de posición, responsabilidad en el seno de relaciones de alteridad); y subjetividad hecha colectiva ("multiplicidad desarrollada más allá del individuo, del lado del *socius*, tanto como más acá de la persona (...) mostrando una lógica de los afectos más que una lógica de los conjuntos bien circunscritos" (Guattari (2008):62).

En este punto, es posible reconocer el intertexto bachtiniano y su repuesta (ni dialéctica ni dualística) a la tradicional oposición individuo-colectivo:

La resolución de Bachtin es bastante original en el sentido de que puede afirmar simultáneamente la existencia de la conciencia individual y de una cierta conciencia colectiva: yo existo, cada uno de nosotros existimos, pero nuestros significados no son del todo propios; somos un punto de intersección sincrónica en el cronotopos (Mancuso 2005:115).

Para Guattari:

(...) se trata de interesarse por lo que podrían ser dispositivos de producción de subjetividad que van en el sentido de una resingularización individual y/o colectiva más bien que en el de una fabricación «mass-mediática» sinónimo de angustia y de desesperación (1989 (1996):18).

Texto y memoria

Es posible complementar lo anterior (y el texto de Guattari lo autoriza), con una reflexión acerca del nivel de mediación operado también en la transmisión / creación de la memoria.

Trabajos recientes han abordado la emergencia de la *memoria* como preocupación cultural y política central de nuestras sociedades, destacando la "obsesión memorialística" y sus paradojas (Waldman 2006).

De entre las múltiples reflexiones sobre la cuestión,⁵ nos interesa detenernos en la indagación de Iuri Lotman.

Desde una perspectiva culturoológica y en el marco de una semiótica general, Lotman concibe la cultura "como una inteligencia colectiva y una memoria colectiva, esto es, un mecanismo supraindividual de conservación y transmisión de ciertos comunicados (textos) y elaboración de otros nuevos" (1985 (1996):157). Este último término (texto) –uno de los más empleados, polisémicamente además, en las ciencias humanísticas– nos remite al concepto de lenguaje. Los enfoques culturoológicos interesados en una tipología general de los textos asumen que las correlaciones entre estos últimos y los códigos (lenguajes) presentan particularidades, tales que:

(...) al tomar conciencia del algún objeto como texto, con ello estamos suponiendo que está codificado de alguna manera; la suposición del carácter codificado entra en el concepto de texto. *Sin embargo ese código mismo nos es desconocido, todavía tendremos que reconstruirlo basándonos en el texto que nos es dado* (Lotman 1981 (1996):93). El destacado es propio.

Esto es, el texto es previo al lenguaje y este último es "calculado" /conjeturado a partir del texto (*ibid*: 94).

Cabe recordar la noción de texto de Lotman, quien lo entiende como:

⁵ Ver en el trabajo de Waldman (2006) una revisión de la bibliografía fundamental al respecto.

(...) un complejo dispositivo que guarda variados códigos, capaz de transformar los mensajes recibidos y generar nuevos mensajes, *un generador informacional que posee rasgos de una persona con un intelecto altamente desarrollado* (1981b (1996): 82) El destacado es propio.

En la reconstrucción, cálculo o conjetura del lenguaje (código) de un texto, la memoria común deviene condición necesaria, pues "sin memoria común es imposible tener un lenguaje común" (1986 (1998): 155). Es en este sentido que para Lotman, el texto cumple una función de memoria cultural colectiva en el trato entre el auditorio y la tradición cultural. En otros términos la noción de *memoria*, en Lotman, es inseparable de la de *texto*. Asimismo, presenta una distinción (operativa y a modo de descripción semiótica) entre memoria "informativa" y memoria "creadora". La primera está orientada a la conservación de los resultados (único aspecto activo) dispuesta en una sola dimensión temporal y cronológica; en la memoria creadora –uno de cuyos ejemplos es el arte– en cambio "todo el grueso de los textos resulta (potencialmente) activo" (1985 (1996):158) y no sólo es panocrónica sino que también se opone al tiempo.

Aquí es importante aclarar que la memoria funciona en el sistema semiótico como una manifestación del metalenguaje; es una comprensión *post factum*, después del hecho (Mancuso 2009), es decir, cuando podemos objetivar el significado recordado (comprenderlo) se transforma en código (lenguaje) común, el que es de imposible realización sin una memoria *también común* (Lotman 1986 (1998): 155). Además la valoración, esto es, *cómo recordamos lo recordado*, está íntimamente vinculada con el desarrollo o la perduración de esos significados (Mancuso 2009).

La acentuación de la dimensión valorativa de la subjetividad y de los textos (y es pertinente entender la subjetividad como "texto"),⁶ acerca las reflexiones de Guattari y de Lotman (la lectura común de Bachtin por parte de ambos autores genera en esta instancia, efectos enriquecedores). Creemos posible entender las prácticas artísticas como *textos* con los que debemos interactuar (antes que descifrar),

⁶ *Confr.* Peirce (1988):210-211.

cuyo lenguaje (código) podemos “calcular”/actualizar a partir de la *memoria (común)* –entendida como mecanismo de regeneración de información y no como mero depósito– *del texto y del auditorio*.

Reflexión final

Considerar las prácticas artísticas y estéticas como *textos* cuyo código es necesario reconstruir (pues el *texto* es previo al código), implica dejar de lado la suposición de su carácter codificado; supuesto que quizá interfiere más de lo que se admite, a modo de hábito interpretativo, en nuestras lecturas / actualizaciones.

En la reconstrucción de tal código, en las prácticas contemporáneas del tipo mencionado, parecería pertinente acudir a la memoria común del texto y del auditorio. Ahora bien ¿qué memoria común? La centrada en la *dimensión social sensible*, es quizá una respuesta a partir de la detección de algunos indicios: la activación de modalidades de intercambio social y la generación de otras novedosas; la preferencia por modelos colaborativos de acción; la acentuación del saber perceptivo y del sentir afectivo. En todos ellos el valor de la memoria –entendida lotmanianamente– adquiere relevancia particular. Del mismo modo, si la expansión creativa de las subjetividades producto del choque significativo a partir del diálogo configura uno de los aspectos definitorios de la subjetividad, la memoria como mecanismo de formación de tales subjetividades, antes que depósito pasivo de una cultura, deviene central en el espacio-tiempo de la intersubjetividad.

La instalación de una memoria informativa, centrada en el resultado y favorecida por la mediación tecnológica y su efecto en la construcción de las subjetividades, parece presentarse como uno de los núcleos problematizados en las prácticas artísticas y estéticas contemporáneas. Estas últimas, en términos de Bourriaud, aspiran a una *utopía de proximidad*, concepción que remite a una refundación – antes que reconstrucción– de las acciones posibles de las vanguardias modernas y del arte, el que si ayer “tenía que preparar o anunciar un mundo futuro, hoy modela universos posibles” (Bourriaud 1998 (2006): 11). Si bien el texto artístico (en la perspectiva de Lotman) es siempre un *sistema modelizante secundario* –o *terciario* para Sebeok (1994)–, el arte actual parecería desplegarse en la senda de la afirmación (por momentos militante) de esta cuestión.

Una actualización interpretativa (posible) de parte importante de las prácticas artísticas contemporáneas –particularmente aquellas tipificadas por su referencia a diversos modelos de sociabilidad como *comunitarias, colectivas y participativas*– nos permite detectar la prioridad otorgada a la *esfera de las interacciones humanas y su contexto social*. Apuestan a generar modos de relación alternativos, fundados en la activación (y ampliación) de una memoria común que a la vez posibilite que los focos de singularización de la existencia, estén menos recubiertos por valorizaciones hegemónicas y homogéneas. Constituyen, en tal sentido, proyectos estéticos, artísticos y éticos.

Interesadas menos en la condena de la mediación tecnológica, nos interpelan sobre las posibilidades de reapropiación estética y ética de la misma. “Rememoran” formas perceptivas y afectivas en orden a la renovación y expansión (creativa) de la sensibilidad y sociabilidad. ☞

Referencias Bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio
1990 *La Comunità che viene*, Torino: Giulio Einaudi; (tr. esp.: *La comunidad que viene*, Valencia: Pre-textos, 1996).
- ATTALI, Jacques
(2000) *Fraternidades. Una nueva utopía*, Barcelona-Buenos Aires: Paidós, 2000.
- BACHTIN, Mijail M.
[1997] *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores*, Barcelona: Anthropos.
- BAUMAN, Zygmunt
2001 *Community: Seeking Safety in an Insecure World*. Cambridge: Polity.
- BOURRIAUD Nicolas
1998 *Esthétique relationnelle*, Dijon: Presses du réel; (tr. esp.: *Estética relacional*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006).
- CLARK, T. J.
2002 "Modernism, Postmodernism and Steam", *October*, 100, primavera, pp:154-174; (tr. esp.: "Modernismo, posmo-dernismo y vapor", *Milpalabras*, 4, Primavera-verano, 2002:47-62).
- DE BENOIST, Alain
2006 *Comunità e decrescita. Critica della ragion mercantile. Dal sistema dei consumi globali alla civiltà dell'economia locale*. Casalecchio: Arianna Editrice.
- DELLEUZE, Giles y GUATTARI, Félix
1991 *Qu'est-ce que la philosophie?* París: Minuit; (tr. esp.: ¿Qué es la filosofía?, Barcelona: Anagrama, 2001₆).
- ESPOSITO, Roberto
1998 *Communitas. Origine e Destino della Comunità*. Torino: Giulio Einaudi; (tr. esp.: *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003).
- GUATTARI, Félix
1989 *Les trois écologies*, París: Galilée; (tr. esp.: *Las tres ecologías*, Valencia: Pre-textos, 1996).
1992 "Pour une refondation des pratiques sociales", *Le Monde Diplomatique*, Oct. 26-7.
(2008) *La ciudad subjetiva y post-mediática La polis reinventada* (selección y traducción de textos de E. Hernández y C. E. Restrepo), Cali: Fundación Comunidad).

LADAGGA, Reinaldo

2006 *Estética de la emergencia*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

LOTMAN, Iuri M.

1977 "Tekst i struktura auditorii", *Semeiotiké. Trudy po znakovym sistemam*, 9: 55-61; (tr.esp.: "El texto y la estructura del auditorio" en LOTMAN, Iuri M., (1996): 110-117).

1981a "Teks v tekste", *Semeiotiké. Trudy po znakovym sistemam*, 14: 3-18 (tr. esp.: "El texto en el texto" en LOTMAN Iuri M. 1996:91-109).

1981b "Semiótika kul'tury i poniatie teksta", *Semeiotiké. Trudy po znakovym sistemam*, 12:3-7 (tr. esp.: "La semiótica de la cultura y el concepto de texto", en LOTMAN, Iuri M., (1996): 77-82).

1985 "Pamiat' v kul'turologicheskom osveshchenii" *Wiener Slawistischer Almanach*, 16:5-19 (tr. esp.: "La memoria a la luz de la culturología", en LOTMAN Iuri M (1996):157-161).

1986 "Pamiat' kul'tury" en *Iazyk. Nauka. Filosofii. Logiko-metodologicheskie i semioticheskie analiz*, Vilnius, pp.193-204; (tr. esp.: "La memoria de la cultura" en LOTMAN, Iuri M., 1998: 152-162).

(1996) *La semiosfera. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid: Cátedra, vol. I.

(1998) *La semiosfera. Semiósfera de la cultura del texto, de la conducta y del espacio*, Madrid: Cátedra, vol. II.

MANCUSO, Hugo R.

2005 *La palabra viva. Teoría verbal y discursiva de Michail M. Bachtin*, Buenos Aires: Paidós.

2009 *Teoría semiótica de Iuri M. Lotman*, Buenos Aires: en prensa.

MICHAUD, Yves

1997 *La crise de l'art contemporain*, París: PUF.

PEIRCE, Charles S.

(1988) *El hombre un signo*, Barcelona: Crítica.

SEBEOK, Thomas A.

1994 *Signs. An Introduction to Semiotics*, Toronto: University of Toronto Press; (tr.esp.: *Signos. Una introducción a la semiótica*, Barcelona: Paidós, 1996).

WALDMAN, Gilda

2006 "La 'cultura de la memoria': problemas y reflexiones", *Política y Cultura*, otoño, 26.

WITTGENSTEIN, Ludwig, J. J.

1953 *Philosophische Untersuchungen*, Oxford: Oxford University Press; (tr. esp.: *Investigaciones filosóficas*, Mexico: UNAM, 1986; Barcelona: Crítica, 1998).



