







Sociedad 31

Revista de la Facultad de
Ciencias Sociales de la UBA

Invierno 2012

UBASociales
PUBLICACIONES



SOCIEDAD 31

Director: Sergio Caletti

Editores: Pablo Esteban Rodríguez y Natalia Romé

Comité de Dirección: Mabel Thwaites Rey / Horacio González / Héctor Palomino
/ Emilio de Ipola

Consejo Asesor:

Atilio Borón

León Rozitchner (1924-2011)

José Nun

Jesús Martín Barbero

Héctor Schmucler

Enrique Oteiza

Alfredo Pucciarelli

Arnaldo Córdova

Julio Cotler

Pablo González Casanova

Ernesto Laclau

Silvia Sigal

Juan Carlos Torre

Julio César Neffa

Ruth Sautú

Julio Labastida

Diseño gráfico: Cristina Agostoni

Corrección: Ricardo M. Rodríguez

ISSN: 0327-7712

Sociedad es una publicación de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Marcelo Torcuato de Alvear 2230, (1122) Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, teléfono (5411) 4508-3800, fax (5411) 4508-3818; y de la Editorial Universitaria de Buenos Aires (Eudeba). Los artículos son de exclusiva responsabilidad de sus autores.

Índice

PRESENTACIÓN	1
CONOCIMIENTO, POLÍTICA Y MATERIALISMO EN EL MARXISMO Y SUS MÁRGENES	
Presentación <i>Gisela Catanzaro</i>	3
<i>Realpolitik</i> revolucionaria: los “ <i>Lenin</i> ” de Lukács y las tentativas de mediación entre la teoría y la praxis políticas <i>Miguel Vedda</i>	7
La política en la filosofía: la potencia de la distinción <i>Mariana de Gainza</i>	17
El joven Marx y el programa de realización de la filosofía <i>Pablo Nocera</i>	29
Materialismo experimental e historicismo instantaneísta. Actualidad y envejecimiento del marxismo en Walter Benjamin <i>Sebastián Puente</i>	41
Ciencias sociales y política: la diferencia en tres movimientos <i>Ezequiel Ipar</i>	53
La vida no contemplativa. Adorno, el marxismo, y los usos contemporáneos de Hegel y Marx <i>Silvia Schwarzböck</i>	67
Contradicción, sobredeterminación y periferia. Notas sobre el problema del conocimiento y la política en el marxismo <i>Martín Cortés</i>	79
PROBLEMÁTICAS CONTEMPORÁNEAS DE LA INVESTIGACIÓN (EN) AUDIOVISUAL	
Presentación <i>Mónica S. Kirchheimer / Susana Sel</i>	93
Perspectivas de la comunicación audiovisual: entre el éxtasis y la fatalidad <i>Pablo Gasoli</i>	97
Lo audiovisual en la red: senderos que se bifurcan... o combaten. <i>Sergio Armand</i>	105

Democratizar la comunicación audiovisual en Argentina: una carrera de obstáculos <i>Diego de Charras</i>	113
¿Pueden las leyes crear nuevos relatos? <i>Gustavo Aprea / Marita Soto</i>	131
INVESTIGACIONES	143
En busca de una empleada doméstica: redes, intimidad y confianza entre las empleadoras del servicio doméstico en Buenos Aires <i>Santiago Canevaro</i>	145
Hacia una agencia poshistórica: tiempo y género después del progreso <i>Cecilia Macón</i>	163
INTERVENCIONES	179
¡No apto para cardíacos! <i>Slavoj Žižek</i>	181

Presentación

Dos grandes trazos confluyen en este número 31 de *Sociedad*. A cada uno de ellos hemos destinado un dossier. El primero de ellos, coordinado por Gisela Catanzaro, nos invita a regresar sobre la pregunta medular de la teoría crítica: las formas de articulación –pero también las diferencias– entre teoría y política. ¿Cuáles son los modos de pensar lo político sin reducirlo al lugar dócil de un objeto de estudio? ¿Qué forma adoptan los bordes de una teoría que pretenda estar atenta a la novedad política, es decir, a las emergencias impensadas? En definitiva, se trata de pensar esa unidad disyunta y en alguna medida aporética en la que una teoría que quiere pensar la política se ve obligada a producir el pensamiento de su propia politicidad. Docentes e investigadores de esta Facultad y de otros ámbitos de la UBA se empeñan en desmenuzar estas cuestiones a partir de algunos hitos teóricos de la tradición marxista, desde György Lukács y Louis Althusser a José Aricó; desde Walter Benjamin al propio Marx.

El segundo dossier regresa de otro modo sobre los desafíos que las dinámicas históricas imponen a la investigación. Este segundo dossier, coordinado por Susana Sel y Mónica Kirchheimer, está dedicado a explorar el vasto campo de la producción audiovisual desde diversas aristas disciplinares y temáticas. Como advierten sus coordinadoras, este espacio ofrece una interesante paradoja: si bien no ha sido reconocido suficientemente por la academia como uno de sus objetos de estudio, crece sin embargo de manera vertiginosa, al calor de los tiempos y a medida en que distintos grupos incorporan de hecho a lo audiovisual como materia de sus interrogantes. Del mismo modo que el primer dossier, no se pretende agotar el campo de problemas sino ofrecer algunos tránsitos posibles. En este sentido, se han elegido dos: el camino que va del debate acerca de la “muerte de los medios masivos” hasta la articulación de las nuevas tecnologías en espacios múltiples

Presentación 1

(de mayor experimentación estética y circulación menos clara que la de los *mass media*); y el nuevo escenario creado por la acaso mal llamada “Ley de Medios” (sancionada en 2009), si pensamos que el derecho humano a la comunicación, consagrado por dicha ley, supera con creces la limitación de su alcance a “los medios” que justamente ya no componen –y quizás nunca compusieron– el espacio exclusivo de lo comunicacional.

Este número se completa con dos secciones. En la sección “Investigaciones” se ofrecen dos temas de singular relevancia: uno de los artículos está consagrado al complejo mundo del empleo doméstico, desde un punto de vista sociológico y etnográfico. Se trata de un tema que no ha sido abordado con demasiado énfasis por las ciencias sociales pero que sin dudas presenta una gran relevancia social. El otro artículo, de corte más teórico, cincela la ya clásica noción de *agencia* a partir de los desarrollos recientes de la poshistoria y las teorías de género. El trabajo interroga las posibilidades de reconfigurar dicho concepto en ausencia de una idea clara de progreso.

Es el espíritu de esta nueva etapa de la revista, iniciada con el número 29/30, dar a conocer la obra de investigadores y docentes que trabajan temas menos consagrados o que interrogan los márgenes de espacios más clásicos de nuestro campo y tradiciones con miradas renovadas. Creemos que en los últimos años se ha producido un cambio importante en el ámbito de las ciencias sociales, a caballo de las mayores posibilidades de financiamiento y crecimiento de los posgrados. Nuevas y potentes perspectivas de análisis cobran vigor y merecen ser conocidas, discutidas, acompañadas.

Por último, en la sección “Intervenciones”, presentamos un texto del filósofo marxista Slavoj Žižek, sobre las condiciones del pensamiento y la acción de la izquierda mundial creadas por la crisis europea. Siguiendo la línea de los artículos de Alain Badiou y Santiago López-Petit publicados en el anterior número de la revista, no se ha buscado aquí incorporar un recetario teórico sino una intervención propiamente dicha, producida en el horizonte, siempre incierto, del presente.

Sergio Caletti

Conocimiento, política y materialismo en el marxismo y sus márgenes

Presentación

Durante los años sesenta, y motivado por la publicación de una antología de su obra, Ezequiel Martínez Estrada escribió un prólogo –al que tituló “Prólogo inútil”– en el que insistía sobre todo lo que ese escrito no había podido ser. No se trataba, sin embargo, ni de una disculpa anticipada al público eventual, ni de una nostálgica queja ante lo incumplido de una aspiración inicial demasiado elevada y a la altura de la cual no se hallaron, finalmente, las propias fuerzas del autor. Se trataba de la exposición de un problema, el problema –valga la redundancia– de la exposición. Para precisarlo algo más, se trataba de plantear lo problemático de esa pretensión explicativa y omniabarcadora que a menudo late tras la superficie de los prólogos, y que parece descontar la posibilidad de dar cuenta del origen, del por qué y el para qué de una obra, y de comunicar todo esto a los lectores. Una pretensión, dicho sea de paso, a la que tampoco aquel texto de Martínez Estrada se sustrae sencillamente. Y no debido a que se limite a reproducirla sin más, sino porque en lugar de esa sencilla autosustracción que a menudo convierte a la crítica en un mero ejercicio de censura sobre una exterioridad que en nada nos involucra, lo que allí se pone en práctica es la compleja exposición de lo que también sobre la propia escritura y el propio pensamiento ejerce su peso. La situación que enfrentamos aquí se nos antoja similar y las cuestiones evocadas pertinentes en más de un sentido. Pero si hay uno que resulta indispensable destacar aquí, es que tampoco este dossier responde a la intención original de constituirse como un dossier sobre Teoría marxista, no porque el marxismo nada tenga que ver con él, sino más bien debido a que aquello en lo que en todo caso consistiría lo específicamente marxista

de una teoría se vuelve, en los trabajos que lo componen, el objeto de una reflexión antes que una autoevidencia o algo que la referencia a un conjunto determinado de textos, conceptos y autores podría garantizar de antemano. La teoría marxista está involucrada en los textos que componen este dossier sin que se trate de un dossier *sobre* o *desde* el marxismo, podríamos decir de otro modo, al estar concernidos esos textos con dos problemas íntimamente imbricados que atraviesan o incluso constituyen a esa teoría como tal teoría: la cuestión del materialismo y la cuestión de la relación entre teoría y práctica política.

Podría pensarse, en efecto, que la pregunta por un conocimiento que no excluya de antemano lo que no es idéntico al pensamiento –la historia y la política, entre otras cosas–, la pregunta por el materialismo y el problema de la relación entre práctica política y práctica teórica, teoría y praxis, conocimiento y política, y otros tantos nombres más según el lenguaje del que se trate, constituyen un signo del extraño clasisismo actual de muchas teorizaciones referenciadas en el marxismo. De una forma u otra, desde el mismo Marx hasta Althusser, Mariátegui o Aricó, Gramsci, Sartre, Lukács, Benjamin o Adorno formularon persistentemente esas cuestiones como un problema, de ahí su “clasisismo” para lo que podríamos llamar “la teoría marxista”. Pero de allí también cierta extrañeza o singularidad de una teoría que porque no termina de resolver *en la teoría* y como solución definitiva un problema que la obsesiona, tiene que volver recurrentemente a él para abordarlo otra vez de un nuevo modo. ¿Puede ser pensada la relación entre conocimiento y política en términos de pasaje? ¿De traducibilidad, ya sea inmediata, ya sea mediada? ¿Será preciso dar una disputa sobre el mismo concepto de traducción que haga lugar a cierta heterogeneidad irreductible de las prácticas y los modos del materialismo? La idea de que este último podría resolverse en un método –alternativo– a aplicar ¿no constituye ya en sí misma una renuncia a esa indagación en las condiciones de la experiencia, condiciones por las cuales un materialismo experimental no podría dejar de indagar mientras haya historia? Si hay algo ensayístico en esa indagación en las condiciones de la experiencia –entre ellas, las que signan al conocimiento vigente–, ¿podría la ciencia sustraerse al ensayo? ¿Será posible hacer las preguntas definitivas, o también nuestras preguntas-en-el-conocimiento deberán asumir su propia exposición a lo que las excede y elaborar su propia finitud, haciéndoles lugar en sus lenguajes y formas de reflexión y exposición? Se percibirá que la teoría evocada por esta serie de preguntas, la teoría marxista, emerge ante todo como un cuerpo de problemas y no como un conjunto de soluciones preexistentes y disponibles; pero como un cuerpo de problemas que sin ser un patrimonio exclusivo –sino en todo caso una tarea–, constituyen problemas *específicos*, candentes en el

sentido de que han urgido –una vez, y otra, y otra– el reinicio de la práctica reflexiva y la conceptualización en ese amplio, internamente discontinuo y heterogéneo campo de la teoría crítica de la sociedad capitalista que llamamos marxismo.

*Gisela Catanzaro**

* Gisela Catanzaro es socióloga y Doctora en Ciencias Sociales (UBA). Actualmente se desempeña como profesora en las carreras de Ciencia Política y Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Es investigadora del Conicet y del Instituto Gino Germani. Su trabajo está centrado en la relación entre filosofía, política y ciencias sociales, el desarrollo del pensamiento marxista y la teoría crítica, entre otros temas. Además de numerosos artículos, ha publicado en coautoría con Ezequiel Ipar *Las aventuras del marxismo. Dialéctica e inmanencia en la crítica de la modernidad* (Gorla, 2003), en compilación con Leonor Arfuch *Préterito imperfecto. Lecturas críticas del acontecer* (Prometeo, 2008) y *La nación entre naturaleza e historia. Sobre los modos de la crítica* (Fondo de Cultura Económica, 2011).

Conocimiento, política y materialismo... 5



Realpolitik revolucionaria: los “Lenin” de Lukács y las tentativas de mediación entre la teoría y la praxis políticas

Miguel Vedda*

I

El opúsculo *Lenin. Estudio sobre la coherencia de su pensamiento* (1924) es uno de los productos más significativos de la obra temprana de Lukács. Vinculado con escritos anteriores, constituye un punto de transición hacia la filosofía madura, cuyas primeras formulaciones nítidas se hallan en “La nueva edición de las cartas de Lassalle” (1925) y en “Moses Hess y los problemas de la dialéctica idealista” (1926), donde el filósofo arregla cuentas con el utopismo dominante en su teoría y su praxis precedentes. En estos dos artículos asume contornos precisos algo que se insinúa en el *Lenin*: un cambio en la actitud frente a la realidad material, como también frente a la vida cotidiana de los hombres, y ante todo de las clases sociales “humilladas y ofendidas” (Dostoievski) por el capitalismo. El opúsculo fue escrito y publicado en ocasión de la muerte del líder revolucionario, y se le ha reprochado –injustamente– el hecho de haber contribuido a canonizar la figura del autor de *El Estado y la revolución*. Andrew Arato y Paul Breines señalaron que, en este estudio, Lenin aparece “como el primero y el único de los contemporáneos de Lukács que no recibe de este ni una palabra de crítica” (Arato y Breines, 1986: 300). Una afirmación tal pasa por alto que el Lenin que aquí se propone y exalta es,

* Profesor titular regular de la cátedra de Literatura Alemana (Facultad de Filosofía y Letras, UBA) e investigador del CONICET. Director de la cátedra libre “Teoría crítica y marxismo occidental” (Facultad de Filosofía y Letras, UBA). Miembro del Consejo de Redacción de la revista *Herramienta*.

ostensiblemente, *el Lenin de Lukács*;¹ el filósofo húngaro construyó una imagen *sui generis* del líder bolchevique, en la cual se destaca una serie de aspectos que poco conciden con aquella versión que luego habría de divulgar el estalinismo, pero que ya estaba comenzando a configurarse. El opúsculo continúa líneas de pensamiento desarrolladas en la anterior obra marxista de Lukács, en parte con la intención de responder a aquellos que habían colocado a *Historia y conciencia de clase* en total antagonismo con la teoría y la praxis leninistas. Aun cuando se mantiene próximo al universo de ideas del volumen de artículos precedente, *el Lenin* presenta desplazamientos significativos respecto de él. Por ello, sería tan errado afirmar una plena identidad entre las dos obras como establecer una oposición tajante entre ambas. En uno de los mejores estudios generales existentes sobre la obra lukácsiana, Werner Jung ha querido ver en *el Lenin* una tentativa para revocar tesis fundamentales de *Historia y conciencia de clase*, o aun para intensificar algunos de sus excesos:

El partido comunista de tipo bolchevique tiene que destacarse por “el mayor rigor y la mayor de las severidades” [...], demanda “revolucionarios dispuestos al sacrificio y claros en sus objetivos” [...]. Bajo la cobertura de una apología de Lenin [...] Lukács critica *Historia y conciencia de clase* y sus viejas simpatías por Rosa Luxemburg. [...] No: se necesita el brazo fuerte del partido y la fuerte personalidad del líder comunista. Hoy no será posible dejar de experimentar un sabor amargo al leer el estudio sobre Lenin (Jung, 1989: 103).

Pero Jung no tiene en cuenta, por un lado, que estos rasgos sectarios estaban presentes, y en una medida acaso mayor, en *Historia y conciencia de clase* –sobre todo, en el último artículo de libro–; por otro, que en *el Lenin*, el énfasis sobre la disciplina se encuentra contrabalanceado por repetidas y enfáticas exhortaciones para que los revolucionarios no pierdan el contacto con el conjunto de la clase. En efecto, Lukács insiste sobre la importancia de que el partido realice la selección más estricta de sus miembros “en cuanto a la claridad de su conciencia de clase y a su compromiso incondicional a la causa de la revolución”, pero dice también que dicha selección “debe estar unida con la asimilación incansable con la vida de las masas sufrientes y militantes. Y todos los esfuerzos por satisfacer el primer aspecto de estas exigencias sin su contraparte debe terminar en un anquilosamiento sectorio de los grupos, incluso de aquellos compuestos por buenos revolucionarios” (Lukács, 2005: 54). También sostiene que el partido alcanzará sus objetivos “si se coloca en esta lucha siempre un paso adelante de las masas combatientes, para po-

¹ Practicamos aquí una variación irónica sobre la fórmula de los propios autores de este estudio por lo demás flojo sobre el joven Lukács; en efecto, Arato y Braines sostienen que el “*Lenin* de Lukács muestra al *Lenin de Lukács*” (ibíd.).

der señalarles el camino”, pero agrega que debe mantenerse “solo *un* paso adelante para poder seguir siendo siempre el líder de *la lucha de las masas*” (Lukács, 2005: 55). Esta proximidad del revolucionario al conjunto de la clase es algo que el autor del opúsculo celebra en la teoría y en la praxis de Lenin, en quien ve una superación de la antítesis entre sectarismo y espontaneísmo.