[Pasado y presente de una ilusión]

La Gomorra del marxismo

ANTONIO SOCCI

A 20 anni dalla caduta del Muro di Berlino, mentre nelle scuole circolano tuttora libri di testo secondo i quali tale Muro fu eretto dagli Occidentali e fu abbattuto dai comunisti, il comunismo e i suoi orrori rappresentano il grande rimosso della coscienza moderna e della cultura mondiale, il grande buco nero che si è ingoiato perfino la memoria di centinaia di milioni di vittime.

Cosicché oggi, su questa immane rimozione, di fronte al collasso del mercatismo, capita che si parli sui giornali di una "riscoperta di Marx" e addirittura il ministro tedesco delle Finanze Peer Steinbrück dichiara che le risposte di Marx ai problemi attuali "possono non essere irrilevanti". Allegrìa!

Non un solo film, in venti anni, è stato dedicato alla sterminata macelleria del Gulag planetario e alle milioni di storie falciate dalla sistematica pratica dello sterminio e dell'oppressione, che ha caratterizzato i regimi marxisti sempre e dovunque, a tutte le latitudini e in tutte le loro stagioni. Neanche un film, né una grande opera teatrale. Qualcuno potrà indicare una pellicola come "Le vite degli altri", ma questo film, che pure fotografa il clima poliziesco di menzogna e paura dei regimi dell'Est, non è un film sul Gulag. Ed è un lodevole, ma isolatissimo caso.

Alain Besançon, nel suo recente pamphlet "Novecento. Il secolo del male" (Lindau) ha scritto: "Il nazismo, nonostante sia scomparso completamente da più di mezzo secolo, è a giusto titolo l'oggetto di un'esecrazione che non accenna a diminuire. Gli studi carichi di orrore al riguardo aumentano ogni anno di profondità e di ampiezza. Il comunismo, invece, nonostante sia vicino nel tempo e caduto di recente, fruisce di un'amnesia e di un'amnistia che raccolgono il consenso quasi unanime, non solamente dei suoi partigiani – ne esistono ancora – ma anche dei suoi nemici più determinati; e perfino delle sue vittime. Tutti trovano disdicevole trarlo fuori dall'oblio.

Qualche volta capita che la bara di Dracula si socchiuda. E così, alla fine del 1997, un'opera ('Il libro nero del comunismo') ha osato fare la somma dei morti che gli si possono ascrivere. Proponeva una forbice da 85 a 100 milioni di morti. Lo scandalo è durato poco, e la bara si è già richiusa, senza che questi numeri siano stati seriamente contestati".

Quando il Mostro era ancora al potere la denuncia dei suoi orrori in Occidente era un tabù per una quantità di motivi, di bavagli e di impedimenti. Basti dire che riuscirono perfino a condizionare il Concilio Vaticano II che - in piena persecuzione rossa - non pronunciò mai la parola comunismo, né la sua esplicita condanna. Fra gli intellettuali, gli anticomunisti erano mosche bianche e isolate. Sartre arrivò a dire (lo riferì Gustaw Herling) che "non si doveva parlare dei lager sovietici perché gli operai di Billancourt non potevano perdere la speranza".

Quando in Italia arrivò la bomba di Solzenicyn, "Arcipelago Gulag", a squarciare i veli sull'orrore - era il 1974 - fu accolto con gelida indifferenza o con disprezzo. Pierluigi Battista sottolinea "la singolare esiguità numerica di recensioni per un libro così importante e decisivo" e, per dire il clima, ricorda la diffusione della "leggenda nera di un Solzenicyn nientemeno che al soldo del dittatore Pinochet". Quando poi crollò il Muro e travolse quei regimi si disse che essendo - il comunismo - morto e sepolto solo dei fanatici, dei maniaci o gente con doppi fini inconfessabili poteva ancora "accanirsi" e attardarsi nella denuncia dei crimini rossi, che ormai dovevano essere consegnati agli storici. Senonché quando Giampaolo Pansa, nel 2003, ha disseppellito "Il sangue dei vinti", ignorato dagli storici, è stato "scomunicato" da quegli stessi storici come revisionista, storico abusivo e peggio ancora. Non doveva osare raccontare la storia per intero.

Negli anni Novanta, peraltro, la rimozione del "comunismo" è stata praticata pure dagli stati occidentali: mentre erano ancora caldi i corpi degli studenti cinesi macellati in Piazza Tien an men, mentre i cristiani sono ancora rinchiusi nel Laogai e il Tibet sanguina, gli Stati Uniti di Clinton e l'Europa tecnocratica integrarono la Cina nel mercato globale facendo finta che non fosse più un regime comunista (comunismo che continua a dominare pure a Cuba, in Corea del nord e Vietnam).

Così, nel senso comune, l'amnesia del comunismo è stata un'amnistia. Facciamo un confronto. Consideriamo il successo oceanico del libro "Gomorra" di Roberto Saviano. Nelle ultime ore perfino Ronaldinho ha fatto sapere di aver letto l'opera. Ormai siamo al gran completo. Personalmente apprezzo Saviano e il suo libro, ma trovo singolare questa passione planetaria, con relativa indignazione civile, per i crimini camorristici della provincia di Caserta, da parte di un'opinione pubblica e di un'intelligentsia che per decenni ha deliberatamente ignorato il clan criminale più potente, sanguinario e vasto della storia, quello comunista, che aveva in pugno metà del pianeta, da Trieste fino ai confini dell'Alaska, da Cuba alla Cina, dall'Angola all'Albania.

Come si spiega tutto questo interesse, anche fuori d'Italia, per il malaffare di Secondigliano o Casal di Principe mentre si continua a (voler) ignorare l'oceano planetario di crimini, oppressione e menzogna che, dalla rivoluzione bolscevica, ha investito miliardi di persone, ha avallato lo scatenamento della Seconda guerra mondiale e poi, con la sfida atomica, ha messo a repentaglio le stesse sorti dell'umanità?

Quanti dei milioni di lettori di "Gomorra" hanno mai letto "Arcipelago Gulag"? Quanti ne conoscono almeno l'esistenza? Quanti, fra gli intellettuali, i professori, i giornalisti lo hanno mai letto? Quando si pubblicherà in Italia tutta l'opera di Solzenicyn? Quando vedremo una grande produzione cinematografica ispirata a una delle tante storie che egli ha raccontato? Penso che dovremo aspettare ancora a lungo. Mentre il libro di Saviano, uscito nel 2006, è già diventato un film, che ovviamente ha già riscosso enorme successo, che ha sbancato gli "oscar europei" (5 premi su 5 candidature) ed è stata nominata pure per l'Oscar americano. Qualcuno mi obietterà: ma che c'entra?

L'aspetto singolare è che proprio Saviano, che è un uomo serio, ha dichiarato di ispirarsi, sul piano etico, nella sua battaglia civile, a un bellissimo racconto di Varlam Salamov, contenuto nell'opera "I racconti di Kolyma". Sarebbe interessante sapere quanti dei lettori (anche colti) di Saviano sanno qualcosa di quel libro e di quell'autore. Salamov trascorse venti anni nei lager comunisti, nell'inferno ghiacciato di Kolyma. La sua opera fu pubblicata nel 1978 a Londra e New York e lui nel 1982 viene chiuso in un ospedale psichiatrico dove muore solo come un cane, nell'orrore. Il suo è un capolavoro letterario del Novecento. La prima edizione italiana (parziale) nel

1976 fu del tutto ibernata: "attorno al libro si stese un silenzio pressoché assoluto e il volume fu per noi uno degli insuccessi più clamorosi" dirà Dino Audino.

Invece in America e in Europa l'impressione fu enorme. Quando finalmente, nel 1999, la Einaudi ha pubblicato l'opera (che aveva rifiutato di pubblicare nel 1975), è accaduta una cosa singolare. Fu chiesta una prefazione a Piero Sinatti e Gustaw Herling (che ha vissuto due anni nel Gulag e scrisse, fra i primi, nel 1951, una testimonianza su questo). Ma la loro prefazione ovviamente trattava a fondo del comunismo, così la Einaudi la rifiutò perché "eccessivamente sbilanciata sul versante storico-politico". Infatti l'opera è uscita con una prefazione che si diffonde sulla "struttura narrativa", ma non parla di comunismo. Ed ha molte altre cose incredibili. L'assurda vicenda è stata ricostruita da Herling e Sinatti nel bellissimo pamphlet "Ricordare, raccontare".

Questa è ancora la situazione da noi, nella nostra cultura e nei media. Non resta che attendersi da Saviano il coraggio di rompere finalmente l'omertà che da sempre circonda l'orrore criminale chiamato: "comunismo". Noi siamo con lui.

[Pasado y presente de una ilusión]

Metamorfosis de las ideas comunistas modernas. El futuro de una ilusión

JULIO GODIO
Instituto del Mundo del Trabajo
R. Argentina
✉

La redacción de este texto se inspira en un libro que leí hace algunos años escrito por el historiador francés Francois Furet, titulado *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX* (1995). Ese excelente libro tuvo como propósito ejercer la crítica a la historia del comunismo francés. Pero, a partir de ella extiende la crítica al comunismo mundial. Según Furet el comunismo logra instalar su centralidad política mundial **a partir de una ilusión**.

De ese libro extraje dos palabras que me permitieron organizar este texto: **ilusión e idea**. En mi tesis, el pasado comunista —aunque importantísimo— fue una **ilusión corregida** por la historia. Me interesaba un tercer concepto que sirviera para explicar el futuro de esa desilusión, si es que la tiene, y por eso me introduje en el tema de un posible resurgimiento de la idea comunista. Esto es en su posible **futuro**. Por último organicé, para reflexionar sobre ese posible futuro, una nueva dimensión que denomino la "**metamorfosis de la idea comunista**". Es decir cómo la idea comunista da lugar a otra idea sociopolítica **ya despojada de la ilusión**, tomando como casos el pasaje en Rusia del nepismo al estalinismo y, seguidamente, el comunismo chino actual.

El comunismo fue una gran ilusión que movilizó a millones de personas durante el siglo XX. Esas personas "creían" que el triunfo del comunismo era inevitable. La idea comunista se forma en la conciencia como una ilusión coherente. Era el producto de la alegría que producía fundar un sistema igualitario "por-venir". El motor adrenalínico era la posibilidad de hacer real la esperanza **ancestral** de erradicar la explotación del hombre por el hombre y establecer la igualdad. Pero, en tanto ilusión, encarna un deseo que no se

correspondía con lo que reclamaba la realidad en el siglo XX en Rusia y China.

Veamos en esta introducción-resumen, cómo esas palabras se transforman en categorías teórico-políticas y van estableciendo el formato de la idea comunista en el siglo XX, y, finalmente, cómo la **capacidad de metamorfosis** de la idea comunista podría permitirle seguir estando presente en la historia.

Esta introducción ha sido redactada sobre la base de presentar primero el contenido de la categoría "metamorfosis". Luego se concentra en plantear —muy resumidamente— como la "metamorfosis" se desarrolla y adopta formas "nacionales", tomando como casos testigos a Rusia y China. En estos países las metamorfosis son las respuestas elaboradas "sobre el terreno" para resolver cuestiones teóricas mal resueltas por el marxismo y que por eso tomaron inicialmente por sorpresa a los actores comunistas. Ahora, habiendo planteado el asunto, intentaremos resumirlas y presentarlas en sus formas histórico-concretas. Son casos paradigmáticos de metamorfosis que se registraron en la **corta historia del primer comunismo**.

La primera metamorfosis se produce cuando el marxismo —que será pronto marxismo-leninismo— debe abandonar abruptamente la utopía socialista que se pretendió construir en Rusia borrando al mercado capitalista. La parálisis económica interior, la resistencia campesina, la miseria y la imposible revolución proletaria en Alemania se conjugaron para que Lenin y su partido en el poder, el Partido Comunista resuelvan dar inicio en 1921 a la NEP (Nueva Política Económica). Lenin creía que la NEP permitiría preservar la lógica interna de la teoría socialista e impedir la restauración capitalista. Se trata de una metamorfosis necesaria para poder **retomar el camino del progreso en el socialismo**.

La segunda metamorfosis se produce con el triunfo del estalinismo a fines de los años veinte. Aquí ya estamos frente a otro tipo de metamorfosis, porque si bien es justificada como "continuidad del leninismo", en realidad es una metamorfosis destinada a barrer del mapa el intento de la NEP. Su finalidad objetiva es establecer por la violencia estatal un nuevo equilibrio entre el socialismo real y las estructuras sociales del eslavismo. El estalinismo remodela formas de gobernar "despóticas" y ancestrales, presentes ya desde los tiempos

del modo de producción asiático. El nuevo despotismo asiático se apoya ahora en la doctrina socialista y aspira constituir un sistema económico de planificación central que modele la URSS como una "gran fábrica", sustentada en el campo por *koljoses* y *sovjoses*, y en la ciudad por la industria pesada estatal. Se construye una economía autárquica y un estado totalitario. Esta segunda metamorfosis tiene como objetivo construir un Estado que garantice la unidad territorial del viejo imperio zarista. Reniega de la tesis de Lenin de que lo fundamental para sostener la **centralidad** de la URSS era el **modo de producción y no el territorio**. La metamorfosis estalinista permitió a la URSS sobrevivir durante 60 años, hasta su implosión pacífica en 1991.