Un elemento central del libro –desatendido en los comentarios críticos– es la dimensión a la que se alude en el subtítulo: la coherencia (*Zusammenhang*) del pensamiento leniniano. Al hablar de *coherencia*, Lukács destaca una conexión entre teoría y praxis que echa en falta en otros representantes del movimiento revolucionario de comienzos del siglo XX. Rudolf Hilferding, con *El capital financiero* (1910) y Rosa Luxemburg, con *La acumulación del capital* (1913), habían logrado antes que Lenin comprender las metamorfosis sufridas por el capitalismo a partir de la descomposición del período liberal y el ingreso en la etapa monopólica. Pero, según Lukács, solo Lenin enlazó completa y concretamente la teoría económica del imperialismo con todas las cuestiones políticas del presente. Y esto se debe a que el líder bolchevique ha sabido reconocer las tendencias esenciales de la época detrás de las apariencias; la totalidad, detrás de los fenómenos aislados. Como en *Historia y conciencia de clase*, se subraya aquí la importancia que para el materialismo dialéctico posee la categoría de totalidad, pero el *Lenin* circunscribe esta perspectiva metodológica a un aspecto central: el reconocimiento del carácter general de toda la era como una era marcada, desde el punto de vista de los capitalistas, por la expansión imperialista y las guerras mundiales; desde el punto de vista del proletariado, por la actualidad de la revolución. Si la teoría leniniana es, en palabras de Lukács, “*la teoría de la situación mundial concreta que ha surgido con el imperialismo*”, y si su objetivo, al examinar la esencia del capitalismo monopólico, es indagar “esta situación mundial concreta y las estratificaciones de clase que se derivan” (Lukács, 2005: 62) de aquí a fin de ser totalmente *coherente*, debía enlazar esta comprensión teórica con “el problema básico de nuestro tiempo: la inminencia de la revolución” (Lukács, 2005: 33), y analizar cada hecho aislado solo en el marco total de una época caracterizada como *esencialmente* revolucionaria. La capacidad para conectar la teoría con la práctica revolucionarias, y la situación aislada con la condición general de toda la era, es un atributo que une a Lenin con Marx y que lo diferencia de los marxistas vulgares. Estos, en la medida en que desgarran la unidad entre teoría y praxis y consideran las situaciones particulares aisladamente, en la medida en que no están dispuestos a admitir la actualidad de la revolución como propiedad sustancial de toda la época imperialista, ven en las crisis del capitalismo circunstancias transitorias, meras interrupciones del curso normal de la vida bajo el capitalismo:

Conocimiento, política y materialismo... 9

a los ojos del marxista vulgar los fundamentos de la sociedad burguesa están tan inmoviblemente arraigados que aun en los momentos en que estos se conmueven ostensiblemente, él solo desea el retorno de su estado “normal”, en sus crisis ve solo episodios pasajeros y considera la lucha incluso en semejantes tiempos un levantamiento irracional de hombres imprudentes contra el capitalismo todavía invencible (Lukács, 2005: 34).

Reaparecen aquí las anteriores críticas lukácsianas al oportunismo; también las expectativas puestas en la parusía de una revolución mundial. A la luz de estas esperanzas utópicas, desmentidas por la realidad histórica, se explica la insistencia sobre la necesidad de preservar incorrupta la conciencia de clase del proletariado; ante todo porque, para Lukács, el capitalismo monopólico ha creado una situación mundial en la que el proletariado se ve obligado a optar entre el asesinato de sus compañeros de clase en beneficio de la burguesía (la guerra mundial), o la creación de un amplio frente de lucha de todas las clases oprimidas en contra del orden burgués (la guerra civil revolucionaria). Y, de acuerdo con el autor del *Lenin*: “*Depende de la comprensión de su situación histórica, de su conciencia de clase, cuál será, de entre ambos, el destino que le tocará al proletariado*” (Lukács, 2005: 68). Ante este trasfondo se entienden también las advertencias frente al peligro de las llamadas *aristocracias obreras*, que, a través de su ascenso a un estilo de vida pequeñoburgués, de la ocupación de posiciones ventajosas en la burocracia partidaria y sindical, o de la obtención de puestos político-administrativos, contribuyen a oscurecer la conciencia de clase de todos los trabajadores y los inducen a entrar en una alianza implícita con la burguesía. Pero se observa en el *Lenin* un debilitamiento del rigorismo ético, y un anuncio del posterior realismo lukácsiano. Esto puede percibirse ya en el empleo de la fórmula, impensable en el Lukács anterior, de *Realpolitik revolucionaria*. Como en escritos precedentes, sigue cuestionándose aquí cualquier intento de sacrificar los intereses de la clase –su misión histórico-universal– en nombre del pragmatismo; resulta comprensible que en el opúsculo se busque destruir “la leyenda de la ‘inteligente *Realpolitik*’ de Lenin, de Lenin como el ‘maestro de los compromisos’, para descubrir al verdadero Lenin, al hombre que terminó de construir consecuentemente la dialéctica marxista” (Lukács, 2005: 93). En este Lukács de 1924 comienza a quebrarse la rigidez dogmática y se insinúa la búsqueda de un *tertium datur* frente a los extremos de la práctica y la condena a ultranza de los compromisos. Algunas frases del *Lenin* suenan como críticas a la anterior insistencia ultraizquierdista del filósofo húngaro en el rechazo de toda participación en las prácticas e instituciones del orden burgués; así, cuando se dice que:

en el rechazo por principios de cualquier compromiso se haya contenido una *evasión de las luchas decisivas* y que en esta opinión reside un *derrotismo respecto de la revolución*. Porque la situación revolucionaria genuina –y, después de Lenin, esto es el rasgo fundamental que rige nuestra época– se expresa en la imposibilidad de un campo para la lucha de clases en donde no existan posibilidades revolucionarias (o contrarrevolucionarias) (Lukács, 2005: 95).

Acorde con estas (auto)críticas al dogmatismo principista es la condena a cualquier intento de encontrar en las declaraciones y acciones de Lenin instrucciones para casos específicos: el líder bolchevique no ofreció verdades universales, sino que actuó sobre la base de un análisis concreto de cada situación concreta, sobre la base de una consideración dialéctica de la historia. Sugestivo es que el autor del opúsculo condene las generalizaciones mecánicas de las indicaciones de Lenin, de las que únicamente podría derivarse un “leninismo vulgar”, es decir: una imagen distorsionada del original.

Otra aportación importante del *Lenin* –y que impugna a quienes querrían ver en este estudio un signo de la adaptación de Lukács al estalinismo en ciernes– es la defensa de los consejos obreros, como una estructura organizativa que nace en el seno de la sociedad burguesa como *contragobierno*, pero apuntando más allá del capitalismo. Al postular la unión de Estado proletario y consejos obreros procura Lukács superar la antítesis entre socialdemocracia y ultraizquierdismo; a la vez (y en relación con ello), querría evitar tanto la progresiva disolución de los consejos a raíz de su falta de consolidación en instituciones como la absorción de su dinámica en las estructuras estatales. Gareth Stedman Jones ha indicado que otro aspecto fundamental del *Lenin* es la relación que se establece entre partido y clase, que representa un avance frente al idealismo de *Historia y conciencia de clase*:

el partido cuya función es guiar a la clase obrera hacia la revolución socialista es una entidad bastante diferente del sombrío demiurgo de *Historia y conciencia de clase*. En lugar de una alternancia maniquea entre partido y clase, Lukács desarrolla ahora una teoría del partido que es auténticamente cercana a las concepciones de Lenin, tanto en su énfasis sobre la necesidad de una máxima coherencia y disciplina *internas* y sobre la máxima preocupación por establecer las alianzas más amplias posibles entre los explotados. Sobre todo, el partido ya no es simplemente una vanguardia que despierta a las masas de un soñoliento letargo: escucha a las masas y aprende de ellas, en una permanente dialéctica entre partido y clase (Stedman Jones, 1978: 52).

Correspondería llamar también la atención sobre otro aspecto del opúsculo: el estilístico. Las obras tardías de Lukács, más allá de su deslumbrante brillantez, están compuestas en una prosa descuidada y monótona. Como varios de los artículos

Conocimiento, política y materialismo... 11



de *Historia y conciencia de clase*, el *Lenin* está escrito en un estilo lacónico y preciso, por momentos aforístico, que en más de un aspecto anticipa al Guy Debord de *La sociedad del espectáculo*, que tanto reverenciaba al Lukács de este período.

II

El “Postfacio” de 1967 para la reedición del *Lenin* toma expresas distancias con el opúsculo de 1924. Pero es sugestivo que Lukács encuentre en su escrito temprano menos faltas que objetar que en *Historia y conciencia de clase*. En cualquier caso, resultan perceptibles, en el comentario de vejez, tanto los afanes intelectuales que lo ocupaban durante la composición de la *Ontología* como el renovado interés en promover la actividad autónoma de las masas, en contra del burocratismo imperante en los bloques occidental y oriental. Redactado en este contexto histórico y personal, el “Postfacio” insiste en el rechazo de las tendencias economicistas y voluntaristas, y ratifica la necesidad de que el intelectual y el militante marxistas descubran los fundamentos sociales *en la propia objetividad histórico-social*; no en vano se sostiene aquí que, de acuerdo con la metodología de Lenin, “la toma de posición subjetiva siempre surge de la realidad objetiva, para regresar a esta” (Lukács, 2005: 107). Lukács también identifica la teoría y la praxis leniniana con el apartamiento de todo entusiasmo o indignación moralizantes, y con una exploración perseverante y firme del preciso ser-así de la realidad objetiva, a fin de reconocer dentro de ella las posibilidades para una acción subjetiva:

La verdad, como fundamento de la *praxis*, y el palabrerío revolucionario se diferencian entre sí según se adecuen o no teóricamente al ser-así de la situación revolucionaria necesaria y posible en cada momento. El sentimiento más sublime, la entrega más abnegada se convierten en palabrerío si la esencia teórica de la situación (su ser-así) no permite ninguna praxis genuinamente revolucionaria (Lukács, 2005: 109).

Lenin, según Lukács, procura desarrollar su praxis revolucionaria sin dejarse dominar por esperanzas o temores –y aquí es reveladora la alusión a Spinoza–; el líder bolchevique se encuentra más allá de cualquier optimismo o pesimismo transitorios, los que revelan una interpretación superficial, coyuntural de la realidad histórica. Lukács juzgaba un rasgo característico de los izquierdistas la oscilación entre un optimismo apasionado y un abrumador fatalismo; ya en 1925 había cuestionado el voluntarismo que conducía a Lassalle a fluctuar entre el furor entusiasta y “frecuentes depresiones”:



Las depresiones se intensificaban, de vez en cuando, hasta tal punto que Lassalle deseaba apartarse del movimiento. En qué medida esos deseos se habrían convertido en acción, es algo que no podemos decidir; y, así, no podemos juzgar aun hoy verdaderamente cuán hondas o superficiales han sido esas depresiones; Marx, o Bebel, o Lenin (para mencionar diferentes personalidades correspondientes al tipo contrario) no han conocido en absoluto tales estados de ánimo (Lukács, 2005: 158).

La identificación con aquellos hombres que, como Marx o Lenin, persiguen sus objetivos últimos sin dejarse desalentar o entusiasmar por vaivenes circunstanciales, explica ese peculiar concepto de *realismo* que recorre la obra madura y tardía de Lukács. Este, en un estudio compuesto hacia 1939-1940, pero publicado por primera vez en 2003, afirma:

El gran realista puede reaccionar negativamente en el plano político, moral, etc., frente a muchos fenómenos de su época y frente a la evolución histórica; pero, en un sentido determinado, está enamorado de la realidad, considera siempre a esta con los ojos de un enamorado –aunque, eventualmente, escandalizado o indignado– (Lukács, 2003: 44).

Lukács creía que, incluso bajo las circunstancias más desfavorables, existe un ámbito de juego para la actividad humana, aun cuando de esta convicción no deba inferirse la necesaria realización de las tendencias emancipatorias. Se trata tan solo de estar siempre dispuesto para la acción correcta; lo que, en el fondo, equivale a decir: se trata del realismo.

Sería oportuno, finalmente, añadir un comentario sobre otro importante escrito del filósofo húngaro dedicado al gran líder bolchevique: el artículo “Lenin y las cuestiones del período de transición” (1968). Fruto de una vida de compromiso con el pensamiento marxista y con el movimiento revolucionario, pero también de las circunstancias políticas e intelectuales en que se hallaba el autor en aquel momento, el artículo delata ese interés por la vida cotidiana que hemos señalado al comienzo como rasgo decisivo de la obra tardía. Lukács destaca la capacidad de Lenin para tener en vista “la íntegra vida cotidiana de los hombres”, y señala que, para el líder ruso, “la tarea de la democracia en el socialismo” consistía en “permear de manera concreta la íntegra vida material de todos los hombres, expresar su sociabilidad como producto de la propia actividad de todos los hombres, desde la vida cotidiana hasta las cuestiones decisivas de la sociedad” (Lukács, 1970: 82). Ajena al formalismo, la democracia socialista no supone la aplicación de recetas ya codificadas, sino la exploración de lo nuevo; esto es válido tanto para los pequeños dilemas que plantea la vida diaria como para los asuntos centrales de toda la vida social, pues las “grandes decisiones históricas, las resoluciones revolucionarias, no

son pergeñadas nunca en forma ‘puramente teórica’ en los cuartos de estudio de los eruditos” (Lukács, 1970: 72). Crítica manifiesta a la rigidez de sus propias posiciones tempranas, esta observación encierra, a la vez, una incitación a propiciar una práctica experimental, abierta para la comprensión y búsqueda de lo nuevo. Esta disposición exploratoria, “ensayística”, es, para Lukács, la que habría encarnado en su pensamiento y su práctica políticos el autor de *El Estado y la revolución*; su metodología se funda en:

la conciencia del que experimenta intelectualmente dentro de circunstancias cuyo carácter teórico-legal no ha llegado aún a manifestarse ni por lejos. Creemos, por ende, que la cita de Napoleón aducida por Lenin: “On s’engage et puis... on voit”² representa una idea que aún hoy podría implicar un sano contrapeso metodológico para muchas fantasías planificadoras que, a causa de su carácter abstractamente apodíctico [...], se encuentran muy lejos de la previsión concreta de tendencias de la realidad (Lukács, 1970: 80).

El hecho de que se concentrara en la específica cuestión que tenía ante él, en lugar de repetir fórmulas genéricas, distingue a Lenin de otros intelectuales y dirigentes, y explica que haya sido capaz de percibir lo que tenía de novedoso la situación revolucionaria en Rusia. Pero también justifica que entre las principales preocupaciones de Lenin se encontrara el temor de que la exploración de lo nuevo se viera anulada por el paralizador peso de la burocracia. Y esta se encuentra en las antípodas de la democratización promovida por el viejo Lukács, en la medida en que implica contener las posibilidades de acción abiertas en el presente en función de rituales ligados al pasado. De ahí que el filósofo sostenga, en referencia a las inquietudes de Lenin, durante sus últimos años de vida, ante la intensificación de las prácticas burocráticas:

Su combate apasionado contra las tendencias burocráticas no se basa tan solo en el hecho de que él hubiera observado ya tempranamente de manera muy crítica la impotencia última de la manipulación burocrática, sino también [...] en la comprensión de que toda burocratización encierra necesariamente la tendencia a consolidar la primacía del pasado sobre el presente, a través de la rutina que se deriva de una praxis determinada (Lukács, 1970: 84).

El encarecimiento de lo nuevo no le impedía a Lenin reconocer que ello suele ser la consumación de tendencias de extenso desarrollo histórico. El líder político que, tras las huellas de Marx, afirma que el marxismo debe buena parte de su superioridad en la aptitud para apropiarse y reelaborar todo lo que había de valioso en

² (Francés): Uno entra en el combate, y luego... se ve.

el varias veces milenario desarrollo de la cultura humana, encuentra en tal sentido un razonable elogio en Lukács, que encontraba en el método de Lenin la impugnación práctica del utopismo:

La auténtica refutación metodológica de todo utopismo se basa justamente en esta concepción de una continuidad histórico-universal: en los utopistas, es introducido en el mundo algo radicalmente nuevo frente a las leyes de la razón; en el marxismo, en cambio, la evolución sociohistórica vira, en determinados puntos de giro, en dirección a lo nuevo, con lo cual no debe surgir en el mundo [...] nada hasta el momento inexistente; antes bien, ciertas actitudes, modos de comportamiento humanos, etc., que hasta entonces solo pudieron realizarse como “excepciones”, sin ejercer ninguna influencia, alcanzan una universalidad que abarca toda la sociedad (Lukács, 1970: 86).

La apertura para lo desconocido y novedoso es también puesta por Lukács, a propósito de Lenin, en relación con uno de los motivos centrales de su pensamiento: la reflexión sobre la pedagogía. Lukács destaca aquí que el órgano de la autoeducación del hombre para una humanidad auténtica es la *democracia socialista*, y que de esta se deriva, no solo la educación del pueblo, sino también la educación del educador, incluyendo aquí a los líderes de la revolución socialista, que deben estar preparados para un aprendizaje permanente. Este imperativo de autoenseñanza se dirige, por un lado, contra la creencia en que las soluciones surgen espontáneamente como resultado necesario del desarrollo de la producción; pero también, por otro, “contra todo utopismo, que cree que la evolución humana puede ser conducida a un estadio perfecto, más allá de toda problemática, mediante alguna comprensión artificialmente pergeñada y supuestamente superior” (Lukács, 1970: 76). Esta disposición para aprender de la realidad con vistas a transformarla, pero también con vistas a transformar al propio sujeto, es lo que el autor de la *Ontología*, en sus últimos años de vida, quiso destacar como legado sustancial de la vida y la obra de Lenin.

BIBLIOGRAFÍA

Arato, Andrew y Breines, Paul (1986). *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*. México, Fondo de Cultura Económica.

Jung, Werner (1989). Georg Lukács. Stuttgart, Metzler.

Lukács, György (2005). *Lenin - Marx. Introducción y notas de Miguel Vedda*. Buenos Aires, Gorla.

Lukács, György (2005). “La nueva edición de las cartas de Lassalle”. En *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*. Buenos Aires, El Cielo por Asalto.