La tercera gran metamorfosis, es la que se inicia en China en 1979, liderada por el Partido Comunista de China (PCCh). Significa pasar del modelo socialista de planificación central autárquico a un modo de desarrollo llamado de economía socialista de mercado. Este nuevo modelo es abierto y fuertemente vinculado a la economía mundial capitalista. Esta metamorfosis del comunismo chino respondió a la necesidad de dar un gran viraje para refundar con nuevas bases a la civilización china. Es una metamorfosis planificada por el propio PCCh. Este se resiste a refundar el sistema político y se mantiene el régimen de partido único. Pero, en sintonía con el confucianismo, el partido acepta y promueve que la nueva burguesía también este representada en el partido y el Estado en igualdad de derechos. La experiencia china nos recuerda el boceto de economía de mercado socialista que se esbozó con la NEP.

Después de caída la URSS y frente a la incertidumbre sobre futuro de China la pregunta es: ¿existe un futuro comunista? Aquí se reafirma esa posibilidad, pero bajo la forma de nuevas metamorfosis. La idea comunista se enfrentó con dos problemas. El problema de que el nuevo sistema socialista solo se podía estabilizar si resolvía acertadamente la relación entre socialismo y mercado; y el problema de si esa solución sería apta para garantizar la permanencia de grandes civilizaciones sobre las cuales operaba el comunismo. El marxismo tuvo que experimentar una metamorfosis profunda para resolver esos dos grandes problemas. Al intentar resolverlos simultáneamente dentro de la categoría de economía socialista de mercado primero en la versión- esbozo leninista nepista (1921-1929) y luego en la versión china actual, el marxismo se embarcaría en una original experimentación política para adueñarse de dos realidades a

las que había prestado poca o nula atención en su propio pasado fundacional: **el mercado y su relación con los sistemas civilizatorios.**

Veremos entonces cómo funcionaron las tres palabras escogidas – ilusión, idea, metamorfosis– durante el proceso de construcción y deconstrucción de la idea comunista, proceso que no ha terminado dado que amenaza, inesperadamente, un resurgimiento en China bajo la idea de construir la mencionada “economía socialista de mercado”, tesis no prevista en la teoría marxista clásica, y con previsibles implicancias políticas y socioeconómicas para todo el siglo XXI.

La Unión de las Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) fundada en 1922, superpotencia que a comienzos de los años '60 había proclamado que en veinte años constituiría el comunismo, desapareció como entidad estatal, desgajándose sus repúblicas federadas. Junto con ella se terminó de desplomar el sistema de “democracias populares” y el Pacto de Varsovia. La idea comunista fue desterrada del imaginario colectivo en las sociedades que había vivido durante décadas en el “socialismo real”

Fue un caso **misterioso** de disolución, porque salvo episodios menores no se produjeron hechos de resistencia armada por parte de los gobiernos comunistas. Entregaron pacíficamente el poder, porque carecían de sustento sociopolítico, en sociedades agotadas en su larga paciencia para esperar el advenimiento profético de regímenes socialistas basados en altos estándares de productividad del trabajo y distribución de ingresos según las necesidades de los colectivos sociales. El reclamo popular en los países “socialistas” era pasar a una genérica y confusa economía de mercado.

El descreimiento había atacado al corazón del sistema: el partido y las Fuerzas Armadas. La *nomenklatura* había perdido en su competencia global contra el capitalismo desarrollado y se rindió pacíficamente. La confrontación entre sistemas duró casi medio siglo, los años de la “Guerra Fría”.

¿Cuándo comenzó el proceso de descomposición de los sistemas estalinistas, llamados de “socialismo real”, pero que eran en la práctica “estadocracias”? Se podrían fijar dos fechas: 1968 en Europa central (Checoslovaquia), 1978-79 en China.

La fecha europea corresponde a la invasión por parte de las tropas del Pacto de Varsovia a Checoslovaquia, que estaba intentando establecer un "socialismo de rostro humano" y recuperar su independencia nacional. La URSS, que en ese año se encontraba en una situación geopolítica favorable, por el empantanamiento militar y político de EE.UU. en Vietnam, priorizó su decisión de conservar su predominio en Europa central y oriental. Con su aventura militar perdió en pocos meses el prestigio logrado en Indochina. La fecha de 1978-79 registra el inicio del abandono de China del sistema del "socialismo real", luego del final de la Revolución Cultural Proletaria. Se inicia entonces el pasaje a una inédita economía socialista de mercado, bajo la hegemonía del propio Partido Comunista Chino (PCCh), liderado por Deng Xiao Ping que, para liderar el proceso de reformas, se va **autorreformando** a sí mismo. Hemos elegido estas dos fechas porque son "fundacionales" dentro de la perspectiva de la caída o el abandono programático del socialismo real tal como fue concebido y ejecutado por el estalinismo en escala mundial desde principios de la década del '30.

Ahora bien: ¿cuál es la primera explicación que surge fenoménicamente para tratar de entender este doble proceso de caída-abandono de los modelos de socialismo real? Existe la explicación corriente de que el fracaso del comunismo tiene que ver con el fracaso del marxismo. Esta explicación, aunque atractiva, es muy parcial, porque Marx siempre hizo hincapié en que el comunismo sólo podía implantarse en los países capitalistas desarrollados por incapacidad del sistema para expandir continua y progresivamente las fuerzas productivas. O dicho de otro modo, el socialismo era política e ideológicamente "inevitable" cuando las relaciones de producción en los países capitalistas avanzados no permitieran el avance de las fuerzas productivas. Pero creo que esta explicación es insuficiente. **Se necesita ensayar otro tipo de respuesta más profunda.**

Rusia (en 1917) y China (en 1937, durante la ocupación japonesa) eran Estados al borde de la disolución. Es en esos momentos que hacen su irrupción los "marxismos" en esos países. La rígida propuesta marxista para frenar los procesos de disolución –la organización de estados altamente centralizados y autoritarios, realizar reformas agrarias profundas, lograr el pleno empleo de baja calidad pero seguro, establecer rígidos sistemas de planificación económica "central" y refundar a las FF.AA. como garantes del

proceso– fue funcional en ambos países. La disolución estatal **fue impedida**. Este quizás fue el principal rol que la **astucia de la historia** (en el sentido de Hegel) le había destinado al denominado “marxismo-leninismo” tanto en Rusia como en China.

La “metamorfosis” de los comunistas se concreta al tener que pasar de querer implantar infructuosamente utopías, a tener que enfrentarse con la cruda realidad de aceptar que su función real es **dotar a esas civilizaciones de sustentos en mercados**. Esta es, planteada esquemáticamente, mi hipótesis central. Ese desafío no se planteará igualmente en Rusia o China.

Las funciones manifiestas de las operaciones revolucionarias lideradas por los partidos comunistas en la “etapa de la conquista del poder” no tenían mucho que ver con la resolución positiva de la relación interdependiente entre socialismo y mercado. **Este tema no está planteado**. Sin embargo, esta sería una **condición esencial** para edificar no sólo un nuevo tipo de economía sino, para edificar las bases de una “civilización socialista”, superior a la “civilización del capital”. Fundar una civilización socialista era el objetivo del *Manifiesto Comunista* de 1848.

La astucia de la historia es la “madre” de la metamorfosis. Lo es, en el sentido que –tanto en el caso ruso como chino– la conmoción moral e intelectual catastrófica que esos pueblos experimentaron en 1917 y 1937 respectivamente, deviene la percepción política que lo que estaba en juego no era solo el régimen sino que las crisis amenazaban con destruir las bases de ambas civilizaciones. Las revoluciones en curso entonces, son **legítimas** porque se proponen defender modos de vida y espirituales de ambas comunidades que **están mas allá** de los caducos regímenes políticos existentes para esas fechas. Esas comunidades –rusa y china– son sistemas de tramas y tejidos sociales y productivos, que se sitúan mas allá del agotamiento de los regímenes “feudales”. Los comunismos –sea bajo la modalidad del “populismo leninista” o el marxismo confuciano maoísta– fueron las únicas fuerzas políticas y militares capaces de captar y traducir en programas y tácticas las heterogéneas expectativas sociales que confluían dentro los torrentes revolucionarios en ambos países. Para cumplir con sus tareas de renovar y fortalecer a las antiguas civilizaciones, los comunistas inician en 1917 y 1937 largos recorridos, dentro de los cuales, **la metamorfosis se concreta y se consolida**.

La Revolución Rusa de Octubre de 1917 se produjo en gran medida por la certeza leninista de que el final de la Primera Guerra Mundial sería el inicio de una situación global revolucionaria en Europa occidental, con epicentro en Alemania. Para 1920 era perceptible que no existía tal situación global revolucionaria y mucho menos la perspectiva de instalar regímenes políticos soviéticos en países con sociedades civiles estructuradas, como diría Antonio Gramsci. Comenzó en Rusia en los años '20 un debate dentro del comunismo, que recorrerá toda la década: la controversia entre la revolución permanente internacional o la elección de construir el socialismo en un solo país.

Como demostró la experiencia política, ninguna de estas tesis antagónicas era acertada. Era cierto que el socialismo –como había escrito Marx– sólo sería asegurado por el triunfo de los partidos de izquierda y sus programas socialistas en varios países altamente industrializados. Pero también era cierto que el capitalismo –como había escrito Gramsci– no se derrumbaría, y que podría enfrentar graves crisis mundiales, como efectivamente sucedió entre 1929 y 1937 con epicentro en Europa y EEUU. La Gran Crisis incluiría la opción fascista en Alemania, Italia y otros países europeos. Se podía construir el socialismo en un solo país, pero a condición de entender que ese socialismo tendría que correr el riesgo de ser constituido en la tensión entre el Estado socialista y la conformación de un sistema de capitalismo de Estado que diese sustento a una vigorosa economía de mercado industrializada y competitiva en el mercado mundial. En aquel largo debate en el interior del Partido Comunista ruso y en la Internacional Comunista, el trotskismo fue derrotado por el estalinismo. León Trotsky se despreocupó de la cuestión del mercado socialista y sus implicancias, y se embrolló en un debate abstracto sobre la revolución permanente y fue derrotado por Stalin (con el apoyo de Nicolás Bujarin), que ofrecía el camino mas seguro de construir una sociedad socialista “en un solo país”, articulada por un Estado multinacional hipercentralizado y autoritario.

El impulso histórico de la revolución residía no sólo en su programa económico sino, sobre todo, en la “aspiración de la libertad”. Lenin había caracterizado al Imperio Zarista como “cárcel de los pueblos”, categoría que incluía liberar por la vía revolucionaria las energías productivas y culturales de los pueblos “encarcelados”, incluido el ruso. Los campesinos rusos aspiraban a ser productores individuales sin romper con las estructuras comunales; las clases medias urbanas

aspiraban a ser reconocidas por sus méritos profesionales y la libertad necesaria para participar en las instituciones de las ciencias y las artes; y la clase obrera aspiraba no sólo a salir de la vida miserable en los tugurios, sino también a ser reconocida como sujeto político colectivo con derecho a la participación sindical en las empresas.

Reconocer esas diversas formas de expresar los "deseos" del pueblo ruso era condición para dar los primeros pasos en la dirección de constituir una civilización socialista con capacidad para influir en la cultura obrera de los países avanzados y para diseñar las bases de la batalla cultural y material contra el poder del capital a escala mundial. La fórmula de la "dictadura del proletariado" era totalmente inadecuada para constituir una sociedad de hombres "lo más libres posible", dentro de una larga fase histórica de confrontación y competencia entre civilizaciones que podía durar siglos. El "hombre nuevo" del socialismo sólo podía formarse si daba cuenta institucionalmente de la diversidad de "deseos" que la nueva sociedad socialista pluralista exigía a la "razón socialista". El "hombre nuevo" no podía construirse como un acápite de recetas dentro del plan quinquenal. Sólo podría desarrollarse, en el largo plazo, si la ideología y las prácticas sociopolíticas socialistas –como escribe Sergio Rodríguez– daban cuenta y respondían a los deseos reales de grupos e individuos con intereses sociales e intelectuales diversos.

La revolución soviética reconocía sólo tres grupos sociales revolucionarios homogéneos: los campesinos y semiproletarios del campo pobres, los soldados-campesinos y los proletarios. Estos constituían el "bloque histórico" revolucionario. Pero no eran socialmente tan homogéneos. Además de que procedían de culturas nacionales y lenguas diferentes, sus prácticas sociales y laborales incluían rasgos psicológicos distintos. Por ejemplo, el deseo de los campesinos –ahora convertidos, luego de la reforma agraria, en campesinos medianos– era ser productores independientes y establecer relaciones directas con los mercados de consumo urbanos. La clase obrera incluía también rasgos psicológicos particulares, según el tipo de trabajo concreto, ya sea en la gran industria fordista o en las fábricas manufactureras. Por último, las clases medias antiguas o emergentes aspiraban a conservar sus privilegios sociales y su capacidad para consumir bienes materiales y culturales más sofisticados.

Por lo tanto, la única institución social que podía unificar y cementar esa diversidad de intereses sociales —de los cuales sólo hemos registrado algunos— era la existencia de un “mercado organizado” capaz de cumplir con la función de canalizar la diversidad de deseos y necesidades dentro de una única voluntad política consensuada. Ese mercado debería asegurar la acumulación constante del capital. La búsqueda de este camino fue la Nueva Política Económica (NEP), establecida en 1921 como respuesta a la peligrosa disgregación social que se había producido a partir del agotamiento del “comunismo de guerra” primero y de la guerra civil después, y por ende finalmente de la necesidad de encontrar motivos para que el bloque social pudiera refundar la economía del nuevo estado multinacional: la URSS, creada en 1922.

Lenin creía, con razón, que era necesaria una “**revolución cultural**” para cambiar la psicología popular y fundar una nueva concepción del mundo en el interior de las clases sociales que sustentaban al régimen soviético. Pero sabía que esa revolución cultural no tendría ninguna chance de ser exitosa si no formaba parte de una estrategia de desarrollo movilizadora de las energías productivas potenciales que anidaban en el mundo de los deseos concretos de los grupos humanos involucrados. También entendió rápidamente que el viraje de la NEP inevitablemente se traduciría en la formación de nuevas corrientes dentro del PC y un resurgimiento *aggiornado* de tendencias liberales, social revolucionarias y mencheviques.

Aunque Lenin seguía identificándose con la solución “jacobina” (que en Rusia se expresaba en el monopolio del poder por parte del Partido Comunista), sabía que el desarrollo de la NEP incluía la necesidad de readaptar la estructura del Estado para permitirle representar las nuevas diferenciaciones generadas por el mercado organizado. Una de esas diferenciaciones se expresó muy pronto en la formación de una “burguesía nepista” que Stalin se ocupó de reprimir violentamente en 1931. Otra preocupación de Lenin era cómo diseñar una revolución cultural que integrase el sistema educación de masas con la **variedad de escuelas científicas y artísticas que habían nacido bajo el impulso “futurista” de la Revolución de Octubre.**

Todas estas novedades que incluía la NEP dan sentido a una frase pronunciada por Lenin en la VII Conferencia del PC, en 1921, cuando, luego de fundamentar extensamente las razones para iniciarla, dijo,

lacónicamente: "Por haber sido revolucionarios pudimos tomar el poder. Ahora debemos aprender a ser reformistas".

Es la enorme dificultad que se plantea a los comunistas rusos para entender el esbozo leninista de capitalismo de estado que gobierna a los mercados (lo que hoy llamaríamos economía socialista de mercado), sumadas a las resistencias campesinas de 1928 –es lo que empuja al PC– ya muerto prematuramente Lenin en 1924 a percibir que se necesita implantar un sistema de planificación central para hacer de Rusia una "gran fábrica socialista", agrícola e industrial, en el menor plazo de tiempo. Como planteara Stalin en 1930: "o industrializamos el país en diez años o pereceremos".

En realidad Lenin –que percibe que la **metamorfosis despótico-asiática** será inevitable si se quiere montar el socialismo sobre la vieja entidad geopolítica de imperio ruso– trata de desarrollar al marxismo a través de la NEP. Pero ni su propio partido entiende el viraje nepista y solo lo acepta como un retroceso táctico. La NEP es abolida en 1929.

Pero, ¿sería posible que la inevitable metamorfosis se pudiese corresponder en punto de inflexión de la historia del comunismo con la aspiración de hacer compatible el **socialismo** con el mercado? Parecería que tal originalidad esta en desarrollo en China desde fines del siglo XX.

Luego de treinta años de régimen de "socialismo real" el Partido Comunista de China (PCCh) ha realizado su metamorfosis, que denomina economía socialista de mercado. Es una metamorfosis que aspira a da continuidad al socialismo, ahora concentrado en la modernización. Como en 1937, en 1979, estaba al borde de una catástrofe luego del desastroso final de la Revolución Cultural Proletaria.

En 1937 el PCCh elaboró una línea política cuya primera fase consistió en unir fuerzas con el *Kuomintang* para derrotar al ocupante japonés. Logrado este objetivo en 1945 comenzara una segunda fase de una revolución democrática que terminará –luego de una cruenta guerra civil– desalojando del poder al *Kuomintang*, lo que permitirá al PCCh fundar la actual Republica Popular China. El partido comunista ha impedido la "balcanización" de China. El modelo económico social y político durante 1949-1979 (incluyendo el interregno de la Revolución

Cultural Proletaria) fue el socialismo real de tipo soviético. Experimentado por su largo ejercicio en el poder, habiendo logrado "chinizar" al marxismo, y consciente de que se avecinaba una gigantesca "autorrevolución del capital" en escala planetaria ("globalización") que arrasaría con el modelo estalinista, el partido optará por retomar las ideas esbozadas por el leninismo bajo la NEP. La metamorfosis del comunismo chino no se realiza como negación consciente del marxismo, sino como la búsqueda de su continuidad.

Era cierto que la NEP en Rusia incluía el peligro de la "restauración capitalista". También es ahora cierto que esa posibilidad se reproduce con la gran transformación de China en una economía socialista de mercado. Pero, visto hoy, con una nueva perspectiva histórica, los riesgos acecharían siempre a cualquier modalidad de socialismo. La NEP cumplía con el requisito planteado por Lenin de que lo decisivo no era controlar el territorio del viejo Imperio –**herencia zarista**– sino establecer una nueva **centralidad estatal** cementada en la **vitalidad centralizadora** del nuevo modo de producción socialista. Lenin creía que los antecedentes socioculturales estaban en el modelo de desarrollo del capitalismo norteamericano (como piensan hoy los comunistas chinos). La NEP empujaba a la flamante URSS a tratar de competir en los mercados mundiales, intentando coexistir con los países capitalistas desarrollados sin atemorizarlos inútilmente con la amenaza de la inviable "revolución mundial", y creando un clima favorable para el encuentro traumático y al mismo tiempo progresivo de civilizaciones.

En tanto línea de fuerza histórica y en tanto modelo real para hacer viable la "idea comunista", la NEP logró regresar con honor a la escena socialista con los cambios iniciados en China en 1978-79. China, aunque nunca lo reconozca oficialmente, por la combinación entre etnocentrismo cultural y resistencia lógica al hegemonismo estalinista, ha elegido una vía experimental que ya se prefiguraba con la NEP en Rusia. La "NEP china" aplicada a los comunistas chinos, y más allá de su resultado final nos remite a aquella tesis hegeliana según la cual "los hombres creen que escriben su propia historia, pero en realidad escriben la historia del espíritu absoluto". El viraje comunista en China **implica su metamorfosis** para funcionar como lo hizo en el pasado al asegurar en 1949 la cohesión de la civilización china. Lógicamente, la "experimentación china" puede terminar en la constitución de un imperio "mas" moderno, o también fracasar.

Los comunistas rusos "históricos" terminaron realizando su metamorfosis garantizando lo que Rusia reclamaba en 1917, que era **impedir su disgregación e iniciar la modernización**. A fines del siglo pasado, emerge un nuevo liderazgo (quizás con un nuevo Stalin, *aggiornado* que acepta la economía de mercado), pero que reafirma que el "Rus" es una entidad histórica irreductible frente a la balcanización, y que por ello pudo sobrevivir a la caída del comunismo. Como hemos adelantado en esta introducción, a fines del siglo XX surge en China un modo de desarrollo, la llamada economía socialista de mercado, que aspira a realizar el sueño imperial chino, ahora tratando de instalarse en el seno del poder económico y financiero del capitalismo, ante el desconcierto de las élites conservadora norteamericana y europeas.

Samuel Huntington escribió que el siglo XXI sería el siglo de la "guerra de las civilizaciones" (1996) De la supervivencia de Rusia liderada por Putin y el audaz experimento chino se podría concluir que a los comunistas se los pudo derrotar, pero si bien ya no están ni volverán como fueron, siguen haciendo su trabajo en las civilizaciones que astutamente recurrieron a ellos para sobrevivir. En este nivel de análisis, el **nivel de las metamorfosis del comunismo**, la obra de Huntington tiene poco para decirnos.

La escasez de estudios específicos sobre la metamorfosis del comunismo es lo que justificaría la publicación de ese ensayo. Ha sido escrito para estimular el debate. Las hipótesis planteadas son solo medios para arribar a nuevas certezas.

Un diálogo inédito entre el socialismo y el mercado ha comenzado a desplegarse en el mundo. La actual crisis financiera-económica mundial podría estimularlo. ☹

Referencias bibliográficas:

FURET, Francois

1995 *Le Passé d'une illusion, essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, París:
Laffont/Calmann-Lévy.

HUNTINGTON, Samuel P.

1996 *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York:
Simon & Schuster

[Pasado y presente de una ilusión]

Etre et avoir été : le socialisme européen ou occidental

CHARLES DE ROMRÉE DE VICHENET
IIRS – BRUSELAS

Un échange d'emails à propos de l'actualité est à la source de cet article: la récente intervention de S. S. Benoît XVI à propos de la pauvreté en Argentine me fit observer à mon correspondant que le fait était d'autant plus insolite que l'Argentine, depuis 2003, est dirigée par un gouvernement se revendiquant ouvertement de gauche.

Qu'est ce qui, alors, peut justifier ce que nous savons tous: la désespérante et lancinante progression du paupérisme et de l'injustice dans le pays le plus développé d'Amérique du Sud ?

Mon commentaire: "**le socialisme provoque les guerres et fabrique les pauvres**" évoquait justement la dichotomie entre les buts du socialisme occidental et la réalité de ce qu'il est aujourd'hui et de son action.

Le socialisme naît, dans la deuxième moitié du 19ème siècle des excès de l'industrialisation.

La bourgeoisie industrielle triomphante, qui combine puissance financière, politique, maçonnique, écrase littéralement la nouvelle classe ouvrière. Laquelle ne pourra compter, plus tard, que sur sa supériorité numérique.

Disparu le lien d'affection, l'obligation que la noblesse de l'ancien régime avait par rapport à *ses gens*, ce devoir de protection qui remontait au moyen âge. L'épouvantable déséquilibre de ce nouveau monde industriel fait naître le socialisme et le syndicalisme, plus tard il conduira à l'horreur absolue du communisme.

Le socialisme naît donc généreux, pacifiste et internationaliste. mais très vite dès qu'il atteint le pouvoir politique, il perd ses objectifs: la

France de 1914 est déjà partiellement socialiste et la guerre se déclenche pourtant, la guerre est vite menée par la droite...

Pire encore : entre 1918 et 1939 cette même France est le plus souvent à gauche, l'angélisme et la pusillanimité des politiques de gauche, l'illusion du pacifisme, du "plus jamais la guerre" conduit à l'incroyable défaite de juin 1940.

La prédiction de Churchill de 1938 se vérifie alors: **"Vous avez voulu éviter la guerre au prix du déshonneur. Vous avez le déshonneur et vous aurez la guerre."**

Des 1945, les socialistes, qui ont déclenché la guerre par imprévoyance et qui ont laissé la droite la mener se retrouvent au pouvoir en France en Angleterre.

Les avancées sociales de l'après-guerre furent considérables: cinquante ans après elles terminent de nous appauvrir. Les privilèges gagnés par les socialistes pour les employés et les ouvriers sont tels qu'ils conduisent maintenant à des pertes d'emploi massives. Les charges qui pèsent sur les entreprises sont si écrasantes qu'elle préfèrent ne pas se développer ou *délocaliser* leur production. C'est le cas par exemple en France et en Wallonie, la partie francophone de la Belgique ou le parti socialiste règne en maître incontesté depuis des décennies...