Conocimiento, política y materialismo... 15

Lukács, György (2003). "Was ist das Neue in der Kunst? (1939-1940?)". En Benseler, Frank und Jung, Werner (eds.), *Lukács 2003. Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft*. Bielefeld, Aisthesis.

Lukács, György (1970). "Lenin und die Fragen der Übergangsperiode". En *Georg Lukács zum 13. April 1970 (Goethepreis)*. Neuwied y Berlin, Luchterhand.

Stedman Jones, Gareth (1978). "The Marxism of the Early Lukács". En *Western Marxism: A Critical Reader*. Londres, NLB.

La política en la filosofía: la potencia de la distinción

*Mariana de Gainza**

“La filosofía es un campo de batalla”, sostuvo Althusser. Esta afirmación que en aquellos años 60 o 70 podía resultar más o menos inquietante, pero que ciertamente no escandalizaría a oídos acostumbrados a la omnipresencia de las luchas políticas y sociales, hoy es colocada por muchos en el cajón de los anacronismos. La dimensión confrontativa de la filosofía no recibe un reconocimiento universal, y ello seguramente se relaciona con los modelos académicos hegemónicos que, acompañando procesos más profundos, consagraron la primacía de normas y valores comunicacionales, e hicieron del “consenso” el eje gravitacional responsable de la atribución y distribución de la “verdad” en el campo de la enunciación filosófica. Pero más allá de la vigente sobrevaloración del consenso por sobre el disenso, tal vez sean las metáforas bélicas con las que Althusser se refiere a la confrontación de ideas las que produzcan mayor incomodidad entre los lectores contemporáneos de su obra. “La filosofía es un campo de batalla donde se dirimen posiciones que se asocian, en última instancia, con la lucha de clases”¹. ¿Qué soberbia intelectual puede concebir tamaña ilusión de que la filosofía es tan crucial para los rumbos del

* Mariana de Gainza es docente de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Socióloga egresada de la misma facultad, Doctora en Filosofía por la Universidad de San Pablo e Investigadora asistente del CONICET (IIGG-UBA) desde 2012. Es autora del libro *Espinosa: Una filosofía materialista do infinito positivo* (Edusp, de San Pablo, 2011), y ha publicado numerosos artículos en revistas y compilaciones brasileñas, argentinas e italianas.

¹ Ver el balance que hace Althusser de esta, su forma de entender la filosofía como *Kampfplatz*, en su “Defensa de Tesis en la Universidad de Amiens” (Althusser, 2008).

mundo? ¿Qué dogmatismo extremo puede aún sostener la realidad de la lucha de clases y, adicionalmente, asignarle alguna conexión con la historia de la filosofía, es decir, con un ámbito que se proclamaría ajeno a los conflictos sociales? ¿Qué otra cosa sino una perversa añoranza de tiempos violentos ya superados puede justificar ese uso de una terminología que remite a la lucha como algo que estaría implícito no sólo en el lazo social sino, asimismo, en los intercambios simbólicos más sublimados?

Ahora bien, si tenemos en cuenta que ese tipo de afirmaciones althusserianas son fórmulas extremas que asumen, en su intención polémica, la necesidad de provocar un desajuste dentro de un espacio de sentidos sedimentados, debemos evitar la tentación de suponer que su forma de ver la actividad filosófica explicitaría una imagen facciosa de la producción de ideas que, dividiendo al mundo de los pensadores entre amigos y enemigos, escenificaría con disfraces filosóficos la gran batalla social de la modernidad: de un lado de las trincheras, los filósofos materialistas, representando las posiciones del proletariado; del otro lado, los idealistas, expresando la idiosincrasia burguesa. La concepción althusseriana de la intervención filosófica en una coyuntura, o sea, su comprensión de la dimensión política involucrada en la producción filosófica, es mucho más compleja. Mi intención en este trabajo es rastrear algunos elementos de esta dimensión política de la práctica teórica althusseriana, con el fin de hacerle justicia a su complejidad.

El punto de partida de la intervención de Althusser en su propia coyuntura es, como se sabe, el reconocimiento de una parálisis en la vitalidad crítica del marxismo. Todo lo que hasta ese momento se había mantenido junto, unido, integrado, a fuerza de violencia interpretativa y coacción práctica, aparecía por primera vez, a la vista de todos, en la realidad de su escisión. La narración que integraba los grandes hitos revolucionarios en una secuencia que se orientaba hacia la inevitable e inminente desaparición de la injusticia y la explotación había estallado: ya no era posible sostener la comunión histórica entre las luchas obreras del pasaje de siglo, las glorias revolucionarias del 17 y los desafíos de la práctica política del presente. Las derrotas de los movimientos de emancipación a lo largo del siglo XX, la realidad de la represión estalinista y la frustración de las esperanzas depositadas en los “socialismos reales” constituían una especie de refutación fáctica de los postulados de la concepción dialéctica de la historia que afirmaba, en sus versiones más esquemáticas, o bien que el avance en el sentido de la emancipación social y política estaba garantizado por el ineluctable desarrollo de las fuerzas productivas, o bien que era suficiente con tomar conciencia de la opresión para liberarse de ella. “Algo se había roto”. Y más allá de los dramas y vicisitudes de la *historia real*, de sus accidentes y contingencias, era la *teoría* marxista de la historia la que debía ser reconsiderada

sin concesiones. Pues si hasta cierto momento ella había garantizado la unidad del *pasado* revolucionario y del *presente* de la lucha de clases, gracias a la afirmación de un sentido y un destino de la humanidad; y había garantizado, por otro lado, la unidad de la *teoría* y la *práctica*, la identidad de los medios de interpretación del mundo social y los medios de organización interna de la política revolucionaria, acabó por demostrarse impotente cuando la coyuntura exigió pensar la crisis. Sólo una teoría que asumiera que la crisis también era su propio elemento sería capaz de escapar del asedio paralizante del dogma y participar en el esclarecimiento de las encrucijadas y perspectivas que, gracias a la propia crisis, se abrían para la acción. Se trataba de la única respuesta que podía estar a la altura de la comprensión de que “la crisis del marxismo era teórica, en un sentido profundamente político” (Althusser, 2008a: 287-298).

Era, entonces, la hora de la filosofía: sólo la filosofía podía restituirle al marxismo su pensamiento: su capacidad de pensar. Y pensar significaba, entonces, rever su filosofía implícita. Pues tanto el economicismo evolucionista dominante en las tendencias identificadas con el “marxismo oficial” de la Unión Soviética, como la reacción especular a esas tendencias, el voluntarismo, que realizaba un llamado urgente a la responsabilidad histórica exaltando la libertad humana como fuente y motor de la transformación del mundo, descansaban sobre un suelo filosófico común: una lectura simplificadora de la relación filosófica existente entre Marx y Hegel.

La respuesta curiosa que elaboró Althusser para intentar remover esa doble falencia interpretativa que conducía aceleradamente hacia la obsolescencia del marxismo involucra a otro actor filosófico: Spinoza. ¿Qué clase extraña de lucha teórica es entonces la que concibe Althusser? ¿Qué tipo de enfrentamiento es ese que hace de la filosofía algo susceptible de ser descrito como un campo de batalla? “Esa lucha –dice Althusser– toma la forma propia de la filosofía”. Y esa forma propia de la filosofía es la de “la demarcación, la del rodeo, la del trabajo teórico sobre la propia diferencia” (Althusser, 2008: 214). Así, la estrategia teórica para *actuar* contra el dogmatismo del hegel-marxismo dominante consistió en la incorporación de otro antecedente filosófico para Marx, el cual, abriendo un nuevo terreno de relaciones conceptuales, debía permitir el surgimiento de ciertos impensados de la obra marxiana. Impensados que, habilitados por esa relación teórica novedosa (la de Marx con Spinoza), podrían operar la crítica *interna* de aquella otra relación filosófica (la de Marx con Hegel) que era la única admitida como legítima dentro del campo marxista. Una relación teórica actuando contra otra relación teórica, un diálogo subterráneo y no reconocido actuando contra un diálogo explícito y, por eso, cautivo de la propia fuerza inercial de su evidencia. Dos relaciones puestas en tensión, o mejor, un desvío actuando sobre otro desvío: “un desvío por Spinoza

Conocimiento, política y materialismo... 19

para ver un poco más claro en el desvío de Marx por Hegel” (Althusser, 2008b: 195). De tal modo que si “Marx se ha definido únicamente apoyándose sobre Hegel, para demarcarse de él” (Althusser, 2008: 214), ese movimiento de identificación y diferenciación, a su vez, era susceptible de ser determinado en su especificidad al *interferirlo* con otra corriente, otro movimiento de identificación y diferenciación, el que define al lector. Pues así es como Althusser entiende lo propio de la práctica filosófica: “siempre se piensa realizando rodeos por otros pensamientos”, siempre se piensa a través de interferencias.

Ahora bien, la puesta en tensión de ambas conexiones (la de Marx con Hegel y la de Marx con Spinoza) se justifica, asimismo, por cierta necesidad teórica que el lector (Althusser) visualiza a partir de la homología que encuentra entre *otros* lazos filosóficos subyacentes:

“Establecí un paralelismo bastante estricto entre Spinoza contra Descartes y Hegel contra Kant, mostrando que en los dos casos lo que estaba en juego y era disputado era una concepción *subjetivista trascendental* de la ‘verdad’ y del conocimiento. El paralelismo iba más lejos: ya no hay ‘*cogito*’ en Spinoza (sino tan solo la proposición factual ‘*homo cogitat*’, el hombre piensa), ya no hay sujeto trascendental en Hegel sino un sujeto como proceso (paso por alto su teleología [inmanente]). No hay teoría del conocimiento (es decir, garantía *a priori* de la verdad y de sus efectos científicos, sociales, morales y políticos) en Spinoza, no hay tampoco teoría del conocimiento en Hegel, mientras que Descartes presenta en la forma de la garantía divina una teoría de la garantía de toda verdad, o de todo conocimiento –mientras que por su lado Kant produce una teoría jurídica del conocimiento bajo el ‘yo pienso’ del Sujeto trascendental y las condiciones *a priori* de toda experiencia posible.” (Althusser, 2007: 132-154).

Lo que permite, en una primera instancia, fundar una conexión entre Marx y sus dos antecedentes filosóficos –el universalmente reconocido y el incorporado en virtud de las nuevas exigencias de una coyuntura teórico-política– es el *carácter crítico* del pensamiento de ambos antecesores. Los dos, en efecto, asumen sus respectivas perspectivas como una “batalla”, entendida como una operación de demarcación –de posición en la oposición– respecto a las filosofías dominantes en sus épocas y contextos; batalla en virtud de la cual “un nuevo espacio de libertad” se abre, gracias a la crítica de los conceptos que operan como “garantía” (es decir, los conceptos que actúan estabilizando el impulso de conocer de tal manera que este se adecue a las exigencias del orden social). Un pensamiento crítico, de esta manera, se constituye distinguiéndose: *diferenciándose de una tradición* en referencia a la cual se forma en un principio; *diferenciándose de la trama de interlocuciones* que está en el origen de ese pensamiento; *diferenciándose de las formas de produc-*

ción de ideas socialmente diseminadas (las modalidades ideológicas del pensamiento, la “filosofía espontánea” del sentido común); *diferenciándose*, en fin, *a través de la confrontación*, de los diversos adversarios teóricos (y políticos).

Pero, al mismo tiempo, ese movimiento de diferenciación teórica implica, necesariamente, hacer pie en ese suelo sobre el que la crítica opera. El mismo Althusser, crítico de Hegel, sigue reconociendo el trabajo de la distinción que el pensar dialéctico escenifica, si tenemos en cuenta que la marca propia de la dialéctica hegeliana consiste en una “inversión” muy particular del argumento del adversario, que asume, precisamente, la necesidad de situarse en la perspectiva de la tesis a ser combatida y reconocer todo lo que de “verdad” hay en ella, para luego poder torcer esa fuerza contra su detentador originario. Un movimiento sin dudas traducible en los términos althusserianos que reivindican la necesidad filosófica de “tomar apoyo en una perspectiva para desmarcarse de ella”. Y asimismo muy próximo a lo que hace Spinoza cuando, luego de incorporar la filosofía cartesiana como punto de partida, produce una torsión en la propia forma del discurso en virtud de la cual son las mismas postulaciones cartesianas (spinozianamente modificadas) las que retornan contra Descartes.

En relación a esto, es para dar toda su fuerza al hecho de que existe una efectiva confrontación en la que se juega la vida filosófica de los autores que pueden considerarse “revolucionarios” que Althusser usa aquellas imágenes bélicas que dramatizan las disyuntivas y dilemas del diálogo filosófico. Así, interpreta: es comenzando por “Dios” como Spinoza se instala en pleno corazón del campo antagónico (el campo de la tradición teológica y sus perpetuadores) para, desde allí, usando sus propias armas –trabajando sobre el léxico y el andamiaje conceptual consagrado– comenzar la deconstrucción. Una “suprema estrategia”, dice Althusser, en virtud de la cual Spinoza

“...empezaba por cercar la suprema plaza fuerte de su adversario, o aún mejor, se instalaba en ella como si él mismo fuera su propio adversario y así no sospechoso de ser un adversario declarado, y redispone esa fortaleza teórica, dándole completamente la vuelta, del mismo modo que se da la vuelta a los cañones dirigiéndolos contra el ocupante. Esta redistribución consistía en la teoría de la substancia infinita idéntica a Dios (...)”²

² *Ibid.* “Generalmente no es así como proceden los filósofos –prosigue Althusser– [pues estos] oponen siempre a partir de un cierto *exterior* las fuerzas de sus tesis que están destinadas a cercar el dominio protegido y defendido por tesis precedentes que ya ocupan el terreno”. Asimismo, tampoco es exactamente así como procede Hegel, porque la contaminación real con el punto de vista asumido –que se comprueba en la relación de Spinoza con

Pero resulta que ese particular comienzo que Spinoza realiza, el comienzo por un Dios transfigurado o por un concepto de totalidad elaborado como diferenciación crítica respecto a todos sus sentidos tradicionales, es comprendido en su carácter inédito por el propio Hegel, quien, en una especie de reconocimiento desplazado de la peculiaridad de la intervención spinoziana, afirma que “ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía”. A tal punto que es esa *percepción* la que hace, según podemos suponer, que Hegel vuelva recurrentemente a la filosofía de Spinoza, “para deshacerse y apoderarse de ella, para distinguirse y definirse respecto a la misma” –tal como Althusser señala que Marx hizo con el propio Hegel a lo largo de todo su recorrido teórico. Y si esa asociación es factible, si puede establecerse una conexión entre tales insistencias (Marx insistentemente volviendo a Hegel, que insistentemente vuelve a Spinoza), es posible entonces entrever, en la siguiente afirmación de Althusser, el sentido de ese rodeo teórico que él emprendió y que marcó tan profundamente los rumbos del pensamiento posterior:

“Marx se hallaba próximo a Hegel (...) por razones que tienen que ver con la posición crítica de Hegel respecto a los presupuestos teóricos de la filosofía burguesa clásica (...). Marx se hallaba próximo a Hegel por la insistencia de este en recusar toda filosofía del Origen y del Sujeto, fuese ella racionalista, empírica o trascendental: por su crítica del *cogito*, del sujeto sensual-empirista, y del sujeto trascendental, por su crítica, por consiguiente, de la idea de una teoría del conocimiento. Marx se hallaba próximo a Hegel por la crítica hegeliana del sujeto jurídico y del contrato social, por su crítica del sujeto moral, en resumen, por su crítica de toda ideología filosófica del Sujeto, que, cualesquiera que sean sus variaciones, daba a la filosofía burguesa clásica el medio de *garantizar* sus conocimientos, sus prácticas y sus fines, no reproduciéndolos simplemente, sino elaborando filosóficamente a partir de los mismos las nociones de la ideología jurídica dominante. Y si se considera el reagrupamiento de estos temas críticos, es preciso constatar que Marx se hallaba próximo a Hegel por lo que Hegel había heredado de Spinoza, porque todo ello ya puede leerse en la *Ética* y en el *Tractatus theologico-politicus*.” (Althusser, 2008: 225).

Si Marx se acercaba a Hegel, entonces, era por lo que Hegel había heredado de Spinoza. De manera que el nunca finalizado retorno de Marx a Hegel, implícito en el perpetuo diferenciarse de Hegel que definió la propia filosofía marxiana, puede ser leído como la respuesta a un llamado que, desde dentro del pensamiento de Hegel, realiza Spinoza. Como si la diferenciación (“comenzar por Spinoza para superarlo”) fuera siempre y necesariamente imperfecta; como si ese Otro de sí que es Spinoza para Hegel permaneciese siempre irreductiblemente *otro*, hablando a

Descartes– no se da efectivamente en Hegel. Hegel es siempre idéntico a sí, en cada visita que realiza a los otros pensamientos (en todos lados “está en su casa”).



través de las fauces hegelianas; y como si un reverso del propio Marx tuviera la capacidad de escuchar esa voz soterrada. Lo cual significa, asimismo, que al ser *otro pensamiento* el que aproxima a Marx y Hegel, ese mismo otro pensamiento es, también, el que los separa. En ese caso, Marx se distingue de Hegel por lo que Hegel *no heredó* de Spinoza, es decir, por lo que Spinoza permite vislumbrar como diferencia entre ambos.

Este tipo de conexiones, es claro, sólo pueden ser establecidas a partir de pliegues escondidos: produciendo diferencias, distinciones, distanciamientos activos en relación a las asociaciones automáticas e inmediatas que se producen como efecto colateral de la vigencia histórica de un pensamiento: sus derivas rigidificadas. Sólo mediante tal método indirecto (una “escucha flotante”) se puede comprender que hay “profundas afinidades” que existen a la manera de voces tenues que remiten unas a las otras al margen de lo que la historiografía consagrada está dispuesta a oír. Tampoco en el marxismo se tienen en cuenta ese tipo de afinidades; y ello es así, dice Althusser,

“por la desarmante razón de que Marx no ha hablado de las mismas, mientras se hace girar toda la relación Marx-Hegel sobre la dialéctica porque Marx ha hablado de ella. Como si no hubiera sido Marx el primero que nos había advertido que no se debe juzgar jamás a nadie según su conciencia de sí, sino a partir del proceso de conjunto que, a espaldas de su conciencia, produce esa conciencia.” (Ibídem)

Lo que se pierde de vista, entonces, es lo fundamental, pues tales afinidades negadas son las que en verdad “constituyen de Epicuro a Spinoza y Hegel, las premisas del materialismo de Marx” (Ibídem).