Les socialistes qui devaient représenter le progrès humain dans toutes ses formes, représentent maintenant le conformisme, l'immobilisme. Les valeurs du travail qui faisaient toute leur force et tout leur honneur ont disparu, restent les "droits acquis", on n'a plus de devoir, seulement des droits: le droit d'exiger, le droit de ne rien faire, le droit... d'avoir le droit. L'exemple ultime, qui n'existe qu'en Belgique: les jeunes sortant des études à dix huit ans ont droit *automatiquement* à des indemnités de chômage... sans avoir jamais travaillé, et il n'y a pas de limite de temps à ces allocations, on peut très bien les percevoir pendant vingt cinq ans. Certains ne s'en privent pas et la Belgique compte un nombre impressionnant de chômeurs **professionnels**.

Le socialisme en arrive à favoriser la permanence des chômeurs et des assistés sociaux qui représentent maintenant la base de son électorat; il contrôle la politique et la société, la verrouille, l'immobilise et au bout du compte maintient ceux qu'il était censé aider... dans une situation de quasi misère. Laquelle est devenue – pardonnez ma dureté – *sa raison de vivre*.

Le but principal des socialistes étant maintenant de trouver de nouveaux électeurs, on laisse venir, puis on régularise, des faux réfugiés politiques et cela, à n'importe quel prix, pourvu qu'ils deviennent des électeurs socialistes, redevables des bénéfices sociaux qu'il ont si facilement obtenus. Le parti socialiste belge, anti-catholique viscéral, laïque militant, maçon par essence, est maintenant le plus fervent soutien de l'Islam: à Bruxelles, dans les écoles de la ville, les enfants mangent «hallal», les filles et les garçons ne vont plus à la piscine ensemble et le port du voile islamique est bien considéré.

La célèbre *Université Libre de Bruxelles*, haut lieu de la libre pensée, de la franc-maçonnerie, du socialisme et du libéralisme du 19ème siècle, si elle continue à lutter activement contre une Eglise Catholique pourtant bien mal en point, fait maintenant une place de choix à l'Islam: dans le mythique berceau de la libre pensée on rencontre des jeunes filles voilées...

Mais ce n'est pas tout. Pendant que les partis socialistes proclament leur vertu, qu'ils crient partout qu'ils sont les seuls à être généreux, sociaux, sensibles, humains, leurs plus hauts dirigeants sont présents dans les conseils d'administrations des grandes sociétés capitalistes, leurs ministres sont les premiers à privatiser... Le gouvernement socialiste de Lionel Jospin, de 1997 à 2002, a plus privatisé que Chirac ou que le très libéral Sarkozy...

En Belgique, le parti socialiste, grand pourfendeur du système capitaliste, surtout depuis la crise de 2008, siège ou a siégé sans interruption pendant 20 ans dans les plus grand conseils d'administration du pays, il a privatisé la Caisse d'Épargne de l'État, privatisé la compagnie aérienne nationale qui devait terminer en faillite... il est même capable d'oublier qu'un des se membres les plus éminents était administrateur d'une de ces grandes banques que

l'Etat belge dut renflouer de toute urgence en fin septembre 2008, laissant aux citoyens belges une dette faramineuse pour les 20 ans à venir.

Et pourtant, qu'on ne s'y méprenne pas: j'ai une certaine sympathie pour le socialisme des débuts, ses buts et une partie des idées et pour ses premiers dirigeants.

L'Eglise ne s'y était d'ailleurs pas trompée et *Rerum Novarum* en est la meilleure preuve.

Une centaine d'année après, les buts généreux sont si loin... Le socialisme européen d'aujourd'hui ne poursuit plus qu'une seule ambition: rester, revenir ou se maintenir au pouvoir.

De programme il n'est plus question...

[Pasado y presente de una ilusión]

La hipótesis del decrecimiento

Entrevista al economista francés Serge Latouche

MASSIMO CASALI

Para combatir el capitalismo en el Sur es necesario lograr un decrecimiento en el Norte, según el profesor emérito de la Universidad de París Sur XI, Serge Latouche, quien promueve e investiga ese sistema al que define como prácticas alternativas a la destrucción del ambiente y al aumento de la pobreza.

El economista francés propone abandonar "el objetivo del crecimiento por el crecimiento mismo, una meta demente con consecuencias desastrosas para el ambiente". La necesidad de crear una sociedad del "decrecimiento" deriva de la certeza, explica, de que los recursos de la Tierra y los ciclos naturales no pueden sostener el crecimiento económico, la esencia misma del capitalismo y de la modernidad. En lugar del sistema dominante actual, Latouche propone "una sociedad con una sobriedad asumida, trabajar menos en tener mejores vidas, consumir menos, pero de mejor calidad, producir menos basura y reciclar más". La nueva sociedad significa "recuperar el sentido de la medida y una huella sostenible desde el punto de vista ecológico", señaló Latouche, "y encontrar la felicidad en la convivencia con los demás y no en la acumulación desesperada de aparatos".

Autor de varias obras y artículos sobre la racionalidad occidental, el mito del progreso, el colonialismo y el posdesarrollo, Serge Latouche describe los principales principios de la sociedad del decrecimiento en sus libros *Le Pari de la décroissance (La apuesta por el decrecimiento)* y *Petit traité de la décroissance sereine (Pequeño tratado del decrecimiento sereno)*, publicados en 2006 y 2007 respectivamente.

Sigue el coloquio mantenido el 3 de agosto de 2009 en París, donde se exponen su inquietante y polémica propuesta, no exenta tal vez, de un marcado resabio utópico y, paradójicamente, no deja de tener puntos de contactos con el distributismo norteamericano.

AdVersuS: ¿Qué características tiene una sociedad del decrecimiento? ¿Existen prácticas actualmente compatibles con su propuesta?

Serge Latouche: Decrecimiento no significa crecimiento negativo. Crecimiento negativo es una expresión contradictoria que sólo revela el dominio que la idea de crecimiento ejerce en el imaginario colectivo. Por otro lado, el decrecimiento no es una alternativa al crecimiento, sino una matriz de alternativas que permitirán reabrir el espacio a la creatividad humana, una vez eliminado el yeso del totalitarismo económico. La sociedad del decrecimiento no será la misma en Texas, que en (el sureño estado mexicano de) Chiapas ni en Senegal ni en Portugal. El decrecimiento volverá a lanzar la aventura humana hacia una pluralidad de destinos posibles. Se pueden encontrar los principios del decrecimiento en propuestas teóricas e iniciativas desarrolladas en el Norte y en el Sur. Por ejemplo, el intento de los neo-zapatistas de Chiapas de crear una región autónoma. También hay experiencias en América del Sur, con indígenas, entre otras, como lo que ocurrió en Ecuador, donde se incorporó a la Constitución el objetivo del Sumak Kausay (buen vivir). En el Norte también empiezan a propagarse iniciativas que promueven el decrecimiento y la solidaridad. Las AMAP [Asociaciones para el Mantenimiento de una Agricultura Campesina, en francés, entre grupos de consumidores y granjas locales a fin de abastecerse] son ejemplos de autoproducción como el PADES [Programa de Autoproducción y Desarrollo Social, que implica asumir todas las actividades de producción de bienes y servicios, para sí y para la comunidad, sin contrapartida monetaria].

El movimiento de Ciudades en Transición comenzó en Irlanda y su propagación al resto del mundo puede ser una forma de producción desde abajo, que se asemeja mucho a la sociedad del decrecimiento. Las localidades tratan, primero, de lograr la autosuficiencia energética dado el agotamiento de recursos y, en general, promueven la búsqueda de la resiliencia, (la capacidad de adaptarse a los cambios del ambiente).

A: ¿Cuál sería el papel de los mercados en una sociedad de decrecimiento?

SL: El sistema capitalista es una economía de mercado, pero éstos no son instituciones exclusivas del capitalismo. Es importante hacer la

distinción entre el Mercado y los mercados. Éstos últimos no obedecen a una ley de competencia perfecta y eso es para mejor. Siempre incorporan elementos de la cultura del don, que la sociedad del decrecimiento trata de redescubrir. Implica vivir en comunidad con otros, desarrollar relaciones humanas entre compradores y vendedores.

A: ¿Qué estrategias puede desarrollar el Sur para eliminar la pobreza, sin hacer lo que hizo el Norte de dañar el ambiente y empobrecer al Sur?

SL: En los países africanos no es necesario ni deseable reducir la impronta ecológica ni el producto interno bruto. Pero no por eso hay que concluir que se debe construir una sociedad del crecimiento.

Primero es claro que el decrecimiento en el Norte es una condición necesaria para poder abrir alternativas en el Sur. Mientras Etiopía y Somalia se vean obligadas a exportar alimento para nuestros animales domésticos en plena escasez y mientras engordemos nuestro ganado con soja cultivada gracias a la destrucción de la selva amazónica, vamos a estar asfixiando todo intento de autonomía real del Sur. Animarse al decrecimiento en el Sur significa iniciar un círculo virtuoso que implica romper la dependencia económica y cultural con el Norte, reconectar una línea histórica interrumpida por la colonización, reintroducir productos específicos que fueron abandonados y olvidados, así como valores "anti-económicos" relacionados con el pasado de esos países, y recuperar técnicas y conocimientos tradicionales.

Esas iniciativas deben combinarse con otros principios, válidos en todo el mundo, como reconceptualizar lo que entendemos por pobreza, escasez y desarrollo. Por ejemplo, reestructurar la sociedad y la economía, restablecer prácticas no industriales, en especial agrícolas, y redistribuir, relocalizar, reutilizar y reciclar.

A. La sociedad del decrecimiento implica un cambio radical en la conciencia humana. ¿Cómo se logra eso? ¿Puede ocurrir en cualquier momento?

SL: Es difícil romper con la adicción al crecimiento, en especial porque es lo que interesa a las corporaciones multinacionales y los

poderes políticos que las sirven, para mantenernos esclavizados. Las experiencias alternativas y los grupos disidentes, como cooperativas, sindicatos, asociaciones para preservar la agricultura campesina, algunas organizaciones no gubernamentales, sistemas de permuta local, redes de intercambio de conocimiento, son laboratorios pedagógicos para la creación del "nuevo ser humano" que requiere la sociedad. Son universidades populares que promueven la resistencia y contribuyen a descolonizar el imaginario.

Seguro, no tenemos mucho tiempo, pero el curso de los acontecimientos puede contribuir a acelerar la transformación. La crisis ecológica, junto con la económica y financiera, puede servir de choque saludable.

A: ¿Los actores políticos convencionales pueden desempeñar algún papel en la transformación?

SL: Todos los gobiernos son, lo quieran o no, funcionarios del capitalismo. En el mejor de los casos, pueden, como mucho, disminuir o suavizar procesos sobre los cuales ya no tienen ningún control. Para nosotros es más importante el proceso de auto-transformación de la sociedad y de los ciudadanos que la política electoral. Aunque los últimos logros relativos obtenidos en ese terreno por ecologistas franceses y belgas, quienes adoptaron algunos puntos de la agenda del decrecimiento, parecen un signo positivo

Paris, 3 Agosto 2009



[Pasado y presente de una ilusión]

Allan Bloom and the Conservative Mind

JIM SLEEPER

*[DOCUMENTA. NY TIMES*September 4, 2005]

CONSERVATIVES in 1987 may still have been basking in Ronald Reagan's "morning in America," but nothing prepared their movement, or the academic and publishing worlds, for the wildfire success of Allan Bloom's "Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students." Amid a furor recalling that over William F. Buckley Jr.'s "God and Man at Yale" in 1951, Bloom indicted liberal academics for betraying liberal education. His attack sold more than a million copies.

Who on an American campus could ignore Bloom's accounts of Cornell faculty groveling before black-power student poseurs, or his sketches of politically correct administrator-mandarins and ditzy pomo professors? What dedicated teacher could dismiss his self-described "meditation on the state of our souls, particularly those of the young, and their education"? Some thoughtful liberals found themselves reading "The Closing" under their bedcovers with flashlights, unable either to endorse or repudiate it but sensing that some reckoning was due. Conservatives championed Bloom then, of course, and they invoke him still. Roger Kimball, the managing editor of the conservative *New Criterion*, writes in an article, "Retaking the University: A Battle Plan": "Traditionally, a liberal arts education involved both character formation and learning... to produce men and women who (as Allan Bloom put it) had reflected thoughtfully on the question 'What is man?' " Kimball charges that the "adversary culture of the intellectuals" has taken over universities, an accusation echoed across a growing web of conservative campus activists, including Daniel Pipes's *Campus Watch*, which tracks the utterances of leftist professors on the Middle East; the *Collegiate Network*, which trains combative conservative student journalists; the *Intercollegiate Studies Institute* of conservative campus organizations; and David Horowitz's *Center for the Study of Popular Culture*, whose "Academic Bill of Rights" –which would subject professors to student grievances

against political discrimination— is now before several state legislatures.

But everyone seems to have missed the elephant in the room: Bloom's ostensibly conservative meditation in fact anticipated and repudiated almost every political, religious and economic premise of Kimball's and Horowitz's movement. Conservatives who reread Bloom today are in for a big, perhaps instructive, surprise.

Far from being a conservative ideologue, Bloom, a University of Chicago professor of political philosophy who died in 1992, was an eccentric interpreter of Enlightenment thought who led an Epicurean, quietly gay life. He had to be prodded to write his best-selling book by his friend Saul Bellow, whose novel "Ravelstein" is a wry tribute to Bloom. Far more than liberal speech codes and diversity regimens, the *bêtes noires* of the intellectual right, darkened Bloom's horizons: He also mistrusted modernity, capitalism and even democracy so deeply that he believed the university's culture must be adversarial (or at least subtly subversive) before America's market society, with its vulgar blandishments, religious enthusiasms and populist incursions.

"The semitheoretical attacks of right and left on the university and its knowledge, the increased demands made on it by society, the enormous expansion of higher education," Bloom wrote, "have combined to obscure" the universities' mission "to maintain the permanent questions front and center" and "to provide a publicly respectable place . . . for scholars and students to be unhindered in their use of reason."

Some conservatives may insist they are saying exactly that. But Bloom warned that liberal education is threatened as well by "proponents of the free market," whose promise of social well-being "no longer compels belief," and by religious belief that, "contrary to containing capitalism's propensities, as Tocqueville thought it should, is now intended to encourage them."

Bloom argued that our capitalist economy and liberal-democratic order turn civic virtue to mercenary ends. To cultivate "the use of reason beyond the calculation of self-interest," he contended, "it is necessary that there be an unpopular institution in our midst that . . . resists our powerful urges and temptations." That unpopular

institution was the university. Surveying with nuanced regret what he saw as the failures of religion and of the Enlightenment (whose rationalism had collapsed into fascism or Communism), he hoped to rescue a classical Greek pedagogical tradition that wove eros and intellect into the love of knowing and the love of natural virtues.

Conservatives who reread Bloom will also discover that the 60's left reminded him of the right-wing hordes his mentor Leo Strauss had encountered in Europe in the 30's: "The fact that in Germany the politics were of the right and in the United States of the left should not mislead us. In both places the universities gave way under the pressure of mass movements" whose participants, full of animal spirits and spiritual animus, undertook "the dismantling of the structure of rational inquiry." Yet Kimball and Horowitz themselves are trying to rouse a mass movement of alumni, the public and legislatures to "take back" the university.

"Many parents are alarmed, rightly so, at the spectacle of their children" coming back from college and jettisoning "every moral, religious, social and political scruple that they had been brought up to believe," Kimball cries. But Bloom wanted reason to overturn familial and religious commitments, if necessary, to forge deeper attachments to truth and civic-republican virtue. Try to imagine Bloom's seconding Kimball's praise for "the rise of conservative talk radio, the popularity of Fox News . . . and the spread of interest in the Internet with its many right-of-center populist Web logs" as "heartening signs" that conservatives are becoming "a widespread counter to the counterculture" of universities.

Similarly, Horowitz's Academic Bill of Rights would force professors to teach scholarly work opposed to their own. Most already do that, but it's hard to imagine that Horowitz, or his conservative allies, want Milton Friedmanite free-marketeers to be required to tell their packed economics classes about Daniel Bell's claim, anticipating Bloom, that our economy had led to "corporate oligopoly, and, in the pursuit of private wants, a hedonism that is destructive of social needs."

Bloom wanted liberal education to resist both "whatever is most powerful" and the "worship of vulgar success." True openness, he said, "means closedness to all the charms that make us comfortable with the present." He disdained professors who strive to become counselors to the king and forget that "the intellectual, who attempts

to influence . . . ends up in the power of the would-be influenced." And he lamented the emergence of new academic departments like mass communications and business management, which "wandered in recently to perform some job that was demanded of the university." A few years ago, a great university's government department (not mine) nearly abolished its foreign-language requirement for Ph.D. candidates because "rational choice" whiz kids were touting a great new, universal language -- computer English. An eminent conservative scholar and one of his formidable leftist colleagues rolled their eyes empathetically and voted together against the initiative.

Horowitz and other conservative activists know very well that Bloom didn't reduce what he saw as liberal education's crisis to a contest of left versus right: "I don't want the universities to be conservative," Horowitz himself protested recently to *The Chronicle of Higher Education*. "I want them to be academic, scholarly." The magazine reported, however, that his small board of directors included John O'Neill of Swift Boat Veterans for Truth. That can't be kind of the truth Allan Bloom had in mind.

Jim Sleeper, a lecturer in political science at Yale, is the author of "The Closest of Strangers: Liberalism and the Politics of Race in New York" and "Liberal Racism."

[Crítica y opinión]

El manipulador de símbolos como filósofo fundacional de los mundos virtuales

LUIS ALBERTO MELOGRANO LECUNA

Bueno es advertir que para confirmar este postulado en torno a la obra borgesiana, no se requieren demasiadas condiciones heurísticas. Simplemente trabajar (al decir de Pierre Levy) *“desde el contexto de una nueva tecnología del intelecto”* como es el hipertexto, al *socaire* de su ingenio y sarcasmo.

Eric Havelock propuso oportunamente que la aparición de la filosofía se concretó cuando el hombre pasó de la oralidad primaria a la cultura escrita.

El mismo Platón en su paradójico eidetismo, critica la consolidación de la palabra escrita en desmedro de la cultura oral, con la misma virulencia con que hoy en día los defensores del libro se alzan contra la cultura de los ordenadores personales multimediales, los libros electrónicos y los soportes en bits.

Digo “paradójico” porque en Fedro su crítica es textual, está impresa, no fue transmitida de boca en boca. Ergo, *“critico el texto escrito, pero lo utilizo...”*

¿Por qué no proponer, al igual que Havelock, la aparición de una nueva Filosofía, al pasar de la cultura escrita a la cultura hipermedial?

¿Y por qué no pensar que con esta nueva síntesis de habla, texto escrito, imagen fija y vídeo, se pueda dar una vuelta de tuerca en esta historia circular, en esta *apokatastasis* que tiene por protagonista al hombre del tercer milenio, y lleguemos a una nueva síntesis dialéctica, donde a través de la experiencia, los mitos y leyendas, la nemotecnia de la poesía y los cánticos, los símbolos primales, lo mágico y fantástico, incursionemos en nuevas formas de ver, sentir y vivir la inasible realidad?

Dicho de otro modo: la idea es combinar los recursos ancestrales de la oralidad primaria y las certezas lógicas de la cultura del *homo typographicus*, para acceder a una nueva filosofía que operará en la realidad de los mundos virtuales.

Es cierto que se cometen numerosos equívocos en torno a Borges, como pensar que su obra es demasiado compleja, que es un escritor para escritores, que su concepción del mundo es la de un filósofo...

Todos sabemos, o deberíamos saber, desde la perspectiva de la cultura escrita, que Borges distaba mucho de ser filósofo: carecía del talento de pensar discursivamente ya que su elación retórica era a través de citas de interpósitos pensadores, y su obra polimorfa, estupenda, aparentemente compleja, es un claro paradigma de su subjetividad e intuición estética.

En tanto Borges sigue mauthnerianamente la convicción de que el lenguaje de la oralidad secundaria es a pesar de sus limitaciones el elemento capital para la transformación simbólica de la realidad (dado que no hay relación comprobable entre las palabras y las cosas), al decir de Havelock, la indagación filosófica es de alguna manera una mera crítica del lenguaje escrito.

Por tanto, en este nuevo contexto que brinda lo que yo llamo la "oralidad terciaria" (la que se inicia en la era de la información, de la telemática, de Internet, de la virtualidad real), el "Borges-no filósofo" de la cultura escrita, amerita los suficientes valores y condiciones como para transformarse en el "Borges-filósofo" y *primus inter pares* de esta nueva cultura hipertextual.

Si la filosofía tradicional, surgida con la cultura escrita como todos los productos de la conciencia humana, es fútil porque crea objetos irreales, el Borges que rechaza las metafísicas, filosofías, religiones, mitos y supersticiones, tesis e hipótesis científicas, puede sin esfuerzo alguno transformarse en el nuevo filósofo de la oralidad terciaria, de los mundos virtuales, de la unimedia (todos los medios en uno).

Sólo necesita de discípulos creativos que plasmen su universo en los nuevos soportes de la cultura de la realidad virtual.

El pensamiento racional no ha podido ser explicado por la escritura convencional, por el texto escrito, fuente de la filosofía tradicional.

A pesar de las voces de alerta de los nuevos platonos que se oponen con denuedo a los mundos virtuales hipertextuales, éstos avanzan para convertirse en el herramental tecnológico por antonomasia. Estamos asistiendo a la abdicación de un reinado de 5500 años de duración, el del texto escrito, iniciado en el momento en que aparecieron los primeros caracteres cuneiformes mesopotámicos.

¿Por qué no suponer, que en esta nueva mutación cultural, en esta realidad virtual que nos plantea lo hipertextual, este rapsoda ciego y genial, sea como esteta del goce lúdico, como lúcida fuente de inspiración donde abreviar placenteramente, como inspirador de senderos e hipervínculos pletóricos de belleza estética, uno de los pensadores y referentes fundamentales de la Nueva Era?

¿Por qué no pensar con todo derecho, que en esta nueva síntesis de lo teórico y lo hermenéutico, de lo lógico y lo imaginado, nuestro consumado especialista en difuminar los límites entre la realidad y la irrealidad, la fantasía y la razón, la vigilia y lo onírico, el ser y el no ser, el fin de la historia y el principio del devenir, se convierta en uno de los filósofos primigenios de la nueva cultura unimedial del nuevo siglo?

Borges, *el manipulador de símbolos*, aguarda desde el hiperespacio virtual la llegada de artistas y desarrolladores informáticos, expertos y amanuenses, intérpretes y copistas que plasmen la colosal obra.



[Crítica y opinión]

Raúl Ruiz o el cine como antigua costumbre mafiosa

ADOLFO VÁSQUEZ ROCCA
Universidad Andrés Bello
Universidad Complutense de Madrid I

Es en esos mundos privados que harán su aparición unos films que el deber de misterio y la práctica de la clandestinidad volverán inclasificables, proteiformes, inagotables, en suma, porque estarán dotados de una polisemia infinita; duros de derribar, además, porque, como aquellas lombrices de tierra que, a falta de alimentos, se rejuvenecen, vuelven al huevo y renacen, esos films sabrán hacerse pequeños sin desaparecer. Con un poco de suerte, todos podremos ser testigos del renacimiento de ese cine, igual a sí mismo, y, por esa razón, más intratable que nunca.
(Ruiz 1995 (2000):138).

1. El cine como ontología de *lo fantástico*

Raúl Ruiz ha configurado con su filmografía un universo poético de sensibilidad barroca. Raoul Ruiz, en su *Poética del Cine* (1995) va más allá de la escritura literaria y la realización cinematográfica para reflexionar acerca de la naturaleza de la narrativa y la estructura de todo relato posible. Ruiz esboza modelos analíticos en torno a nociones clave como la "decisión" (lo que inflexiona una acción en un sentido y o en otro) y el "conflicto" (lo que organiza de manera elemental dos acciones entre sí) (Aumont 2002 (2004):152). Ruiz ofrece una poética del cine que insiste en la capacidad polisémica de narrar que tienen las imágenes. Su cine nace de una continua reflexión acerca del lenguaje y los modos narrativos del cine, así como de su gusto por la experimentación (Vásquez Rocca 2005).

De este modo Raúl Ruiz –como teórico y experimentador– resucita las preocupaciones de Robbe-Grillet (1972),¹ en torno a la lógica de

¹ La teoría de los generadores, adoptada por los "Nouveaux romanciers" en los años 70, afirmaba que la novela podía ser escrita a partir de algunos términos que, por

lo narrativo, la semántica de los mundos posibles y el arte de las acciones narradas.

Ruiz, tras la partida de Antonioni y Bergman consagrado como el último gran maestro del cine,² oficia como oráculo y visionario de las nuevas posibilidades del cine, reflexiona sobre la historia efectiva de las artes, apartándose de todo esquema histórico apriorístico; Ruiz es uno de los únicos que no tiene un ápice de hegelianismo, lo cual es natural si se tiene en cuenta que ha afirmado que su concepción del cine se basa en la filosofía de Schopenhauer (Aumont 2002 (2004):16).