La estrategia de Althusser se revela, en este punto, en su dimensión “constructiva” o positiva. Mientras que la dimensión confrontativa consustancial a una perspectiva crítica se verifica en la toma de posición en la oposición, en la distinción respecto a las coordenadas que configuran cierto territorio de base desde el cual se parte, existe asimismo esta otra fase creativa, ligada a la afirmación de la diferencia específica que un pensamiento innovador inscribe en un mundo que resulta transfigurado, justamente, por esa inscripción. La cuestión es que sólo la lectura que identifica la aparición de algo nuevo (una verdad descubierta) es la que puede hacer justicia a esa diferencia, puesto que, de modo general, aquellos que producen un cambio sustantivo dentro de un horizonte teórico dado, no suelen dejarnos la teoría que explique con precisión qué es lo revolucionario de esa modificación³.

³ Como dice Althusser con insistencia en *Para leer el Capital*: si bien es cierto que Marx produjo la distinción que lo separaba de sus antecesores, no pensó adecuadamente el



Por eso la lectura, tal como la entiende Althusser, es estrictamente productiva. Es a la lectura a la que le compete el establecimiento de las conexiones teóricas que han de configurar el concepto complejo de una *diferencia* históricamente relevante. Y para eso, para pensar el concepto complejo de una diferencia histórica, es que son movilizadas aquellas relaciones cruzadas que subvierten los cánones convencionales de la historia de la filosofía. Relaciones cruzadas que permiten establecer ciertas “conexiones teóricamente necesarias”, que no responden a sucesiones cronológicas sino que implican más bien la posibilidad de efectuar reversiones temporales. Así, por ejemplo, Spinoza puede actuar sobre Hegel, subvirtiéndolo⁴, si nos dejamos orientar por las exigencias de otro orden de necesidad: el que autoriza que los hitos singulares de la historia de la filosofía se reordenen según una secuencia que, más que “histórica” en sentido lineal o empírico, debe concebirse como crítica o deconstructiva; es decir, que se reordenen según una lógica efectiva que se asocia con la potencia explicativa, la capacidad comprensiva o la causalidad teórica.

La intervención filosófica de Althusser procura, de esta forma, configurar una nueva antecendencia para Marx, una antecendencia susceptible de ser reconocida si se atiende a aquellas “afinidades profundas” que explican la fuerza de atracción que se da entre pensamientos que, si se les permite entrar en relación, ganan en intensidad gracias a un mutuo esclarecimiento. Nuevos predecesores, entonces, que constituirían para el marxismo una familia teórica renovada. Una familia que no se sustenta en antecendencias sanguíneas, pues se trata, en verdad, de darle a Marx *otra* familia: una familia sustituta, “inventada”, la familia que habría tenido si hubiera podido elegir. La familia teórica que se merecen los “sin padre”, los que tienen la fuerza y la capacidad de realizar un verdadero “comienzo teórico”, un descubrimiento.

Así, contra una “dialéctica de la filiación” que conecta a los pensadores según la “ideología jurídica familiar de la sucesión” y la herencia, se trata de entender, dice Althusser, que “los Hijos que cuentan en el proceso de la historia *no tienen padre*, puesto que les son necesarios varios, los cuales a su vez no son hijos *de un solo padre*, sino de varios, etc.” (Althusser, 1995). La lógica que articula la historia real de un pensamiento, cuando se trata de un pensador que produce descubrimientos, no es la de la *herencia* y la *acumulación* (una lógica de *padres, hijos y discípulos*), sino la del *encuentro* y la *subversión*. Lo que ese tipo de parentesco que no responde a las ideologías familiares produce, entonces, es cierta tradición teórica que puede

concepto adecuado de esa distinción. En esa “tarea”, entonces, están concernidos los lectores contemporáneos.

⁴ El libro que más agudamente trabaja esta subversión de Hegel por Spinoza es, ciertamente, el de Pierre Macherey (2006).

considerarse una *tradicón de la anti-tradicón*⁵, una trayectoria oculta hecha de *desvíos*, o bien, “la corriente subterránea del materialismo del encuentro”.

Tal como advierte Althusser, si se optara por reconstruir la trayectoria teórica de Marx respetando las cronologías lineales que resultarían de sucesivas influencias textuales explícitas, se podría decir: el pensamiento de Marx tiene su *origen* en Hegel, *continúa* en la crítica feuerbachiana de Hegel, y se completa con el *agregado* de los elementos que le aportan la economía y la política. Marx iría, de esta suerte, acumulando referencias, y podríamos apelar, como base y sostén de esa trayectoria, a la identidad del *mismo* individuo, recorriendo una línea a través de la cual podríamos seguir paso a paso sus evoluciones. Pero Althusser tiene, ciertamente, otra idea acerca de la manera en que se producen los movimientos teóricos al interior de una biografía intelectual. En este sentido, es conocida su polémica con el extendido recurso a los *Manuscritos* de 1844 de Marx como fundamento legitimador de las posiciones que querían rescatar al progresismo humanista del ahogo que asociaban al énfasis en los condicionamientos materiales de los procesos sociales. En el contexto de esa polémica, encontramos en “La querrela del humanismo” una descripción bastante peculiar de la “ruptura epistemológica” tal como ella actuaría en aquellos escritos de la juventud teórica marxiana. En los *Manuscritos* de 1844, dice Althusser, se da un triple encuentro teórico: el encuentro de Feuerbach, Hegel y la economía política. Feuerbach es el anfitrión. “La Economía Política y Hegel son sus invitados, y Feuerbach los recibe, los acoge, los presenta el uno al otro, y les explica que son de la misma familia (la familia del Trabajo). Oscurece, y la conversación comienza: *en lo de Feuerbach [chez Feuerbach]*” (Althusser, 1995). Pero en realidad, este encuentro sólo podía ser un encuentro *explosivo*, pues aquella pretendida combinación armónica entre el concepto de trabajo de Smith, el Hombre de Feuerbach, y Hegel (que jamás declaró al “trabajo como la esencia del hombre”, recuerda Althusser) escenificaba más bien la convergencia superficial de lo inarticulable y, por ello, la necesidad del cortocircuito que debía ocurrir en cuanto el pensamiento de Marx pulsara más firmemente, señalando más allá de los protocolos de una conversación amable. En las palabras de Althusser: “En el momento mismo en que Marx intenta este Discurso de la Unidad que son los *Manuscritos*, la prodigiosa tensión teórica de su discurso prueba que es el discurso no de la crítica, sino de la crisis. Era preciso este encuentro, y este imposible Proyecto, para que estallara, irremediable, la crisis.” (Ibídem)

⁵ Tomo esta expresión de André Tosei (1994).

¿Qué sucede entonces? Sucede que, a partir de cierto momento, la crisis se transforma en *crítica*: experiencia de un *cambio de posición* que es, asimismo, auto-comprendida de ese movimiento. Cambio de posición (producido por la práctica política y por sus efectos de conocimiento) que consiste en la asunción de una nueva perspectiva, y que tiene realmente –según la concepción althusseriana– el carácter de una nueva disposición territorial: la “conversación” que se daba en [*chez*] Feuerbach pasa a ocurrir en [*chez*] Marx. Marx se convierte en Marx. En virtud de una experiencia que es a la vez política y teórica, se desprende, se libera de ese fondo ideológico que lo constituye produciendo su inteligibilidad: se autonomiza.

Ese esfuerzo marxiano de elaboración crítica de los presupuestos no reflexionados de su propio pensamiento es el que hace de la “casa de Marx” un territorio inestable, no garantizado, en sí mismo inadecuado para cobijar concilios armoniosos. El Marx maduro que deviene el “anfitrión impropio” de otros personajes teóricos recibe, entonces, de otra manera. Se trata, precisamente, del tipo de acogida que puede brindar una perspectiva que, tal como Althusser la entiende, constituye una “teoría conflictual”, una teoría cuya naturaleza intrínseca, su misma “cientificidad” vive de la contestación y de la lucha (Althusser, 1978). Un verdadero escándalo para el racionalismo, dice Althusser, que puede aceptar que “una ciencia nueva choque con el poder establecido de la Iglesia y con los prejuicios de una época de ignorancia”, pero únicamente “como por accidente y sólo en un primer momento”, hasta que la ignorancia desaparece, ya que “por derecho propio, la ciencia, idéntica a la razón, acaba siempre por vencer” (Althusser, 1978: 112). Por el contrario, si “la ciencia marxista nos muestra el ejemplo de una ciencia necesariamente conflictual y escisionista (...), aquí no se trata de un accidente, ni de la ignorancia sorprendida o de los prejuicios dominantes atacados en su comodidad y en su poder: se trata de una necesidad orgánicamente ligada al objeto mismo de la ciencia fundada por Marx” (Althusser, 1978: 113)⁶. Una teoría que aloja en sí misma el conflicto, de esta suerte, no puede pensarse como definitiva o acabada: vive en la permanente conquista de la verdad, una y otra vez producida como inteligencia activa de lo que

⁶ “No se puede descubrir la esencia de esta realidad conflictual más que a condición de ocupar determinadas posiciones en el conflicto y no otras”; una condición que “choca con toda la tradición positivista (...) ya que la condición positivista de objetividad es precisamente ocupar una posición nula, fuera del conflicto, cualquiera sea este”. Una condición que enlaza, en cambio, con esa otra tradición para la cual sólo desde determinadas posiciones es posible conocer ciertas configuraciones esenciales o percibir a partir de la realidad de sus efectos la existencia de ciertos objetos como la lucha de clases o el inconsciente.

sin pausa se produce como aprehensión imaginaria de la experiencia y elaboración ideológica de los horizontes colectivos, en coyunturas siempre escindidas por luchas que son constitutivas.

¿Era verdaderamente posible, entonces, sostener desde posiciones que se reivindicaban marxistas que se poseía de una vez por todas la fórmula de la interpretación verdadera de la historia y el programa definitivo para la lucha emancipadora? Esto es lo que la “crisis del marxismo” finalmente revela: que un pensamiento consistentemente intenso y crítico debe ser tan complejo como lo exige la complejidad de su objeto, que no es otro que la constitución histórica y la transformación de las sociedades. El “conocimiento adecuado de un objeto complejo por medio del conocimiento adecuado de su complejidad” (lo que Althusser concibe como la “eternidad en sentido spinozista” (Althusser, 1998)), requiere de una filosofía que esté a la altura de la ciencia conflictual marxista: una filosofía crítica que, acompañando la batalla por el conocimiento y por la verdad histórica, establezca las coordenadas de una permanente lucha contra las reducciones, las simplificaciones, los sentidos comunes ideológicamente formateados, y todas las formas de pensamiento que, de manera consciente o inconsciente, participan de la reproducción infinita de caminos del pensar funcionales a la opresión. Por ahí pasa, entonces, la intervención teórica althusseriana, que intentamos aquí reconstruir en su calidad de estrategia que asume la forma del rodeo filosófico. La filosofía como batalla, o la política propia de la filosofía, que constituye propiamente la *interpretación/transformación*, es decir, la modificación althusseriana de la famosa tesis XI de Marx: “Los filósofos hasta ahora han interpretado el mundo de maneras diferentes; la cuestión, sin embargo, es transformarlo”.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis (2008). “Defensa de Tesis en la Universidad de Amiens” [1975]. En *La soledad de Maquiavelo*. Madrid, Akal.

____ (2008a). “¡Por fin la crisis del marxismo!” [1977]. En *La soledad de Maquiavelo*. Madrid, Akal.

____ (2008b). “Elementos de autocrítica” [1972]. En *La soledad de Maquiavelo*. Madrid, Akal.

____ (2007). “La única tradición materialista” [1985]. En *Youkali. Revista de las artes y el pensamiento*, N° 4, Dic., pp. 132-154.

____ (1995). “La querrela del humanismo” [1967]. En *Écrits philosophiques et politiques II*,

Conocimiento, política y materialismo... 27

París, Stock/Imec, 1995. Disponible en Internet:

<http://moncadista.files.wordpress.com/2008/01/la-querella-del-humanismo-1967-althusser.doc>

____ (1978). "Marx y Freud" [1976]. En *Nuevos Escritos*. Barcelona, Laia, 1978.

Althusser, Louis y Balibar, Étienne (1998). *Para leer El Capital*. Madrid, Siglo XXI.

Macherey, Pierre (2006). *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires, Tinta Limón.

Tosel, André (1994). *Du matérialisme de Spinoza*. París, Kimé.

El joven Marx y el programa de realización de la filosofía

*Pablo Nocera**

Die Vernunft hat immer existiert, nur nicht immer in der vernünftigen Form.
Karl Marx

Durante la primera mitad de 1845, en su estancia forzada en *Brussel*, Marx apuntaba de forma apresurada –aunque no por ello menos meditada con antelación– once tesis que dedicara *ad Feuerbach*. Más allá de las modificaciones que introdujera Engels en la que fuera la primera publicación de aquellas en 1888, el texto era, en las palabras de su compañero, «el primer documento, en que queda plasmado el germen genial de la nueva concepción del mundo» (Marx y Engels, 1975: 264). Esa «genial concepción» no sólo implicaba una salida (*Ausgang*) de la filosofía alemana (i.e. Hegel) sino de la filosofía en general. Marx concluía sus sentencias con un llamado a la acción que buscaba repensar completamente el lugar del

* Pablo Nocera es profesor titular de la materia *El pensamiento sociológico del joven Marx* y profesor adjunto de la materia *Historia del Conocimiento Sociológico I*, así como Jefe de Trabajos Prácticos de la materia *Las vetas del texto – La teoría sociológica de Émile Durkheim*, de la carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales. Es Licenciado en Sociología (UBA) y Licenciado en Ciencia Política (UBA). Cursó la Maestría de Análisis del Discurso (UBA) y ha finalizado los estudios en el Doctorado de Ciencias Sociales (UBA), encontrándose en la actualidad en la etapa final de redacción de su tesis sobre el pensamiento durkheimiano como discurso constituyente de la sociología en Francia y su despliegue como memoria discursiva en la obra de Halbwachs y Mauss. Es autor de numerosos trabajos abocados a pensar la teoría sociológica clásica desde la óptica de la historia conceptual con publicaciones en la Argentina, Venezuela y España. Recientemente ha sido encargado de la edición, traducción parcial y estudio preliminar del libro de Gabriel Tarde *Las leyes de la imitación y la sociología*, publicado por el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) de España (2011).

filósofo, dejando atrás la mera interpretación del mundo de cara a alcanzar su efectiva transformación (*Veränderung*). Ese programa que tendría su primer basamento sustantivo en las cien primeras páginas de *Die deutsche Ideologie* (escrita junto a Engels en paralelo) supuso un ajetreado recorrido previo con diversas formulaciones, en el que el vocablo filosofía engrosa y redefine su campo semántico en consonancia con la presencia de otros conceptos como crítica, acción, alienación e ideología. Explorar en detalle la conformación –al decir de Wittgenstein– de ese *Familienähnlichkeit*, excede en mucho los límites de este escrito. No obstante, es factible ensayar un breve recorrido contextual por la producción gestada en sus obras de juventud, en el cual se puede trazar el itinerario del concepto de filosofía, buscando esclarecer aquello a lo cual alude Marx cuando formula la exigencia de alcanzar su realización (*Verwirklichung*) en un caso, para luego proclamar la necesidad de salirse de ella (*Ausgang*). Como posicionamiento teórico, su importancia es crucial no sólo para el desarrollo de su propia producción posterior, sino como punto de intersección con paralelas preocupaciones que impulsan el desarrollo de las ciencias sociales en general y de la sociología en particular en la primera mitad del siglo XIX.

I

A diez años del fallecimiento de Hegel (1831), Schelling era convocado a Berlín por pedido del monarca Federico Guillermo IV con la misión última de combatir la herencia hegeliana, con la intención de poner coto, por un lado, a las consecuencias panteístas del sistema, y por el otro al arraigo desestabilizador de las proyecciones políticas con que ese «espíritu» impregnaba el accionar del ala izquierda de sus epígonos. Sin más ambages, en la primera lección en su llegada a Berlín (1841), Schelling postula entre sus objetivos el de «completar la filosofía negativa» de Hegel con otra «positiva» cuyas aristas más importantes pretendían: a) desafiar la identidad sustantiva de la posición hegeliana: el vínculo entre el ser y el pensar, poniendo el foco de la atención en el problema de la *existencia* b) consolidar un nuevo lazo entre religión y filosofía que evite dejar a la primera subsumida a la estructura lógica de la segunda.¹

¹ Schelling, en una operación que le valdrá no pocas críticas, separaba la dimensión racional de las *esencias* –de las cuales habría de ocuparse la razón en términos estrictos– de las *existencias*, cuyo conocimiento sólo puede ser revelado por la experiencia. La primera dimensión es la que atañe a la *filosofía negativa* –aspecto que reconoce en Hegel un expositor de fuste– pero que se vuelve incompleta si no integra la segunda, de índole *positiva*, cuyo desarrollo pretende él mismo aportar. La experiencia guardará en sus aproximaciones una connotación metafísica evidenciada por un despliegue progresivo en la historia a través de la revelación en la conciencia religiosa. Su filosofía positiva terminará por conformarse en una filosofía de la revelación y de la mitología que busca comprender la historia religiosa de la humanidad para sentar las bases de un futuro

De las numerosas exposiciones que permiten ilustrar la crítica schellingniana a Hegel, dos son, en este contexto, paradigmáticas. La primera de ellas fue lanzada en 1834 (*Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Cousin*) como prefacio a una traducción alemana de un texto de Victor Cousin (*Fragments philosophiques* 1833 – 2ª Ed.) en la cual el filósofo de Leonberg sostendrá que Hegel sólo puede sustentar el carácter de auto-movimiento del concepto lógico a través de una «extraña ficción» o bien a través de una «hipóstasis». Esta peculiar posición hegeliana, a juicio de Schelling, marcha a contrario de muchas filosofías previas que sólo avizoran el movimiento en realidades vivientes o efectivas (Schelling, 1861: 212). En pocas palabras, Schelling arremete contra Hegel porque reconoce que su antiguo rival se encuentra huérfano de categorías lógicas para poder pensar el salto a la experiencia por fuera de la reflexión abstracta del concepto. La otra referencia crítica tuvo lugar en la *Darstellung der reinrationalen Philosophie* (la cual aparece como lección intercalada en su *Philosophie der Mythologie* – 1842) en la que sentencia: «La ciencia racional conduce realmente así más allá de sí misma impulsando una inversión; pero esa inversión no puede, sin embargo, provenir del propio pensamiento. Se hace necesario para ello un estímulo (*Antrieb*) práctico, pero en el pensamiento no hay nada práctico, el concepto sólo es contemplativo []» (Schelling, 1857: 565). A diferencia de Hegel, el pensamiento no es para Schelling algo relativo a la actividad, ni una realidad actuante. Más bien se expresa como lo contrario, no como productor, sino simplemente como reproductor. En la base de todo pensamiento siempre se halla una experiencia distinta de él, y que debe estar dispuesto a recoger dando lugar a la conformación de la voluntad.