2. Misterio y Ministerio: las obras de arte como organizaciones imaginarias del mundo

Raúl Ruiz, el creador del cine chamánico, ha llevado su teoría del cine al límite de una sociología y una ontología de *lo fantástico*. Así en una de sus descripciones el *territorio del arte* queda dividido entre *Misterio* y *Ministerio*:³ la creación, inefable y singular, y la difusión, publicitada y serializada. Las obras de arte "son organizaciones

juegos paragramáticos, engendran otros, hasta proveer todo el material necesario para la ficción.

²Raúl Ruiz recibió el premio "Maestro del Cine" en el Festival Internacional de Cine de Roma por parte de la revista *Filmcritica*, premio reservado sólo a unos pocos genios; tras la muerte de Antonioni y Bergman, Ruiz parece ser el último grande, un sobreviviente. "Yo soy el primer sorprendido por este premio ya que no me siento como un autor de obras maestras sino un artesano experto en bricolage", admitió Ruiz al recibir el importante galardón durante la inauguración de la Fiesta del Cine que le dedica una completa retrospectiva. La exhibición de su última película, *La Recta Provincia* coincidió con la visita de Estado que realizó la Presidenta Michelle Bachelet a Italia. En la ocasión Ruiz recibió el premio Campidoglio – Maestros del Cine que cada dos años la revista italiana especializada en crítica cinematográfica –*Filmcritica*– otorga a artistas que durante su trayectoria hayan sabido desarrollar un estilo único, así como una poética propia.

³ El problema del guión –según Ruiz– es que es demasiado islámico, apela de modo recurrente a que "está escrito". Las reglas de cualquier deporte están escritas, tienen un guión, pero no se sabe quién las hizo. El guión puede describir o vaticinar. En una revista francesa de los años '20-'30 de vocación surrealista, cuyo director era Georges Bataille, se planteaba, subyacentemente, sin decirlo claramente, que todo es documento. La *Divina Comedia* es un documento. Ministerio es el estado. Misterio es el arte. Las obras de arte son inexplicables.

imaginarias del mundo, que, para activarse, necesitan entrar en contacto con uno o varios seres humanos" (1995 (2000):95), las hay de distintas clases –los "delitos imaginarios", los "mundos perfectos", la invención de nuevas maneras de hacer arte, las "exploraciones de nuevos territorios"–, para las que Ruiz propone tipologías o esbozos de catálogos. Los artistas quedan agrupados así en familias inesperadas, según denominaciones metafóricas pero sugestivas (Schoenberg, Joyce y Proust se ven alistados entre los "exploradores españoles"). Según confiesa el propio autor, el esquema es puramente "poético", aspira a hacer soñar (y lo consigue). Tiene, sobre todo, la gran virtud de recordarnos que la historia devota tiene sus límites, patentes, y no hay nada de malo en escapar de ella.

3. El cine como vieja costumbre mafiosa

A modo de ilustración de la teoría del cine y el sistema de producción y narración expuestos abordaremos uno de los últimos trabajos de Ruiz. Raúl Ruiz –nuestro cineasta mayor– acaba de estrenar su película *Agatopedia*, la que terminó –entre rodaje y edición– en seis días, como un paso más su nueva etapa en tierras italianas.

Raúl Ruiz afirma que en Italia trabaja en:

(...) lo que antes se llamaba cine de guerrilla, es decir cine que se hace sin dinero, con financiamientos municipales, de universidades o – simplemente– amigos.

Ahí hago, por el momento, mis películas libres, mi experimentación. Yo no puedo hacer cine si previamente no hago películas en que tengo una libertad total y no hay ningún propósito financiero. Eso lo he hecho en Italia (...)

Acabo de hacer una que se llama 'Agatopedia', con la complicidad y ayuda de la universidad de Calabria⁴ en Cosenza. Ahora, voy a hacer 'Sueño de una noche de verano' de Shakespeare, a partir de una pieza de teatro hecha con niños, en Sicilia. Y dentro de poco va a salir un álbum de DVD que se llama 'Vieja Italia', donde hay 6 películas italianas.

⁴Confr.: Università della Calabria, Facoltà di Lettere e Filosofia, Raoul Ruiz: Costruire un Film. Corso speciale de Cinema:

<http://www.youtube.com/watch?v=yytvYmBNZZw>

Sobre *Agatopedia* dijo que está en proceso de finalización y que fueron

(...) cuatro días de filmación y dos días de montaje.
(...) Es para los estudiantes y, como de costumbre, pasará fuera de horario en RAI 3. Son películas que no son ni documentales ni ficción, sin actores. Bueno, todos los italianos son más o menos actores, así que no tener actores da más o menos lo mismo, es fácil (...)

Raoul Ruiz se refirió en mayor profundidad a su nueva etapa de creación en tierras italianas, donde ha encontrado lo que necesitaba para sus proyectos.

(...) Italia sigue siendo el país más vitalizante con todo, porque es como es. Berlusconi gana las elecciones, al día siguiente Walter Veltroni esta allá, haciendo negocios con él. Como quien dice, la 'majamama' (enredo) italiana es también creadora de cultura.

Y es uno de los enigmas de nuestro tiempo, porque los países más corruptos tienen la mejor cultura. Colombia y México son los países más cultos de América Latina. Sicilia y Nápoles son las regiones más cultas de Italia y las más productivas y también son las más corruptas. Y la plata de la corrupción no va a la cultura (...)

(...) Se pueden dar muchas razones. Que el gobierno central da plata para la cultura de alguna manera indirectamente para combatir la corrupción. Pero eso no explica todo, porque hay un deseo de la gente por hacer las cosas (...)

Agregó también que, en Italia

(...) hay un grupo de teatro de lo más interesante que hay que ir a verlo en la cárcel, porque están todos en prisión de alta seguridad

(...) Son todos antiguos mafiosos. No hay ninguno que no haya dado muerte al menos a una persona. Y son actores y, por supuesto, hacen obras que corresponden a lo que son (...) ⁵.

⁵ Confr. Elortegui 2008

4. El cine de la incomunicación y la sobreproducción de imágenes

Ruiz afirma que existe en el mundo "una sobreproducción de imágenes y películas"⁶ y advirtió que la multiplicación del teléfono portátil y la masividad de internet conducen al aniquilamiento de "la noción misma de individuo", en una entrevista en Santiago de Chile.

Hay una sobreproducción de imágenes, incluso de películas. A los grandes festivales se presentan miles de películas. En el festival de Rotterdam, Holanda, por ejemplo, se rechazaron más de mil películas norteamericanas independientes, donde se supone que viene el nuevo cine, simplemente porque no tenían financiamiento para pagar gente que las viera y las seleccionara. Las rechazaron de oficio, (Milesi 2008).

Ruiz reflexionó sobre el problema de la masificación e indicó que relejendo al sociólogo alemán Norbert Elías, al ensayista español José Ortega y Gasset y al escritor búlgaro Elías Canetti,

(...) uno encuentra que ellos vieron a principios del siglo XX -más allá de las grandes dictaduras, catástrofes y guerras- un período que era bastante más inquietante que es el período que empieza en estos años. Lo que no podía vaticinar Norbert Elías es que el fenómeno de los teléfonos celulares y de internet (...) iba a aniquilar la noción misma de individuo, que es lo que está pasando (...) (Milesi 2008)

Para Ruiz, actualmente

(...) más que la soledad del individuo, el problema es el individuo solo, en una especie de vértigo de comunicación que acentúa la soledad en vez de crear vínculos. A pesar del blog -que es una forma de expresar la subjetividad, porque sirve para eso- hay procesos de aniquilamiento y anestesia de la introspección. Y sin introspección no habrá grandes novelas u obras de arte que pasan por una soledad positiva (...)

⁶ Confr. Orlando Milesi, ANSA, Santiago de Chile, 9 julio de 2008.

El tejido social creado por internet es de alguna manera malsano. Eso lo está diciendo todo el mundo (...) (Milesi 2008)

Según el creador chileno, la masiva captación de imágenes a partir de los teléfonos portátiles

(...) hace que uno sea cada vez más indiferente a las imágenes.

La incapacidad actual para leer las imágenes es mayor que el ojo analítico, por ejemplo, de nuestra generación cuando veíamos cine. Hay un proceso de abstracción y de desrealización que es evidente. (Milesi 2008)

El cineasta recordó la existencia de dos tipos de películas: la que todos ven y la que cada uno ve (Vásquez Rocca 2005).

Uno puede ver la película y ver muchas películas que están en esa película, esa es la positiva y la negativa es que uno parta por su lado y olvide la película.

Hay una regla que inventó Ortega y Gasset, que también puede llamarse la regla del 10 por ciento, en toda obra de arte siempre el espectador, el crítico de arte, el estudioso, entiende 10 por ciento más de lo que quiso decir el autor. Una buena parte entiende el 10 por ciento menos, esa es la lectura óptima, pero hay gente que entiende el 200 por ciento más, entiende demasiado o entiende el 20 por ciento y ahí la obra de arte no comunica (Garrido 2008).

La comunicación, recordemos, es un aspecto de la obra de arte, las obras de arte son como mi familia: pobres pero longevas, señala Ruiz.

Pero la obra de arte tiende a quedarse porque siempre hay alguien que la va a releer, después de un tiempo la va a ver, hay un efecto de relectura que se ha ido acentuando con los años, que se ha ido intensificando con la industrialización del arte. Cada cierto tiempo uno vuelve hacia atrás, revisa críticas, retrospectivas, se reedita, se reorganiza, en ese sentido, una obra de arte en el tiempo son muchas obras de arte (Garrido 2008).

Hoy las películas están siendo hechas de tal manera que hay solamente las películas que todos ven y no hay ningún elemento para que cada cual se cuente su propia película", lo que es "una pérdida para el arte cinematográfico" pero

también "para el individuo que ve su película y a través de ella se comunica con los otros (Milesi 2008)

5. Tiempos muertos, películas aparentes y polisemia visual

El universo narrativo ruiziano está hecho de historias que se entrelazan y se cruzan reingresando sobre sí mismas, al modo de las paradojas auto referenciales tan propias de la lógica contemporánea —donde se pone en entredicho el principio de no contradicción, que como he señalado tiranizó durante siglos la lógica de Occidente—, dando, de este modo, lugar a una especie de polisemia visual (Ruiz 1995) donde se explora —por ejemplo— la idea, tan cara para la física cuántica, de que no existe simplemente una historia para el universo, sino una colección de historias posibles para el universo, todas igualmente reales. A esta posibilidad, la de internarse en los zigzagueos de estas historias, que se van armando a la manera de una urdiembre ontológica que entrelaza las diversas dimensiones de una realidad que en último término, y en una apelación chamánica, Ruiz dirá que obedece a un plan secreto, plan que al modo de un enigma siguen todas sus películas.

La forma de polisemia visual que quiero tratar consiste en mirar una película cuya lógica narrativa aparente sigue siempre más o menos una historia, y cuyos vagabundeos, fallas, recorridos en zig-zag, se explican por su plan secreto. Este plan sólo puede ser otra película no explícita cuyos puntos fuertes se ubican en los momentos débiles de la película aparente. Imaginemos que todos estos momentos de relajo o distracción narren otra historia, formen una obra que juegue con la película aparente, que la contradiga y especule sobre ella (Vásquez Rocca 2005).

Ahora no se pueden esconder los signos. La palabra transparencia, por ejemplo, es una palabra que se considera que es positiva desde todo punto de vista. Sin embargo, una obra de arte transparente es una mala obra de arte [porque] no despierta el inconsciente o los inconscientes de cada individuo, no despierta la conciencia y eso es una pérdida (...)(Milesi 2008)

A juicio de Ruiz,

(...) lo positivo [de la masificación de las tecnologías para captar imágenes] es que nunca ha sido más fácil hacer una película. Que un amigo preste una cámara digital y que tres o cuatro se junten y hagan una película. Pero nunca ha habido menos ganas de hacerlas (Milesi 2008)

Ruiz recordó, asimismo, que

(...) la naturaleza misma del cine es reproducción de cosas que estamos viendo (...) el cine todavía no es completamente de animación (...) sigue haciéndose con gente y con problemas que conciernen y están ligados al hombre (Milesi 2008).