Ahora bien ¿por qué traer a referencia, en el marco de nuestros intereses, la aparición de Schelling la década posterior a la muerte de Hegel? En realidad, 1841, el año de su llegada a Berlín, comienza a hacer visibles los primeros atisbos de futuras transformaciones en la filosofía alemana, que tiene a muchos de los compañeros de Marx entre sus protagonistas. En la lección inaugural del 15 de noviembre de aquel año, estuvieron entre el auditorio, los jóvenes Friedrich Engels, Mikhail Bakunin, Søren Kierkegaard y Arnold Ruge, así como referentes de la talla de Leopold von Ranke, Karl Ludwig Michelet y David Strauss. Las expectativas no eran menores. La nueva década se había abierto con un cuestionamiento radical de la filosofía cuyas derivaciones no quedaban puertas adentro de los claustros, sino que se expandían a los intereses del gran público. Los periódicos filosófico-políticos se multiplican por los territorios germanos desplegando en su interior una pléthora de

cristianismo. [Todas las traducciones son propias]

Conocimiento, política y materialismo... 31

reflexiones que hacen pie, críticamente, en el problema de la religión. Así cómo seis años antes Strauss había publicado *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, en ese mismo año tanto Feuerbach como Bruno Bauer lanzan al público sus *Das Wesen des Christentums* y *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen* respectivamente; textos en los que la religión se convierte en el objeto directo y profundo de la crítica filosófica.

La llegada de Schelling representa mucho más que una coyuntura en el campo académico alemán. Es la muestra de que el atraso germano frente a Francia e Inglaterra tiene como síntoma –arrastrado por el vértigo político de los acontecimientos que se desatan en aquellas tierras– el resquebrajamiento gradual de los pliegues filosóficos de sus grandes sistemas. El intento de Schelling es evitar el embargo completo de la filosofía, poniendo en el centro de la escena las cuestiones prácticas, aquellas que en la verba de Hegel quedaban amordazadas como abstracta mediación de la «experiencia de la conciencia» (*Erfahrung des Bewusstseins*). Pero la dificultad de ello estriba en el intento de no hacer pie en las críticas de la filosofía, y por ende de la religión, que plasmaban los jóvenes continuadores del maestro fallecido, sino más bien lograr una reconciliación que abriese una nueva senda de «corrección y rectificación de la *hybris* de la filosofía moderna» (Abensour, 1991: 121). El cobijo estatal a la empresa schellingniana no alcanzó para amedrentar las posiciones asumidas por los jóvenes hegelianos, cuyo posicionamiento frente al intento último de salvar la filosofía y su maridaje con la religión sufrirá no pocos asedios. Si bien es cierto que muchos de ellos –incluyendo a Marx– reclamarán siguiendo a Schelling la «importancia de la existencia» (Habermas, 1985: 68), el camino recorrido implicará también la recuperación de una crucial veta fichteana en su pensamiento. No obstante, antes de efectuar un breve repaso por esas posiciones que oficiaron de suelo nutritivo para los desarrollos de nuestro pensador, consignemos cómo el parentesco hegeliano entre religión y filosofía había conducido a las lecturas polémicas de la década de 1840.

El vínculo entre filosofía y religión había quedado netamente estipulado por Hegel en las sucesivas lecciones que dictara desde 1821 hasta su muerte. La religión no difiere de la filosofía en tanto ambas tienen un objeto común, a saber, el espíritu absoluto. Dios y la verdad eterna no difieren en nada.² Sin embargo, una

² «El objeto de la religión tanto como el de la filosofía es la eterna verdad en su propia objetividad; Dios y nada más que Dios es la explicación para Dios. [...] La religión y la filosofía son una; en efecto, la filosofía misma es culto a Dios, dado que al ocuparse de Dios, constituye una igual renuncia a ideas y opiniones subjetivas. En consecuencia, la filosofía es idéntica a la religión [...]» (Hegel, 1993: 63).

y otra se distinguen por la forma de alcanzar el objeto, desde el momento en que la religión sólo conoce el espíritu absoluto a través de la representación de la fe (*Glau-be*), en tanto que la filosofía lo hace a través de la razón. Así es que mientras que la filosofía logra explicar la religión, esta última es incapaz de concebir y explicar la filosofía. La forma en que el discurso filosófico abraza la religión y la contiene –racionalización de por medio– abre la puerta para pensar que la concepción de Dios hegeliana se acerca mucho más a una entidad racional que a la visión cristiana donde premia a los fieles y castiga a los pecadores. La reducción de la distancia entre la figura de Dios y del hombre –desiderátum último del luteranismo– implicó desde el punto de vista filosófico la apertura al panteísmo e incluso al ateísmo.

La complejidad de esta relación se multiplicaba políticamente en el cierre que Hegel hacía al poner al Estado como único espacio de la realización de la libertad individual. La viabilidad de una religión racionalizada era factible sólo en la expansión de la *Sittlichkeit* (Eticidad), sin la cual un pueblo podía quedar subsumido en el capricho de la suma de voluntades que se corporiza en un orden político cambiante (iusnaturalismo) o en el peso ciego de una tradición que se asume como segunda naturaleza impuesta –al igual que la primera– desde el exterior (romanticismo). Sólo en la organización del Estado es que lo divino puede insertarse en la realidad y dar lugar a una comprensión efectiva de la libertad, a saber, como conciencia de la necesidad. Esa conciencia, con un radio de acción que abarca tanto la religión como la política, sólo puede forjarse, para Hegel, desde la filosofía.

II

La huella epigonal del legado hegeliano se repartió de forma divergente. A los fines de simplificar las posiciones asumidas en la heterogeneidad del grupo de herederos, podríamos recortar una primera dupla del ala izquierda, que tiene por protagonistas a Bauer y Feuerbach, inclinados a meditar sobre el problema religioso y sus consecuencias. El primero de ellos, formado en la teología, desplegará una lectura esotérica de Hegel en la que creará encontrar una dimensión silenciada de su pensamiento, subversiva por cierto, frente a la habitual recuperación superficial de tinte conservadora. El carácter transformador que Bauer asume en la dinámica de la dialéctica hegeliana es producto, a su entender, de la disolución que efectúa el maestro. La racionalización operada por Hegel, dejaba la idea de Dios alojada en la de la autoconciencia y con ello se abría el potencial demoledor de la crítica, entendida para Bauer, como la forma más elevada y productiva de la acción.³ Si Hegel

³ «La pandilla de los Jóvenes Hegelianos quería hacernos avanzar en la idea de que Hegel estaba absorbido en la sola consideración de la teoría y que jamás pensó en prolongar la

era «un revolucionario más grande que todos sus discípulos juntos», lo era a condición de vislumbrar ese potencial inusitado de la filosofía no sólo porque «es la crítica de lo que existe» sino porque por ello mismo «un principio teórico deviene praxis y acción (*Tat*)» (Bauer, 1841: 82). El «criticismo» Baueriano impulsaba –en las huellas de la pedagogía de la Revolución Francesa– la confianza en el «terrorismo de la teoría pura»⁴ la cual hacía necesario que la filosofía «deba actuar también en la esfera política y que ataque y haga temblar, sin mucha deliberación, las condiciones existentes cuando ellas contradicen a la conciencia de sí» (ídem, 83).

A diferencia de Bauer, Feuerbach no mostrará ningún tipo de acuerdo con Hegel por esos años. Iniciando la crítica con un embargo al cristianismo, al que considerará un misterio cuya resolución reclama una nueva antropología que haga foco en la esencia genérica (*Gattungswesen*) del hombre, tomará el legado hegeliano en iguales términos que la religión. Ambas son paralelas muestras del extravío del hombre y su caída en una alienación, que lejos de motorizar una posterior realización, inhibe su potencial creador y lo somete. El naturalismo feuerbachiano (*i.e.* materialismo) despliega la crítica en los dos frentes simultáneos que Hegel había soldado: religión y filosofía. En los escritos de 1842 (*Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*) y 1843 (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*) respectivamente, así como en el 2º prefacio de *Das Wesen des Christentums*, Feuerbach ensancha el campo semántico de la noción de filosofía, en una dirección que Marx considerará ampliamente productiva entre 1844 y 1845.

Si el hombre no se reconoce creador de la divinidad y en ello radica su alienación, la filosofía hegeliana opera de forma muy similar colocando al hombre como predicado en lugar de sujeto. El proceder alienante de la religión se condensa en la idea de abstracción (*Abstraktion*) de la naturaleza corpórea del hombre. Lacónicamente Feuerbach afirma: «Abstraer quiere decir colocar la esencia de la naturaleza fuera de *la naturaleza*, la esencia del hombre, *fuera del hombre*, la esencia del pensamiento, *fuera del pensamiento*. La filosofía hegeliana ha enajenado al hombre de sí, dado que todo el sistema se basa en esos actos de abstracción [...] A la filosofía le falta *unidad inmediata, certeza inmediata, verdad inmediata*» (Feuerbach, 1950: 59 – itálica original). El programa de la filosofía futura implica la consideración

teoría en praxis. Como si Hegel no hubiera atacado con un furor infernal la religión, como si no hubiera tomado partido en la guerra contra el orden existente. Su *teoría* era en sí misma *praxis* y es por ello que era la más peligrosa, la más vasta y la más destructiva. Ella era la Revolución misma [...]» (Bauer, 1841: 81).

⁴ Tal como el propio Bauer bautizará su posición en una carta a Marx del 28 de marzo de 1841 (Citado en Treptow, 1971: 114).

de todo ese registro de materialidad (naturaleza) que la filosofía hegeliana había liquidado como momento de la idea. Para ello es fundamental comprender que «El filósofo debe incluir al texto de la filosofía todo aquello que en el hombre no filosofa, más bien lo que está *contra* la filosofía, lo que se opone al pensamiento abstracto; aquello que en Hegel está reducido a mero comentario» (idem, 67).

En paralelo, otro recorrido se abre con las formulaciones de Moses Hess. Como punto de enlace con los aportes del autor polaco Von Cieszkowski, Hess será el responsable de poner en el centro de la escena la prioridad de la acción sobre el pensamiento, dando vitalidad a la dimensión política de la crítica joven hegeliana. Lejos de una sencilla «recaída» (*Rückfall*) en el idealismo fichteano, como afirmaba Lukács en 1926 (1977: 655), las posiciones de Hess actualizaron y completaron las afirmaciones que Von Cieszkowski anunciaba en sus *Prolegomena zur Historiosophie* (1838) sobre el porvenir de la filosofía en la figura de la *praxis*. Este último no sólo integraba el futuro en la reflexión filosófica –cosa que Hegel desdeñaba– sino que encontraba en el estadio del porvenir (frente a los tiempos previos donde primaban el arte y luego la filosofía) una solución que hace efectiva convergencia de la dimensión mundana del pensamiento y la dimensión intelectual de la existencia: «Los hechos conforman una *praxis* inconsciente, es decir, *preteórica*, en tanto que los actos constituyen una *praxis* consciente, en consecuencia, *post-teórica*; puesto que la teoría se coloca entre estas *dos prácticas*, de las cuales la *praxis* post-teórica se nos muestra como la verdadera síntesis de lo teórico y de lo práctico inmediato, de lo subjetivo y de lo objetivo, puesto que el *obrar* en general es la verdadera síntesis *sustancial* del ser y del pensar» (Von Cieszkowski, 1981: 18 – itálica original).

Esa dimensión activa es la que recupera y proyecta Hess. Para este último, con claras resonancias fichteanas, «vivir es más que filosofar» (Hess, 1961: 78) lo cual supone que el acto del pensamiento (a diferencia de Hegel y Bauer) es sólo una dimensión de una actividad más amplia; el actuar siempre antecede al concepto. El retorno a Fichte intenta evitar el aislamiento que la filosofía hegeliana termina por proyectar sobre sí misma: «Así como la realidad (*Wirklichkeit*) que no es atravesada por la verdad, la verdad que no se realiza es mala» (idem: 77). Las condiciones sociales que inhiben esa realización son las que gradualmente se ponen en el foco de la reflexión y frente a las cuales las posiciones críticas se emancipan de la simple formulación filosófica o de la mera denuncia. La reconciliación entre el ser y el pensar sólo es una posibilidad que puede esgrimirse en términos prácticos: «A partir de ahora, es el deber de la filosofía del espíritu devenir filosofía de la acción; no sólo el pensamiento sino la totalidad de la actividad humana deben ser elevados hasta ese punto donde desaparecen todas las oposiciones» (idem: 219).

Todo este suelo fecundo de posiciones que transcurren entre 1841 y 1843 alimentan las perspectivas críticas del joven Marx. Del grupo de referencia, la presencia del modelo de Feuerbach aparece hasta 1844 como la más prominente. De hecho, la crítica a la filosofía del derecho hegeliana que nutrirá un voluminoso manuscrito en 1843 se inicia con un llamado a «desenmascarar la autoenajenación (*Selbstentfremdung*) bajo sus formas profanas (*unheiligen Gestalten*)» (Marx y Engels, 1976: 379). El potencial del modelo de la alienación que Feuerbach había dirigido con exclusividad a la religión y a la filosofía, Marx considera factible extenderlo al Estado y a la propiedad privada. Los artículos de *Deutsch-Französische Jahrbücher* (empresa conjunta que comandará con Arnold Ruge) son elocuentes por los términos en que Marx demarca el campo de acción de la filosofía. En la carta a Ruge de septiembre de 1843 (aparecida en dicha publicación al año siguiente) Marx afirma: «La filosofía se ha secularizado (*hat sich verweltlicht*) y la demostración más contundente de ello es que la misma conciencia filosófica se ha arrojado, no sólo en el exterior sino también en el interior, a la tortura de la lucha» (ídem: 344). Esa secularización la coloca en un lugar donde es inevitable una «crítica implacable de todo lo existente» y aparece como un programa futuro en el que su inminente reforma (en los términos que Feuerbach planteaba) es condición de posibilidad de su realización. «La reforma de la conciencia consiste *solamente* en hacer que el mundo tome conciencia de sí mismo, en despertarlo de su sueño, de *explicarle* sus propias acciones» (ídem, 346).

La posición crítica de Marx frente a la teoría del derecho hegeliana introduce una inflexión de peso en la noción de filosofía que pondrá en cierto suspenso la posibilidad efectiva de alcanzar su «reforma». Si tal como afirmaba Hegel, «la misión de la filosofía es comprender lo que es, porque *lo que es*, es la razón» (Hegel, 1979: 26 – *italica original*), el Estado tal como es concebido por el maestro parece evidenciar una contradicción. O bien la filosofía del derecho hegeliana advierte erróneamente cómo se erige el funcionamiento del Estado, o bien, en tanto reflejo de «lo que es», acierta en concebir una realidad cuya existencia problemática se halla en contradicción consigo misma. Aun cuando la filosofía de Hegel falla como concepto de época en los términos que expresa, ella misma se vuelve exitosa, en tanto no concilia el problema del «sistema de las necesidades» (i.e. mercado) porque es inviable que ello suceda en la realidad. Resumamos: la crítica a Hegel es para Marx el reconocimiento del límite de la filosofía, que plasma el límite de la lógica de una realidad (la sociedad civil capitalista) y que torna, a partir de allí, a la filosofía misma como objeto crítico de indagación.

En la *Einleitung* de la crítica del derecho de Hegel, Marx presenta la continuidad que se impone a esa secularización de la filosofía. Siguiendo a Feuerbach pero también advirtiendo la imperiosa necesidad de la acción que Hess proponía, sentencia: «la filosofía sólo puede superarse realizándola (*die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen*)» (Marx y Engels, 1976: 384, *italica original*). Advuértase que la noción de «superación» replica el conocido *locus* de la dinámica de la dialéctica hegeliana (*Aufhebung*): superación, negación, recuperación. ¿Cómo precisa Marx esta redefinición programática de la filosofía? Plantea un vínculo estrecho con una dimensión desdeñada en Alemania pero priorizada por la reflexión francesa e inglesa: «la teoría se realiza en cuanto es la realización [*Verwirklichung*] de las necesidades» (ídem, 386). Las necesidades se entroncan directamente con la clase social que tiene sobre sus espaldas toda la carga de la sociedad: el proletariado. El destino futuro de ambos se entrelaza de forma muy novedosa: «La filosofía no puede realizarse sin la superación (*Aufhebung*) del proletariado, el cual no puede superarse sin la realización (*Verwirklichung*) de la filosofía» (Marx y Engels, 1976: 391). El nuevo vínculo que teje Marx en este escrito diluye la primacía de la figura clásica del filósofo (el «nosotros» de Hegel) y asocia la crítica a las condiciones de posibilidad (materiales) de cualquier crítica. No sólo el proletariado entra en la escena como protagonista (al que Bauer menospreciaba como *Masse*) sino también como contraparte de la crítica en la que se funda el gesto contestatario de Marx en este interregno. El problema de la filosofía es el de sus condiciones de posibilidad.

Los *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* de 1844 son la prueba palmaria del encuentro entre el naturalismo de Feuerbach, los pilares de la economía política inglesa (ciencia de las necesidades) y sus paralelos –en lo que a la categoría de trabajo refiere– en los aportes de Hegel. Zambullirse de lleno en este cruce discursivo es el reflejo de la necesidad por dar sustento al análisis de esas condiciones materiales desde las cuales se gesta la crítica y a las cuales inevitablemente va dirigida. Los límites de este escrito no nos permiten ahondar demasiado en esta perspectiva. Digamos tan sólo que Marx encuentra un paralelismo sugerente en el que la economía política de Adam Smith y la filosofía del trabajo de Hegel se corresponden. Ambas condensan el concepto de una época: el hombre es producto de lo que hace consigo mismo (*Bildung* en Hegel, *labour* en Smith) y su correlato material es la propiedad privada. El problema es que, a diferencia de la tradición liberal (Locke) que Hegel retoma en parte, esa libertad que expresa el gesto de apropiación por medio del trabajo está cuestionada de raíz por la enajenación que produce la organización del proceso de trabajo, la lucha de las clases que la sostiene y las condiciones en que se desarrolla.

Pues bien, la desconfianza de Marx hacia a la filosofía en su conjunto se hará palpable en con el correr de 1845. La estrepitosa publicación en 1844 del libro de Max Stirner *Der Einzige und sein Eigentum* abrió –a pesar de las furibundas críticas que le lanzarán al año siguiente– una nueva arista en las posiciones de Marx y Engels. Sin entrar de lleno en los meandros de su prosa, digamos simplemente que Stirner observa en el modelo de la crítica de la alienación de Feuerbach la reproducción del mismo objeto criticado. La *Gattunwesen* del hombre a la cual Feuerbach declara el verdadero sujeto de la filosofía reproduce, a juicio de Stirner, las mismas cualidades que las esencias de Hegel o la divinidad cristiana. El reemplazo feuerbachiano no rompe con la alienación sino que la proyecta bajo otra forma y eso vuelve imperioso, para Stirner, un giro hacia la «mismidad» del yo. El singular desborde de la crítica stirneriana terminaba por embargar no sólo el liberalismo político (cuyo foco estaba en el Estado) sino también el liberalismo social (i.e. socialismo), cuyo centro estaba colocado en la reflexión sobre la sociedad. No es casualidad que luego de esta vertiginosa sucesión de críticas, Stirner deposite lo último de su confianza en la figura del «único» o del yo como sí-mismo, dando con ello elementos para estructurar los albores del anarquismo alemán.

En consecuencia, es natural que Marx y Engels dispusieran un cuantioso arsenal de críticas al texto de Stirner por la forma en el que el socialismo peligraba como programa de realización de la filosofía. Las *Tesis ad Feuerbach* (transformación vs. interpretación) son demostrativas de esta transición que se corona en *Die deutsche Ideologie*: la filosofía en tanto permanezca escindida de sus condiciones materiales originarias se expresa como ideología. Tres afirmaciones de ese texto son paradigmáticas como soporte de esta *Ausgang* de la filosofía que ahora reclamará Marx y que al inicio referíamos en el trabajo de Engels. «Allí acaba la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la presentación (*Darstellung*) de la actividad práctica (*der praktischen Betätigung*), el proceso de desarrollo práctico de los hombres» (Marx y Engels, 1969: 27).⁵ Asimismo y aludiendo con «poder social extraño» a lo que antes llamaba «enajenación» advierte: «Esa ‘enajenación’ (*Entfremdung*), para hacerse entender por los filósofos, sólo puede suprimirse naturalmente bajo dos condiciones *prácticas*» (idem, 34 – itálica original). Esas condiciones son las que llevan directamente a la revolución.

⁵ Nótese cómo, si bien Marx está criticando en estas posiciones a Feuerbach en particular y al hegelianismo, incluido el maestro, en general, la idea de conocimiento cierto reitera el concepto que Hegel vertiera en el *Vorrede* de la *Phänomenologie*, es decir la noción de presentación/exposición (*Darstellung*) como opuesta a la de representación (*Vorstellung*) que en el texto de Marx-Engels alude específicamente a la ideología.

La muestra de la ruptura es manifiesta: «[en referencia a la filosofía] es necesario saltar fuera de ella y enfrentar como un hombre ordinario el estudio de la realidad [...] Entre la filosofía y el estudio del mundo real existe la misma relación que entre el onanismo y el amor sexual» (idem, 218).

El camino de salida de la filosofía tal vez alcanza su punto más alto en la polémica con Proudhon. La *miseria de la filosofía* vuelve inútil su redención y parece mucho más provechoso disponerse al estudio de la economía política para desentrañar el funcionamiento de la lógica condensada de los tiempos que corren: el Capital. Para ello Marx dedicará sus enteras energías en los años siguientes. Ahora bien, si la realización de la filosofía requiere su superación y ello conduce inevitablemente a su abandono, las próximas décadas le advertirán la premura de ese posicionamiento. Baste recordar para ello las confesiones del propio Marx en lo que supuso la redacción del capítulo primero de *Das Kapital* y su revisión de ciertos aspectos de la lógica de Hegel.

A manera de cierre, reconozcamos que el planteo marxiano guarda un parentesco directo con su época. Salvando las cruciales distancias que separan sus proposiciones, el lugar que se asume frente a la filosofía se asemeja en mucho al que propusieran los primeros referentes de la sociología en Francia, y más específicamente del movimiento positivista. Desde allí, la disciplina comenzó a tomar un rumbo paralelo al marxismo, compartiendo con este la reflexión sobre los tiempos de ruptura que supusieron las dos grandes revoluciones del siglo XVIII. Si la sociología, puertas adentro de la academia, al decir de Nisbet, se abroqueló reeditando perspectivas conservadoras, el marxismo adoptó una posición contraria. La actualidad de esa contemporaneidad de procesos es a menudo descuidada. Tal vez Therborn (1976: 416-418) y Zeitling (1968: 108) –desde ópticas y profundidades distintas– sean de los pocos en reconocer el necesario paralelismo que vincula ambas empresas de conocimiento. Frente al diagnóstico de la salida de la filosofía, todavía aguardan los entrelazamientos y solapos de ambas tradiciones un abordaje más específico.

BIBLIOGRAFÍA

- Abensour, Miguel (1991). “L'affaire Schelling. Une controverse entre Pierre Leroux et les jeunes hégéliens” en revista *Corpus*, Nro 18/19, pp. 117-142, Paris.
- Bauer, Bruno (1841). *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen*. Leipzig, Otto Wigand.
- Cieszkowski, August von (1981). *Prolegomena zur Historiosophie*. Hamburg, Felix Meiner.
- Feuerbach, Ludwig (1950). *Kleine philosophische Schriften (1842-1845)*. Leipzig, Felix Meiner.

Conocimiento, política y materialismo... 39

- Habermas, Jürgen (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Hegel, Georg (1979). *Werke. Band 7*. Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
- Hegel, Georg (1993). *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 1*. Hamburg, Felix Meiner.
- Hess, Moses (1961). *Philosophische und Sozialistische Schriften, 1837-1850*. Berlin, Akademie-Verlag.
- Lukács, Georg (1977). *Werke. Band 2. Frühschriften II*. Darmstadt, Hermann Luchterhand.
- Marx, Karl, Engels (1969). *Werke, Band 3*. Berlin, Dietz Verlag.
- Marx, Karl, Engels (1975). *Werke, Band 21*. Berlin, Dietz Verlag.
- Marx, Karl, Engels (1976). *Werke, Band 1*. Berlin, Dietz Verlag.
- Schelling, Friedrich (1857). *Sämtliche Werke. Zweite Abteilung. Band 2*. Stuttgart, J. G. Cotta.
- Schelling, Friedrich (1861). *Sämtliche Werke. Erste Abteilung. Band 10*. Stuttgart, J. G. Cotta.
- Therborn, Goran (1976). *Science, Class and Society. On the Formation of Sociology and Historical Materialism*. Londres, New Left Books.
- Treptow, Elmar (1971). *Theorie und Praxis bei Hegel und den Junghegelianern*. München, Ludwig-Maximilians-Universität.
- Zeitling, Irving (1968). *Ideology and the development of sociological theory*. New Jersey, Prentice Hall.

Materialismo experimental e historicismo instantaneísta. Actualidad y envejecimiento del marxismo en Walter Benjamin

*Sebastián Puente**

La obra de Benjamin podría ser más una investigación sobre el propio materialismo histórico que su aplicación incierta y fragmentaria al campo de la estética o del arte. Si Benjamin está en los márgenes del materialismo histórico es porque solamente le interesaron los dramas de su existencia. En ellos se decide su actualidad o su envejecimiento.

¿QUÉ ACTUALIDAD? ARRUGAS Y DRAMAS

¿Qué se discute cuando se pone en cuestión la actualidad de una teoría? Su pertenencia al presente como sujeto del conocimiento o su pertenencia al pasado, es decir al presente como objeto para una historia del conocimiento. Se supone que algunas teorías han “perdido actualidad” del mismo modo en que uno pierde un tren. En efecto, lo que habrían perdido es el tren de la historia. ¿Por qué lo pierden? Precisamente por haber sido actuales. Las marcas de un presente ya pasado, sus tesis y conceptos, las ataron a esa estación de la historia en la que quedaron detenidas.

Una de las razones por las cuales Benjamin demuestra interés por Proust des-

* Sebastián Puente es Licenciado en Sociología y docente en la Facultad de Ciencias Sociales (UBA), en el CBC y en el Programa UBA XXI. Como miembro de la editorial Cactus, trabaja en la reconstrucción de un linaje de pensamiento filosófico que oscila entre un materialismo del espíritu y un espiritualismo de la materia. En 2008 publicó junto a Carlos Bergliaffa *Producción Bornoroni. Relato degenerado del encuentro con un loco*, un libro-experimento en torno de las dificultades de dar testimonio de la experiencia con un paciente psiquiátrico.

cansa en que “es uno de los primeros que ha hecho al siglo XIX capaz de memorias. Lo que antes de él era un espacio de tiempo sin tensiones, se convierte en un campo de fuerzas (...)” (Benjamin, 1999a: 23). El paso del tiempo, esa distribución sin tensiones, progresiva y mecánica, de lo ya pasado y lo presente se convierte en un campo de fuerzas.

¿Qué fuerzas? ¿La fuerza de una conciencia presente que se proyecta reflexivamente sobre lo pasado luchando contra las fuerzas presentes del olvido? No. La experiencia del recuerdo en Proust no es un acto reflexivo sobre un pasado perimido.

El procedimiento de Proust no es la reflexión, sino la presentización. Está penetrado por la verdad de que ninguno de nosotros tiene tiempo para vivir los dramas de la existencia que le están determinados. Y eso es lo que nos hace envejecer. No otra cosa. Las arrugas y bolsas en el rostro son grandes pasiones que se registran en él, vicios, conocimientos que nos visitaron, cuando nosotros, los señores, no estábamos en casa” (Benjamin, 1999a: 31).

La conciencia reflexiva es justamente la fuerza del olvido. Contra ella, las fuerzas mismas del propio pasado. Que son fuerzas y no hechos precisamente porque no llegaron a vivirse. La actualidad del pasado está precisamente en las potencias no actualizadas para las cuales lo que llamamos “hechos históricos” son sólo las marcas que dejaron.

Así, la cuestión de la actualidad de una teoría no es la de si ha quedado varada en alguna estación de la historia, sino la de los dramas que nunca tiene tiempo de vivir. Eso es lo que la envejece. No otra cosa. Y sus tesis y conceptos son el registro en su rostro de las potencias dramáticas que la visitaron cuando la señorita no estaba en casa.

Si Benjamin pudo reclamar alguna relación con el materialismo histórico, fue porque le interesaron los dramas de su existencia. Y si está en los márgenes del materialismo, es porque *solamente* le interesaron los dramas de su existencia.

DESCOMPOSICIÓN Y EXPERIENCIA

Si se comienza por decir que Benjamin es un crítico literario, o más generosamente un teórico de la cultura, o aún más generosamente un filósofo de la estética, su relación con el materialismo está perdida, presa de un fetichismo extremo. Fetichismo pues la obra como producto produce el olvido del proceso de producción. Extremo porque se condena la obra a un campo, se la encierra de antemano en una temática, ya ni siquiera en función del objeto producido, sino de la materia

prima que selecciona y que usa, olvidando por qué la selecciona y cómo la usa. La elección de la obra de un autor o de una corriente artística puede ser equivalente a la elección estratégica de un campamento base para una expedición.

Por ejemplo, ¿qué le interesa a Benjamin del surrealismo (Benjamin, 1999b)? Le interesa su propio carácter materialista, que consiste en la exposición brutal de lo que hasta el momento se había ocultado: que la literatura es sedimentación de formas de existencia. Y que esa exposición resulta de la investigación originaria del surrealismo sobre la simbiosis entre imagen y sonido que precede al sentido, sobre la precedencia del lenguaje a la conciencia. En los escritos surrealistas no se trata principalmente de literatura, dice Benjamin, sino de experiencias. Y la experiencia que le interesa, a la que llama “iluminación profana”, tiene su “escuela primaria” en la experiencia de las drogas y el sueño.

No hay que tomarse el asunto en broma. En una carta de 1926 le cuenta a Gerhard Scholem sobre los cuatro libros que más desea escribir. El cuarto es “un libro sumamente importante sobre el haschisch”, del cual finalmente sólo quedaron algunas notas que revelan, por otra parte, que el libro no era exactamente sobre el haschisch, sino sobre –bajo– sus efectos (Benjamin, 1974).

El interés por el “aflojamiento de la individualidad”, por el “relajamiento del yo” en el sueño, vuelve a aparecer en su escrito sobre Proust (Benjamin, 1999a). *En busca del tiempo perdido* es la sedimentación del acto puro del recuerdo, y como tal una obra que no descansa ni en la unidad del autor ni en la de la acción –es decir, ni en la persona del autor, ni en la persona del personaje–. Y esa disolución se hace extensiva al lector.

El acto del recuerdo en Proust deshace el mundo de la imagen, de la figura y la forma que se teje en torno de la conciencia reflexiva. Emerge de él un terreno en el que ya no quedan exactamente ni la dureza de las cosas ni la interioridad pura del romanticismo.

Podría reducirse este interés de Benjamin a sus lecturas sobre Freud. O podría decirse, como hace Scholem, que el interés de Benjamin por la experiencia mística le viene de la tradición judía y es completamente ajeno al materialismo. O bien podría creérsele a Benjamin que hay un destino materialista en ese fondo de relaciones en el cual los límites entre cosa y conciencia, individuo y objeto, productor y producto, se indistinguen. La descomposición de las personas, de las personificaciones, de las figuras y formas que se nos oponen a distancia cuando pensamos como seres demasiado lúcidos, demasiado despiertos, sería entonces no un coqueteo con el inconciente freudiano ni con la experiencia de la unidad con Dios-mundo, sino una primera determinación de método para el materialismo. Como mínimo es una versión plausible de aquello de que “es la vida la que deter-

Conocimiento, política y materialismo... 43

mina la conciencia”. Como se verá, esa “vida” indistinta que precede a la cosa y la conciencia son las condiciones de la experiencia y los modos de estar en ella.

Evidentemente hay un materialismo de las grandes figuraciones y formaciones que opone lo objetivo y lo subjetivo, lo material y lo ideal. Hay incluso un materialismo de grandes personificaciones. Para Benjamin no se trata de negar las relaciones de producción, las clases o las ideologías, sino de atravesarlas, descomponerlas en las condiciones de la experiencia, y luego recomponerlas en los modos de habitarla. Por eso para este materialismo una obra literaria puede tener un carácter mucho más concreto y rico que cualquier figura o forma económica o política. Siempre que se la tome como “sedimentación de una forma de existencia”. De allí la importancia de la categoría de “técnica” tal como la presenta en “El autor como productor” (Benjamin, 1999c). Hay un materialismo que preguntará por la relación entre la obra y las relaciones de producción: ¿está la obra en contra o a favor de las relaciones de producción, es reaccionaria o revolucionaria? *Antes*, dice Benjamin, hay que preguntarse cómo está la obra en ellas.

Así, en los escritos sobre Baudelaire la literatura del siglo XIX parece no poder pensarse sin analizar cómo está en las condiciones de la experiencia propias del capitalismo de la época. Y la primera condición de la experiencia en la gran urbe capitalista es la disposición de los cuerpos que determinan las relaciones de mercado: entre un cuerpo y otro, nada; puro aislamiento y comunidad puramente estadística. Eso es lo que Benjamin llama “multitud”. Y el modo de estar en esa disposición de los cuerpos –que integra relaciones con objetos y desplazamientos en el espacio– es una precedencia que no sólo define una técnica literaria, sino también adscripciones de clase, políticas, e ideológicas, que en ese nivel de la experiencia se indistinguen.

Hay un modo que consiste en aislarse de la multitud exteriorizándola a través del encierro. Es el modo del burgués, que sale a mezclarse con la multitud únicamente para poder volver a su casa, al santuario de la individualidad, a la reserva de las pequeñas cosas que le permiten conservar los rastros de sí mismo. Pero en ese mismo modo están las descripciones de la vida de las masas, que se fundan en la exterioridad del juicio moral y estético, la novela popular, y el realismo socialista. Y la misma técnica para unas políticas o unas ideologías: la filantropía y la socialdemocracia. Luego hay un modo que asume la necesidad de la experiencia de la multitud, pero se enfrenta a ella como enemigo, posibilidad y origen del crimen, a través de la práctica y el delirio de un ordenamiento lógico perfecto. Es el modo de Poe. En esa relación con la multitud están las historias de detectives, pero también una política de Estado: las técnicas estatales de control individualizante sobre la multitud y la criminalística. En la técnica de Baudelaire, en cambio, no hay descripción ni control de la multitud.

Y no por ausencia, sino porque está supuesta como condición para una experiencia positiva: la del amor como imagen efímera, un amor “a última vista” (Benjamin, 1999b: 59 a 60 y 80 a 82; 1999d: 61 a 65; 1999e: 136 y 137).