A modo de ejemplo, indicó que

(...) los chinos siguen practicando el cine creativo, como se hacía en la época de la nueva ola francesa y el neorrealismo italiano. Todavía existen allá cineastas que filman sin guión. Filman con un cuaderno con la nota de las tomas y van cambiando y llegan a refilmar la película entera cuando cambian de idea Eso es imposible, impensable en occidente (Milesi 2008). ☹

Referencias bibliográficas:

- AUMONT, Jacques
2002 *Les Théories des cinéastes*, París: Nathan (tr.esp.: *Las teorías de los cineastas*, Barcelona: Paidós , 2004).
- ELORTEGUI, Jerónimo
2008 "Raúl Ruiz habla de cine, internet e Italia", *Lente-Creativo* (on line) julio 9, citado marzo de 2009, disponible en <http://lenteCreativo.wordpress.com/2008/07/09/>
- GARRIDO, Jorge
2008 "Diálogo Abierto: Una Conversación Múltiple con Raúl Ruiz", *Revista Chilena de Antropología Visual* (on line), 12 (2), (citado marzo de 2009) disponible en: http://www.antropologiavisual.cl/raul_ruiz.htm
- MILESI, Orlando
2008 "Raul Ruiz: 'sobreproduccion de imágenes' en el mundo", en *Ansa Latina.com (en línea)*, 9 de julio (citado marzo de 2009), disponible en: <http://www.ansa.it/ansalatina/notizie/notiziari/chile/20080709202534689267.html>
- ROBBE-GRILLET, Alain
1972 *Nouveau Roman: hier, aujourd'hui*, coloquio de Cerisy-la-salle, U.G.E., 10/18, tomo 2.
- RUIZ. Raoul
1995 *Poétique du cinema*, Paris: Editions Dis-Voir (tr.esp. *Raul Ruiz, Poética del Cine*, Santiago de Chile: Sudamericana, 2000).
- VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo
2005 "Raúl Ruiz; L'enfant terrible de la Vanguardia parisina", *Margen Cero* (on line), (citado marzo de 2009) disponible en: http://www.margencero.com/articulos/articulos2/raul_ruiz.htm

Una ética para laicos



Rorty, Richard
Lugar: Buenos Aires
Editorial: Katz
Páginas: 41
ISBN 9789871566020
2009

Espiritualidad y secularismo

La afirmación rortyana de que no hay estructura alguna de la existencia humana que pueda funcionar como punto de referencia moral, se inscribe en la indagación sobre espiritualidad y secularismo. La conferencia de Richard Rorty (Turin 2005) publicada como *Una ética para laicos* con una introducción de Gianni Vattimo, reseña el diálogo propuesto en *El futuro de la religión* (2005) y replica los dichos de Benedicto XVI acerca de la dificultad creciente de la Iglesia para decir en qué cree.

Reconociendo –con Santayana– la *imaginación* como única fuente de ideas morales, Rorty propone que nos preguntemos sobre nuestros modos de relación con esos ideales y abandonemos también aquí las preguntas epistemológicas acerca de la elección del ideal correcto

o los interrogantes metafísicos acerca del fundamento u origen de los mismos; superación pragmatista largamente discutida a lo largo de su obra.

Un comunitarismo democrático como postulación general conforma el trasfondo de las reflexiones aquí expuestas, en las que discute las significaciones de términos como fundamentalismo y relativismo. Particularmente Rorty refiere al planteo del por entonces Cardenal Ratzinger en 1996 acerca del *relativismo* como fundamento filosófico de la democracia y al que, si bien no puede negársele cierta legitimidad, la necesidad de ponerle límites demuestra que “toda vez que la política promete ser redentora, promete demasiado; toda vez que la política pretende hacer el trabajo de Dios se vuelve no divina, sino diabólica”. Contra la redención –una mala idea, para Rorty– y la tradición ontoteológica que la sostiene, el pragmatista norteamericano opone la esperanza de un mundo donde los seres humanos, a partir de la contrucción democrática de un “nosotros” (recuperando a Dewey) y la creación de una comunidad, “lleven vidas largamente más felices que aquellas que viven en la actualidad” (y con ello un sentido de lo espiritual entendido como nuevas posibilidades que se abren a los seres finitos antes que una aspiración al infinito).

El sentimiento comunitario como guía en una sociedad post-filosófica en la que “nada es sagrado porque puede discutirse acerca de cualquier cosa”, si bien parece afirmarse como desvanecimiento de toda otra pretensión de verdad, se acerca por momentos, paradójicamente, a una aserción general y universalmente válida. Ese otro poema visionario, producto de la imaginación humana, tal la expansión horizontal hacia un amor cooperativo común a escala planetaria (ampliación del círculo del “nosotros”) ¿es hoy un proyecto ético posible? ¿Hasta qué punto es posible su concreción sin la discusión (ética) de las *condiciones de posibilidad de apertura* a estas “nuevas posibilidades”?

Las palabras introductorias de Gianni Vattimo dan cuenta de la larga relación entre estos pensadores, justamente desde *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979), cuya traducción al italiano contó con una introducción de Vattimo y Diego Marconi (1986). Además de reseñar rápida pero fielmente el pragmatismo del discurso de Rorty, Vattimo destaca la orientación hermenéutica de la reflexión rortyana: “La hermenéutica –decía Rorty en 1979– es, más bien, lo que nos queda cuando dejamos de ser epistemológicos”.

La conferencia concluye con un breve intercambio con los asistentes y una común conclusión de Rorty y Vattimo acerca del espacio intermedio entre la preferencia arbitraria y la verdad universal necesaria para la toma de decisiones importantes, tal una solidaridad (construible, destructible y modificable) recreadora del significado compartido del “nosotros”.

A modo de síntesis divulgativa (atendiendo al contexto y al auditorio), esta breve conferencia funciona como vía de acceso a la extensa obra de Rorty para quienes no están familiarizados con la misma y como confirmación de la coherencia del programa rortyano, inclusive en sus aspectos más polémicos, para quienes lo han leído sistemáticamente.

Richard Rorty

Una ética para laicos

Presentación de Gianni Vattimo

Traducción: Luciano Padilla López

Buenos Aires: Kattz

Edición original:

Un 'etica per i laici

Turín: Bollati Boringhieri

2008

Richard Rorty [EE.UU, 1931-2007] Estudió en las universidades de Chicago y Yale, y se formó en la tradición de la filosofía analítica angloamericana y el pensamiento centroeuropeo. Integró ambas corrientes y se le ha enmarcado en la corriente del neopragmatismo. Enseñó en la Universidad de Princeton hasta que en 1983 renunció a su cátedra de Filosofía para ocupar el puesto de profesor de Humanidades en la Universidad de Virginia. En 1997 fue designado profesor emérito de literatura y filosofía en Stanford.

Entre sus libros destacan: *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), *Consequences of Pragmatism* (1982) *Philosophy in History* (1985) *Contingency, Irony, and Solidarity* (1989), *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers I* (1991); *Truth and Progress: Philosophical Papers III* (1998) *Philosophy and Social Hope* (2000) *The Future of Religion* (with Gianni Vattimo) (2005) *Philosophy as Cultural Politics Philosophical Papers IV* (2007)



Ecce comu: cómo se llega a ser lo que se era



Vattimo, Gianni
Lugar: Buenos Aires
Editorial: Paidós
Páginas: 136
ISBN: 9789501265736
2009

¿Puede uno convertirse en comunista después de 1989? Haberlo sido es otra cuestión: pero ¿convertirse (o reconvertirse)? Para Vattimo, que en *Ecce comu* ofrece como paradigma su propia experiencia, la respuesta es "se debe", puesto que, aceptando de hecho el cada vez más rígido elitismo del capital, ningún tercero o cuarto camino se halla en condiciones de revertir el actual estado de desigualdad, existente en Italia y en el mundo.

En efecto, su itinerario intelectual –que el autor describe como una "larga marcha a través de las oposiciones"– se ha desarrollado siempre cercano a la izquierda; sin embargo, solo con el abandono, en el año 2004, del partido de los DS (*Democratici di Sinistra*) Vattimo ha concluido plenamente por reencontrar las razones de la crítica marxista a la democracia burguesa, alineándose contra la dirigencia de Massimo D'Alema y contra todo retoque reformista. La propuesta de Vattimo es una versión por cierto personal del ideal

comunista, pero, al mismo tiempo, anclada en su tradición histórica y en su fundamental exigencia de equidad. Un comunismo anárquico, libertario y antitotalitario, débil pero no “debilista”, que se sirva de los instrumentos del “subversivismo democrático”, que esté en aptitud de renunciar a un “economicismo” moral y económicamente insostenible en nuestros días: un comunismo que valga no solamente como ideal regulador sino también como eficaz pauta para la realización histórica de una sociedad justa y (realmente) democrática: tal es la apuesta que Vattimo confía a una manifestación lúcida y desenfadada, incluso brutal en su franqueza: una apuesta de impúdica esperanza.

Gianni Vattimo

Ecce comu

Cómo se llega a ser lo que se era

Buenos Aires: Paidós

2009

Edición original:

Ecce comu

Come si ri-diventaciò che si era

Roma: Fazi

2007

Gianni Vattimo [Turin, 1936] Estudió filosofía en la Universidad de Turín y en la de Heidelberg. En 1964 inicia la docencia de estética en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Turín. Ha sido profesor universitario en Los Ángeles y Nueva York. Ha sido colaborador en distintos periódicos italianos. Actualmente es catedrático de Filosofía Teorética en su ciudad natal. Es uno de los principales autores del postmodernismo y considerado el filósofo del *pensiero debole* (pensamiento débil). Considerado uno de los mayores filósofos de su país, también ha actuado personalmente en política: con los radicales, luego con los DS y, por último, con el PdCI (Partito dei Comunisti Italiani).

Es autor de *El pensamiento débil / Il pensiero debole* (1983); editado por G. Vattimo y P. A. Rovatt; *Ética de la interpretación / Etica dell'interpretazione* (1989); *La sociedad transparente / La società trasparente* (1989); *Filosofía al presente / Filosofia al presente* (1990); *Más allá de la interpretación. El significado de la hermenéutica para la filosofía / Oltre l'interpretazione* (1994); *Creer que se cree / Credere di credere* (1996); *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso / Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso* (2002), *Nihilismo y emancipación. Ética, política y derecho / Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto* (2003)



***La Nación en la escuela
Viejas y nuevas tensiones políticas***



Milstein, Diana
Lugar: Buenos Aires
Editorial: Miño y Dávila
Páginas: 192
ISBN: 978-84-92613-10-6
2009

Basado en dos años de trabajo de campo etnográfico en una escuela situada en un barrio popular del partido de Quilmes, este libro de Diana Milstein es un examen de los inéditos procesos de politización que han emergido en la escuela primaria, a partir de la desestructuración del Estado en la Argentina durante la década del 90 y de las recurrentes crisis que le sucedieron. A diferencia de estudios convencionales sobre las relaciones entre Estado, política y educación, el foco de "La Nación en la escuela" está puesto en las prácticas políticas que se manifiestan en la vida cotidiana escolar, a través de las acciones de una pluralidad de actores: directivos, maestros, auxiliares, alumnos y familiares. En este libro, ocupa un lugar clave la consideración de las niñas y los niños como sujetos políticos y como interlocutores y partícipes del trabajo etnográfico, en

discusión con las visiones pedagógicas y antropológicas tributarias del adultocentrismo. Este trabajo aporta una novedosa mirada sobre lo político y las modificaciones experimentadas por la escuela pública en la actualidad. A la vez, abre un campo de interrogantes acerca de la nueva realidad escolar que se está redefiniendo en torno a los desplazamientos de las fronteras entre el "afuera" y el "adentro" de la escuela, como así también del desdibujamiento de su histórica imagen de neutralidad política y de las nuevas realidades que viven niños y adolescentes de las clases populares. / / / «Repolitizar la educación y la escuela es urgente en tiempos de despolitización conservadora (...) El trabajo de Diana Milstein nos introduce en la diversidad de modos de intervención política que conviven en las escuelas y nos trae una indagación: ¿es posible repolitizar la función docente?» Miguel Arroyo

Diana Milstein

La Nación en la escuela
Viejas y nuevas tensiones políticas
Buenos Aires: Miño y Dávila
2009

Índice:

Prólogo, por Miguel G. Arroyo

Introducción

Capítulo 1: El escenario

Capítulo 2: Actores políticos en la escena escolar

Capítulo 3: Malvinas y la escuela: producción y desmantelamiento de la Nación

Capítulo 4: Entre el adentro y el afuera: invasiones, disputas y ambivalencias en la escuela

Capítulo 5: Un estallido: "Las escuelas" contra la política facciosa

Capítulo 6: El grito de justicia

Conclusión: La escuela en proceso de politización

Bibliografía

Diana Milstein es Doctora en Antropología Social por la Universidad de Brasilia, profesora asociada de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional del Comahue, coordinadora del Grupo de Antropología de la Educación del Centro de Antropología Social del IDES.



Reproducción de portada:
MANCUSO, Marco. *La modernidad derretida*, 2009

Copyright 2004 © Adversus.org | Buenos Aires | República Argentina
Todos los Derechos Reservados