El materialismo como método de descomposición para revelar las condiciones de la experiencia no necesariamente queda en la disposición de los cuerpos. Puede incluso descomponer el propio cuerpo cuando, como en “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, tome por objeto la percepción y la expresión. El cuerpo individual se revela compuesto de relaciones asimétricas entre órganos perceptivos, entre facultades expresivas, parcializado en su acoplamiento con los soportes tecnológicos de la percepción. Las infinitas relaciones mercantiles azarosas que amontonan estadísticamente a los hombres en una urbe capitalista disponen, por ejemplo, un predominio de la vista sobre el oído –clave, quizás, por otra parte, para la crisis de la facultad de narrar. La tecnología fotográfica se acopla al ojo liberándolo de su subordinación a la mano en la pintura. Y esta liberación le da a su vez a la imagen óptica una velocidad potencial que le permite acoplarse a la facultad del habla –el cine sonoro. Las condiciones de la experiencia perceptiva en el cine son muy distintas respecto de las del teatro. Este último compone relaciones a partir del cuerpo entero del actor y su conciencia, mientras que en el primero el cuerpo del actor se descompone en su relación con espacios y objetos a través de su relación con el aparato, cámara y montaje (Benjamin, 1994: 19 y 20, 34 a 37, 48). La cámara de cine llega incluso, entonces, a liberar a la imagen óptica de la conciencia. Y esto hace del cine, potencialmente, “un excelente instrumento de discurso materialista” (Benjamin, 1994: 37). Y no se trata de una mera teoría del cine, pues “el cine corresponde a modificaciones de hondo alcance en el aparato perceptivo, modificaciones que hoy vive a escala de existencia privada todo transeúnte en el tráfico de una gran urbe, así como a escala histórica cualquier ciudadano de un Estado contemporáneo” (Benjamin, 1994: 52).

EL DRAMA DE LA MATERIALIDAD

El materialismo histórico tal como lo practica Benjamin ilumina entonces un primer drama. Porque parece ser *antes* una investigación a ser hecha que una concepción del mundo. Y esto porque la “materialidad” no opera como una zona de la realidad que pueda fijarse en un conjunto más o menos amplio de conceptos y tesis que anteceden a la propia investigación, sino que es su destino. La materialidad es lo que hay que determinar. De allí que en un tal materialismo la cuestión improbable de una distribución originaria del mundo entre lo material y lo inmaterial desaparece en favor de la siguiente consigna de método: a nada puede negarse su

Conocimiento, política y materialismo... 45

materialidad. “La materialidad” adquiere el valor de una orientación metodológica que nos recuerda que los productos con los que tratamos son resultado de procesos productivos. Y fundamentalmente que “lo humano” –individuo, conciencia, sentido, recuerdo, percepción, expresión, y todos los etcéteras que quieran agregarse– también es un producto. Las condiciones y el proceso de su producción es precisamente lo que hay que revelar.

El materialismo invierte entonces su relación con el concepto: tiene siempre el concepto por delante, nunca por detrás. Benjamin no “aplica” conceptos materialistas. No los supone, no los tiene, va en busca de ellos. Y esto es lo que le da a la investigación el carácter radical que la aleja de la cosmovisión. Cuando el método ya no está predeterminado como “aplicación”, la investigación no sólo es sobre el objeto, sino sobre el propio método. Es decir, deviene experimentación.

El drama que ilumina la obra de Benjamin aparece ya en el famoso primer capítulo del inaugural *La Ideología Alemana*, tal como lo prueban las infinitas lecturas que durante más de un siglo y medio han alumbrado la ambigüedad del estatuto mismo del texto, indisolublemente ligada a la ambigüedad de la noción misma de “ideología” y a los atolladeros a los cuales condujo el problema de “la materialidad”.

La Ideología Alemana critica al idealismo, a las ideologías, y en particular a “la ideología alemana”. ¿Pero las critica *primero* en tanto que concepción del mundo o *primero* en tanto que método para la investigación de los sistemas de ideas? Lo cual equivale a preguntarse: ¿es el materialismo *ante todo* una concepción del mundo o es *ante todo* un método? Se me dirá que ambas cosas pueden combinarse, convertirse en aspectos o dimensiones, subordinarse de tal o cual modo, etcétera. Seguramente. Pero eso no niega la tensión.

Por otra parte, si el materialismo de Marx no fuera más que una versión decimonónica de las diversas concepciones de mundo materialistas que ha engendrado el pensamiento occidental, sería una versión bastante insuficiente, pues no llega siquiera a enunciar claramente lo que sí enunciaba, por ejemplo, el atomismo de Demócrito o el mecanicismo de Hobbes: en qué consiste su “materialidad”. Quedó claro que no es la materialidad de los objetos o las cosas como opuestas al alma, al espíritu o a la conciencia –“materialismo vulgar”, decía Marx. Quedó claro que no se trataba tampoco de la materialidad biológica de las percepciones y sensaciones humanas –esa especie de sensualismo que le critica a Feuerbach. Incluso quedó claro que se trataba de las relaciones de producción entre los hombres. Ahora bien, a menos que por medio de alguna forma invertida y secular de la encarnación del espíritu o del descenso del alma, le transfirmamos a las relaciones humanas la materialidad de los objetos que producen, sigue sin verse en qué son materiales las propias relaciones entre los hombres.

INTERRUPCIÓN E INSTANTE

Cuando Benjamin le dedique unos párrafos a *Materia y memoria*, va a festejar que ya desde su título se anticipa que “la estructura de la memoria es decisiva para la experiencia”. Lo cual debe entenderse recordando que en Bergson la percepción, la anticipación y el recuerdo de las imágenes son procesos que constituyen y preceden cada vez lo que llamamos “espíritu” o “conciencia”. Si se recuerda además que el monstruoso capítulo 1 de *Materia y memoria* se propone superar las antinomias entre materia y espíritu, cosa y conciencia, se tiene una confirmación de hacia dónde va Benjamin cuando persigue lo que llama “la experiencia”. Principalmente porque no le niega a Bergson un materialismo. Lo que le niega es un historicismo.

Bergson no se propone ninguna “especificación histórica de la memoria” e “incluso rechaza toda determinación histórica de la experiencia”. Por eso desconoce la experiencia contra la cual surgió su propia filosofía (Benjamin, 1999e: 124 a 127). Lo mismo vale para el concepto de “memoria involuntaria” en Proust. La concepción del tiempo que critica Bergson, la sucesión de instantes radicalmente separados e infinitamente divisibles que resulta en un tiempo lineal y homogéneo, no pertenece a la naturaleza del hombre, como se pretende en *Materia y memoria*, sino al movimiento azaroso y estadístico de la multitud en la gran urbe capitalista y al tiempo del trabajo asalariado en la línea de montaje de la gran industria (Benjamin, 1999e, 146 a 150).

De modo que cuando en las llamadas “Tesis de filosofía de la historia” Benjamin ponga el “tiempo mesiánico” al tiempo lineal y homogéneo que supone la imagen progresiva de la historia, se tratará efectivamente de filosofía, se tratará efectivamente de ideologías o programas políticos –el de la socialdemocracia–, pero eso no puede hacernos perder de vista que se tratará otra vez, fundamentalmente, de un modo de estar en las condiciones de la experiencia. Esta vez en las condiciones de la experiencia del tiempo. Es decir, en el proceso de producción de la memoria.

Y una vez más se encuentra un campo fértil en la investigación experimental artística. El teatro de Brecht es al tiempo teatral lo que el tiempo mesiánico es a la historia. Y lo que comparten es un modo de estar en las condiciones de la experiencia bajo la perspectiva o la técnica de su interrupción. Revelan así el proceso de producción del tiempo. El teatro de Brecht tiene con el paso del tiempo una relación distinta a la del teatro trágico: “la tensión se concentra menos en el desenlace que en los sucesos en particular” (Benjamin, 1999f: 34). El pensamiento mesiánico tiene con el paso del tiempo una relación distinta a la del progresismo: “la historia, a través de sus movimientos, podría no alcanzar una meta que no reside en su propio plano, y nosotros nos eximiríamos del esfuerzo de buscar a lo largo suyo un

Conocimiento, política y materialismo... 47



progreso que ella estaría destinada a cumplir, no en esta longitud, sino en cada uno de sus puntos singulares, hacia lo alto” (Benjamin, 1995: pág. 158).

La técnica de la interrupción revela que el instante posee un espesor “hacia lo alto” compuesto de las tensiones que se concentran en él. O dicho de otro modo, que lo posible antecede a lo determinado. El programa político gradualista y reformista de la socialdemocracia es la consecuencia y no la causa de un modo de estar en la experiencia que le impide ver que cada instante es una “oportunidad”. Lo que se revela en la interrupción es que eso que llamamos “pasado”, lo determinado, el paso del tiempo, no existe por sí mismo, o por obra y arte de una sucesión mecánica longitudinal, sino que se produce detrás nuestro, de la conciencia o de la memoria reflexiva, cada vez que lo posible no se actualiza. Bajo esta luz hay que entender la centralidad que le asigna Benjamin a la categoría de “catástrofe” para el materialismo histórico. Ver en cada pasado una catástrofe revela su constitución misma: es una oportunidad perdida (Benjamin, 1995: 148).

En esta relación entre el paso del tiempo y el instante se juega el compromiso del materialismo con la singularidad. Pues el instante ya no pertenece de un modo negativo, como parte, a la totalidad longitudinal de un tiempo que siempre lo excede, sino que cada instante contiene de un modo positivo, “hacia lo alto”, la totalidad del tiempo histórico. Esto es lo único que puede entenderse de la idea de Benjamin de que el objeto histórico del materialismo tiene una “estructura monadológica” (Benjamin, 1995: 148 a 151). La “dialéctica en suspenso”, fundada en la técnica de la interrupción, determina mónadas preguntándose de qué modo la totalidad del tiempo histórico se produce en el instante.

Y otra vez, el asunto es metodológico. Al menos es lo puede leerse fácilmente en el punto sobre “La bohemia”, en el primer escrito sobre Baudelaire (Benjamin, 1999d). La obra de Baudelaire se pone en relación con los conspiradores profesionales, de allí con *El 18 Brumario* y *Guerra civil en Francia*, la vida de los conspiradores y las tabernas de París; de allí a Napoleón III y la revuelta y la provocación como modo de relación con lo público; de allí al “culte de la blague”, que es el sustrato de las teorías de Sorel y devino técnica de propaganda en el fascismo; y la barricada, Fourier, el blanquismo... Un poema que vuelve sobre las tabernas en la vida del conspirador y el literato nos lleva al vino y los impuestos que determinan una experiencia de clase en *La lucha de clases en Francia*; de allí a los estudios sobre las “clases peligrosas” y el pauperismo, y el higienismo, y el “oficio” de escritor como producto de la mercantilización del periódico... La obra de Baudelaire “se pone en relación”. ¿Pero en qué relación? No es una relación de texto a contexto, de consecuencia a causa, de hecho a circunstancia. Todo eso es Baudelaire. Cuando se





interrumpe la determinación de la sucesión o del contexto, la obra de Baudelaire, el hecho, revela las fuerzas históricas de su indeterminación.

Quizás sea la intuición de un método demente. Pero definitivamente es un método.

EL DRAMA DE LA HISTORICIDAD

A un primer nivel el adjetivo “histórico” que califica a “lo material” tiene en Benjamin la función que tiene en cualquier materialismo histórico desde *La Ideología Alemana*: evitar su sustancialización. Es decir, no sólo para todo producto deben revelarse las condiciones de producción, sino que estas condiciones de producción varían. Este nivel es el de la crítica de Marx a Feuerbach, que Benjamin reproduce para Bergson y para Proust.

Pero el historicismo de Benjamin revela una tensión al nivel de su operatoria: ¿qué operación implica afirmar que las condiciones de producción *varían*, que son históricas?

Que las condiciones de producción varían puede querer decir –como parece leerse más fácilmente en el *Manifiesto comunista* o en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la Economía política*– que *varían por y en sí mismas*, de acuerdo a ciertas regularidades que podrían establecerse. La desustancialización de lo material se obtiene entonces a costa de una subjetivación de la Historia. La Variación misma deviene sujeto del proceso productivo, y por tanto las leyes de su accionar se convierten en el objetivo último de toda investigación. Para este historicismo los objetos históricos valen *ante todo* como signos que expresan las leyes de la determinación histórica.

La operación de Benjamin, en cambio, es la interrupción. “Historicismo” quiere decir pregunta sobre y orientación hacia la singularidad del objeto histórico. Se bloquea la sustancialización de la materialidad porque no se trata de determinar para *los* productos *las* condiciones de producción, sino para *cada* producto *sus* condiciones de producción. Que las condiciones de producción *varían* quiere decir entonces *ante todo* –como parece leerse más fácilmente en *El Capital* o en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*– que *varían para cada objeto histórico*. Esto invierte el valor de los objetos históricos para la investigación materialista: ya no valen como signos expresivos de lo determinado, sino como los momentos de su producción; como instantes que revelan las potencias y fuerzas de lo indeterminado a punto de fracasar en su actualización.

Conocimiento, política y materialismo... 49



EL DRAMA DE LA TEORÍA Y LA POLÍTICA. LOS POLOS DEL ENVEJECIMIENTO

No es seguro que haya algo en el materialismo de Benjamin a lo que pueda darse el vago nombre de “problema político”. Pero es seguro que, sea lo que sea, debería buscarse en las dos críticas más feroces que le dirige a la socialdemocracia.

La primera, acabamos de verlo, tiene por objeto la concepción del tiempo lineal y homogéneo. Este modo de relación con el paso del tiempo no sólo tiene sus consecuencias en el programa político de la socialdemocracia, sino en la investigación materialista, que tiende a devenir una interpretación de los signos de lo determinado. Cuando el materialismo tiende a este polo, indefectiblemente envejece en el acto. En el siglo XIX, hoy, y mañana. Hace leyes, conceptos y tesis para un cadáver. Envejece en el acto mismo en el que se aleja de las potencias y fuerzas de lo indeterminado que hacen de cada momento una oportunidad para la interrupción del tiempo.

La segunda crítica aparece en “El surrealismo...”. Benjamin afirma que el surrealismo, a primera vista un movimiento “artístico” o “poético”, aventaja políticamente a las izquierdas europeas porque ha tomado nota de la “crisis del concepto humanista de la libertad”. Los surrealistas “son los primeros en liquidar el esclerótico ideal moralista, humanista y liberal de libertad” (Benjamin, 1999b: 57). El surrealismo revela que la trama de la dominación y de la libertad ya no se teje en torno del individuo y su conciencia, del sentido, sino en el proceso de su producción. Por eso experimenta. Sobre eso investiga. El materialismo de la socialdemocracia tiende en cambio al polo de la cosmovisión o la concepción de mundo, e indefectiblemente envejece en el acto. En el siglo XX, hoy, y mañana. Porque fija la materialidad en un concepto que siempre lo antecede.

Teoría y política ni siquiera se plantean. Pues sea teoría, concepción de la historia, programa político, obra literaria, artística, clase, o biografía, para el materialismo de Benjamin el asunto es el mismo: ¿de qué modo está en las condiciones de la experiencia? Eso es lo que agrupa del lado del materialismo histórico al surrealismo, a la técnica cinematográfica, al teatro de Brecht, a la experiencia mesiánica del tiempo. Eso es lo que agrupa del otro lado al programa político de los socialistas, al juicio y la indignación moral, a “los que describen a las pobres gentes”, al realismo socialista, a los “malos poemas de primavera”, a la memoria reflexiva y a la imagen progresiva del tiempo.

Teoría y política ni siquiera se plantean. O se está en la experiencia bajo el modo de la investigación y la experimentación sin más concepto que el de un método que debe descomponer *cada* producto –incluida la propia humanidad– en el haz de relaciones que componen *sus* condiciones y *su* proceso de producción, o se

envejece. O se está en la experiencia bajo el modo de la singularización del instante para mostrar que el proceso longitudinal se produce en cada momento en el que fracasa una fuerza o una potencia de interrupción, o se envejece.

Se descubre entonces que los dos polos de la actualidad del materialismo histórico convergen hacia un mismo punto: el proceso de producción es el momento de indeterminación del producto, y el instante el momento de indeterminación del tiempo. Teoría y praxis, conocimiento y política, cosmovisión y acción revolucionaria ni siquiera se plantean porque son la actualización –envejecida, que envejece, o envejecerá– de un último drama de la existencia que el materialismo histórico nunca tendrá tiempo de vivir, aunque puede rastrearse ya en las *Tesis sobre Feuerbach*. El drama de que la verdad y la libertad atraviesan cualquier época tomadas de la mano y por el mismo sendero: el que marcan los procesos y las fuerzas que la indeterminan.

BIBLIOGRAFÍA

- Benjamin, Walter (1974). *Haschisch*. Madrid, Taurus.
- Benjamin, Walter (1994). “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”. En *Discursos interrumpidos*. Barcelona, Planeta-Agostini.
- Benjamin, Walter (1995). *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago de Chile, ARCIS-LOM.
- Benjamin, Walter (1999a). “Una imagen de Proust”. En *Imaginación y Sociedad*. Madrid, Taurus.
- Benjamin, Walter (1999b). “El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea”. En *Imaginación y Sociedad*. Madrid, Taurus.
- Benjamin, Walter (1999c). “El autor como productor”. En *Tentativas sobre Brecht*. Madrid, Taurus.
- Benjamin, Walter (1999d). “El país del Segundo Imperio en Baudelaire”. En *Poesía y capitalismo*. Madrid, Taurus.
- Benjamin, Walter (1999e). “Sobre algunos temas en Baudelaire”. En *Poesía y capitalismo*. Madrid, Taurus.
- Benjamin, Walter (1999f). “¿Qué es el teatro épico?” (segunda versión). En *Tentativas sobre Brecht*. Madrid, Taurus.
- Benjamin, Walter (1999g). “¿Qué es el teatro épico?” (primera versión). En *Tentativas sobre Brecht*. Madrid, Taurus.
- Benjamin, Walter (1999h). “Sobre la situación social que el escritor francés ocupa actualmente”. En *Imaginación y Sociedad*. Madrid, Taurus.



Ciencias sociales y política: la diferencia en tres movimientos

Ezequiel Ipar*

¿Qué es la política para las ciencias sociales? ¿Su objeto, un obstáculo epistemológico, su pasado como disciplina, su núcleo problemático inalcanzable? Lo que refleja esta pregunta es el problema ineludible que enfrenta el discurso objetivador y determinante de las ciencias cuando intenta resolver en su interior todo aquello que pertenece al lenguaje y a la *cosa política*: la individualidad, el conflicto, la decisión, los espacios sociales de indeterminación, los momentos de intensa contingencia en el devenir de la vida social. Cada tentativa de resolución de este problema va dejando rastros que configuran la fisonomía peculiar de las distintas teorías sociales. Al situar a la política las teorías se sitúan a sí mismas.

Para examinar esta cuestión voy a analizar tres posiciones teóricas (Comte, Lévi-Strauss y Adorno), a través de un texto clave para cada una de ellas: el *Discurso sobre el espíritu positivo*, *Tristes Trópicos* y la *Dialéctica Negativa*.

* Ezequiel Ipar es Sociólogo. Doctor en Ciencias Sociales (UBA) y Doctor en Filosofía (USP). Docente de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA) y de la Facultad de Humanidades (UNMdP). Investigador del CONICET (IEALC-UBA). Ha publicado en coautoría con Gisela Catanzaro *Las aventuras del marxismo. Dialéctica e inmanencia en la crítica de la modernidad*, así como numerosos artículos en revistas especializadas en filosofía, teoría social y crítica cultural. Actualmente dirige un proyecto de investigación grupal (CONICET) sobre filosofía política y sociología de la democracia.

EL ESPÍRITU OBJETIVO DE LA SOCIOLOGÍA

La obra de Auguste Comte representa un punto nodal en la trama de acontecimientos, discursos y posiciones teóricas que gestarán un paradigma de ciencias sociales ligado a un enfático rechazo de las ideas y la retórica de la política. Su fundación de la Sociología coincide con el diagnóstico que establece la necesidad de *superar* el malestar causado por la política. Este diagnóstico descubre en el nuevo dominio de *lo social* el arsenal de determinaciones causales y relaciones constantes que han de garantizar esa superación de la política, dejando a su lenguaje enterrado entre los saberes inciertos e imaginarios de las “épocas teológico-metafísicas”. Si el trasfondo de todos sus escritos es la “Gran Crisis” final de la modernidad europea, que él identifica con la “negatividad” liberada por la Revolución Francesa (y la Reforma Protestante), la propuesta del espíritu positivo de la Sociología consiste en la institución de un nuevo Saber capaz de *resolver* esa crisis sin volver al pasado (el orden teológico-monárquico) y sin quedar empantanado en las controversias inútiles del presente (el desorden político-metafísico) (Comte, 1984: 87-90).

El imperativo teórico que exige “resolver la crisis” por fuera del ámbito que las sociedades modernas habían elegido para representar y dirimir sus conflictos (la “escena política”) determina el planteo general del paradigma de Comte: le asigna sus adversarios, establece su lógica particular, estipula un contenido definido y fundamenta su pertenencia a la esfera de validez del discurso científico.

Para entender de qué manera la institución de una *ciencia* de lo social se relaciona conflictivamente con la *cosa* y el lenguaje de la política hay que focalizar la relación de Comte con la metafísica. En su lucha contra la teología –afirma Comte– la metafísica deja intacto, por más límites y racionalizaciones que introduzca, su principio fundamental, la creencia en un “mundo exterior dirigido por voluntades, cualesquiera que sean”. (Comte, 1984: 46,64). Esta insistencia en el *lenguaje de la voluntad* asocia a la política con la metafísica, obstaculizando la comprensión de las “leyes invariables que rigen el mundo”, sin las cuales “nuestra actividad práctica no tendría ninguna base racional” (Comte, 1984: 64). Dado que “la irregular *movilidad*, naturalmente inherente a toda idea de voluntad, no puede en modo alguno avenirse a la *constancia* de las relaciones reales” (Comte, 1984: 66), que son el auténtico objeto de la ciencia, entre el discurso político-metafísico y el saber sociológico-positivo sólo puede existir una incongruencia fundamental, que hará que progresivamente el último supere al primero y pase a entenderlo como un frágil (por su pura negatividad) estadio necesario de su propio desarrollo.

Junto con el principio explicativo de la voluntad, la metafísica comparte con el discurso político la sobreestimación del papel del individuo. A través de una ele-

mental estrategia de sociología del conocimiento, Comte considera a los sistemas políticos y los sistemas metafísicos modernos como puras creaciones individuales de los filósofos, que pretenden haber dominado la totalidad (de lo real o de la sociedad) utilizando exclusivamente su intuición y su conciencia individual. De este modo de producción del discurso teórico Comte deduce una necesaria fascinación con la “idea del yo” (Comte, 1984: 114).

Ambos principios, la fuerza explicativa de la voluntad y la centralidad del yo, se continúan en una serie de categorías que componen el esquema de la representación político-metafísica de la sociedad que Comte intentará sustituir con su novísima Sociología. En esta estrategia teórica ocupa un lugar importante el develamiento de lo que efectivamente ocurre detrás de la escena política. Comte insiste con esta tesis: todo lo que vemos en el terreno político como agitación, movimiento y conflictos entre los hombres no es más que una ilusión inútil, ejercida por “personificaciones imaginarias” que intentan engañar a las fuerzas sociales anónimas y a los protagonistas reales de la historia humana. Este hecho, el sometimiento de la vida social al trabajo de “*personificaciones imaginarias*” que pretenden encarnar la diversidad de grupos, necesidades e intereses sociales, explica la segunda gran categoría del esquema político-metafísico: la búsqueda permanente de las “causas singulares” de los fenómenos, por sobre la atención a las regularidades y a las determinaciones externas de las cosas (Comte, 1984: 119 y ss). A su vez, esta fascinación por las “entidades singulares”, inherente al espíritu metafísico, produce para Comte el otro grave defecto de la política moderna: la diseminación de “pretensiones individuales infinitas”. Junto con el derecho a conocer desde dentro la serie de propiedades que singularizan la identidad de cada cosa, la metafísica moderna introduce el derecho de cada individuo a conocer y ejercer, a partir de sí y por sí mismo, sus propios deseos y necesidades, más allá de toda determinación externa, sea esta religiosa o moral. Este acceso privilegiado del individuo a su propia interioridad, esta soberanía que se le atribuye sobre su cuerpo, su conciencia, sus deseos y necesidades, no ha hecho más que “ejercer una acción muy perturbadora en las clases letradas, que resultaría mucho más peligrosa si se extendiera a los proletarios”, puesto que en ellos “desarrollaría, además del desagrado por las ocupaciones materiales, exorbitantes ambiciones” (Comte, 1984: 133). Estas “ambiciones exorbitantes” del individuo completan el esquema especulativo (y práctico) en el que queda atrapada la representación política del mundo social (junto con la voluntad, el yo, las personificaciones de las fuerzas sociales y la causalidad necesariamente singular de todos los fenómenos sociales) y constituyen la causa de las “vanas y mezquinas luchas personales” (Comte, 1984: 93) que han desencadenado la “Gran Crisis” del mundo moderno.

Conocimiento, política y materialismo... 55

Frente a este círculo de negatividad y crisis de la “mentalidad” político-metafísica, ¿qué propone la *ciencia* de lo social como forma de saber (y como prescripción práctica)? Su objetivo es claro: superar definitivamente en el plano teórico la relación con la política. El procedimiento básico de esta superación es muy conocido y relativamente sencillo: frente a la *variabilidad* que ofrece la voluntad como principio explicativo, la ciencia de la sociedad debe basarse en una precisa universalización del “dogma fundamental de la *invariabilidad* de las leyes naturales” (Comte, 1984: 45 y ss). Vemos que ya desde Comte existe esta preocupación del discurso científico por las *invariantes* de lo humano, inscriptas cuidadosamente en el plano de la facticidad (y no del derecho, como había pretendido el *iusnaturalismo*). En la prehistoria de la ciencia, estas invariantes aparecen sólo cuando se corren los velos que le imponen a la inteligencia humana las fantasías y los sueños político-metafísicos, para dedicarse “al dominio, a partir de entonces rápidamente progresivo, de la verdadera observación” que constituye la “única base posible de los conocimientos verdaderamente asequibles, razonablemente adaptados a nuestras necesidades reales” (Comte, 1984: 39). Es así como las *observaciones verdaderas* y las *necesidades reales* de los hombres van a componer los puntos extremos del arco de categorías con el que la naciente Sociología intentará atravesar el esquema político-metafísico, que había dominado hasta el siglo XIX la representación de la vida social. Contracara explícita de la *intuición especulativa* y los *derechos políticos*, su objetivo consiste en crear un discurso que se identifique con una realidad anterior y más profunda que aquella que ofrece la textura de las representaciones políticas.

Cuando la Sociología devela la escena política a través de *observaciones verdaderas* descubre fuerzas nuevas y una dimensión del vínculo social ignorada por la mirada político-metafísica. Esta es, sin dudas, la operación ideológica más importante de las ciencias sociales positivas: la promesa de resolver “en los hechos” los problemas del presente a partir de una nueva relación con el pasado y con el futuro. Del primero lo que se extrae es esa dimensión de la sociedad que la retórica política ha relegado: la dimensión *moral* del lazo social; del segundo, la *regularidad* material y espiritual que el desarrollo de la sociedad industrial anuncia para el porvenir, más allá de las luchas y las crisis de la cultura moderna. Ambas le permiten a la Sociología servir a la causa de superar la negatividad y le aportan pruebas sobre su eficacia. En definitiva, tanto la organización industrial (con su productividad material, sus jerarquías técnicas, su previsibilidad interna y externa) como las reglas morales vigentes (que la ciencia de lo social hereda de la “era teológica”) constituyen para la cientificidad que inaugura Comte la auténtica infra-estructura de las sociedades modernas y garantizan el comienzo de la reconversión positiva de todas las esferas sociales. Siempre que alguien pueda realizar observaciones



orientadas por el dominio de lo útil, lo práctico y lo preciso, desplazando la mirada de los debates estériles, ilusorios y ambiguos de la arena política, será capaz de descubrir –desde fuera– las necesidades reales de los hombres y de la sociedad, y podrá reencontrar a partir de esa perspectiva el mundo “sano”, “maduro”, “objetivo” y “normal” que se desvaneció provisoriamente durante el pasaje político-metafísico que se abrió en Occidente con la Gran Crisis. Desde esta perspectiva mira la política la Sociología de Comte, dándole así forma a un orden de justificación del discurso científico que no sólo es metodológicamente apolítico, sino esencialmente *anti-político*. Ese es su valor y su legado: la reinterpretación en clave moral de todos los conflictos que se expresan en la escena política y la postulación de un orden de realidad en el que lo normal y lo invariante aparecen –finalmente– como la verdad oculta de la fantasmagoría política. Su proyección sobre el presente es múltiple, ya que en este paradigma de teoría social se diferencian y se fusionan en diversas combinaciones: el pedagogo popular, el ingeniero social y el crítico de las “mentalidades” colectivas.

LA ANOMALÍA SALVAJE

“Odio los viajes y las expediciones. Y he aquí que me dispongo a relatar mis expediciones”. Con esta afirmación paradójica Lévi-Strauss comienza, casi un siglo después de Comte, su genial *Tristes Tropiques*. En la riqueza de su contenido y en la profundidad estilística a la que llega, esta obra realiza la vocación de toda auténtica ciencia de lo social: establecer proposiciones verdaderas y refutar prejuicios y creencias infundadas. Para esto, se vale de una cierta distancia con respecto al pensamiento filosófico-político de su época (Sartre, en particular, junto con las otras derivas políticas de la fenomenología), con la que le dio forma a un modelo de investigación y teoría social sumamente relevante para nosotros. Nuevamente la *observación* cobra un lugar protagónico como principio metodológico y la búsqueda de las *invariantes* de lo humano reaparece como uno de los objetivos centrales. Por cierto, se trata de otros motivos, otra modalidad y, evidentemente, otros resultados; pero el padre del estructuralismo nunca ocultó que su búsqueda de una auténtica ciencia social suponía como condición de posibilidad la resistencia a la utilización de una filosofía demasiado especulativa y la repetición ritualizada del dialecto de la política (Lévi-Strauss, 1973: 39-40).

Si pudiéramos pensar en una misma perspectiva (la distancia frente a la política) que se realiza de maneras disímiles y contradictorias, encontraríamos en todo aquello que separa a Lévi-Strauss de Comte una interesante guía para reformular los modelos habituales con los que se suele caracterizar a la teoría social. En esta

Conocimiento, política y materialismo... 57



oportunidad, me voy a concentrar en dos de estas grandes diferencias: la primera se refiere a la relación de la ciencia con el objeto privilegiado del discurso político (el conflicto); la segunda está relacionada con la lógica de las ciencias sociales (el sistema).

Una de las grandes cuestiones de la política que Lévi-Strauss no evitó nunca fue el conflicto, las relaciones de oposición entre los grupos sociales. Lejos de la estrategia que le asignaba a la Sociología el papel de *superar* la Crisis, Lévi-Strauss no detiene nunca el incisivo trabajo de presentar y abrir los imperativos contradictorios a los que están sometidas las estructuras sociales reales, que tan sólo aparecen como universos armonizados al interior de su auto-representación “imaginaria”. Como es sabido, esta fractura entre lo que las comunidades creen ser cuando su imaginación hace uso de su estructura simbólica para darse una identidad y un mundo, y lo que efectivamente son, hacen y creen como miembros de esas comunidades, constituye el grado cero de su abordaje del problema del conflicto. Pero el análisis de esta escisión fundamental entre la estructura social (contradictoria) y la estructura simbólica (orgánica) que la recubre –escisión que, por cierto, Lévi-Strauss extiende a toda forma de sociedad: primitivas y modernas– no sólo pone en relación a una realidad social intrínsecamente conflictiva con una representación cultural apaciguadora. El paso clave llega cuando revela dos aspectos cualitativos de esa conflictividad: su *complejidad* y su *irresolubilidad*. Lo que las culturas primitivas nos muestran es que cuando los hombres se auto-representan a través de la imagen de una *totalidad orgánica* no sólo se engañan a sí mismos porque disimulan con esas representaciones armónicas los conflictos de su vida social, sino que, fundamentalmente, se engañan porque se ocultan radicalmente el carácter complejo e irresoluble de esos conflictos.

Para Lévi-Strauss, son estas oposiciones en las relaciones humanas esencialmente “desequilibradas”, que carecen por completo de una “situación inicial –o ideal– que se correspondiera con la resolución de esos antagonismos” las que tienen que relevar y describir las ciencias sociales (Lévi-Strauss, 1973: 124). Para el etnólogo lo real de su objeto consiste precisamente en esa dimensión de los conflictos prácticos en los cuales el término “tensión”, a partir del cual el lenguaje político moderno está acostumbrado a pensar las oposiciones como relaciones de “lucha”, ya no tiene ningún sentido, puesto que su trabajo pone en evidencia que “hace mucho tiempo que todo lo que podía estar tendido se ha roto” y esa “rotura”, que se encuentra “inevitablemente al comienzo”, lo torna reiteradamente imposible (*Ibidem*). Estos conflictos, “inhumanos y sub-humanos”, son lo real de la estructura social que toda comunidad viva necesita olvidar y disimular a través de las distintas mitologías que le permiten representarse una « época hermosa » a la cual pueden

referirse “tanto para encontrar sus rastros como para soñar con su retorno” (*Ibidem*). No es difícil llegar a la conclusión de que es este saber trágico sobre la realidad de los conflictos humanos el que –en la perspectiva de Lévi-Strauss– distancia necesariamente al sociólogo del discurso y del lenguaje de la política.

Su famoso análisis sobre los *Bororo* puede resultar ejemplar para entender este punto (Lévi-Strauss, 1973: 191 y ss). El principal problema de su estructura social es su compleja diferenciación interna. Al interior de un extraordinario sistema de co-responsabilidad moral y generosidad material, los *bororo* no paran de dividirse y oponerse. A la primera partición en mitades (*ceras/tugarés*) se le agrega una segunda división (los “del norte” y los “del sur”), que genera nuevos lazos de pertenencia y de distancia entre sí. A su vez, junto con la diferencia entre los *cera* y los *tugaré*, entre los “del norte” y los “del sur”, los *bororo* poseen una compleja división en clanes cuyos miembros poseen un mismo nombre, dentro de los cuales existen sub-grupos hereditarios en línea femenina que los vuelven a dividir creando a su interior familias “rojas” o “negras”.

¿Por qué existe este sofisticado arte de la diferenciación entre los *bororo*? Lévi-Strauss observa que estas diferencias, si bien no explican *la totalidad* de las relaciones de afinidad y de oposición, están todas relacionadas, a través de *otra diferencia*, con las “preferencias” efectivas de los enlaces matrimoniales entre las partes y entre los clanes. Encuentra, entonces, junto con todas las diferencias anteriores, una “vieja” diferencia, una diferencia de estatus que vuelve a oponer a los clanes de la tribu según tres grados: los superiores, los medios y los inferiores, entre los que se establece de modo “preferente” el enlace matrimonial. La conclusión que extrae Lévi-Strauss del conjunto de este análisis, extremadamente revolucionario para su época (y que creó una deuda teórica para autores como Lacan, Althusser, Derrida, Laclau), es doble.

En primer lugar, la convicción de que en las oposiciones humanas no existe ninguna oposición relevante que pueda pensarse como una *oposición simple*, una oposición que parta de una sola vez y a través de un único corte al conjunto de la sociedad. Ninguna de las diferencias sociales que determinan las relaciones de rivalidad y padecimiento entre los hombres existe sin estar, a su vez, internamente diferenciada. Para Lévi-Strauss, toda oposición simple siempre disimula contenidos conflictivos inexpresados y produce nuevas relaciones de asimetría y oposición de las que no puede dar cuenta. En la realidad de los conflictos entre los hombres la simplicidad de la relación de oposición (*cera/tugaré*, bárbaros/civilizados, católicos/protestantes, burgueses/proletarios, etc.) no es más que el mecanismo básico de la representación mitológica con la cual toda sociedad intenta mitigar el desasosiego que le producen la intensidad y la multiplicidad de los conflictos que la desgarran.

Conocimiento, política y materialismo... 59

La segunda conclusión que extrae Lévi-Strauss puede parecer relativamente contradictoria con la primera (y en cierta medida lo es), ya que postula una extraña jerarquía ontológica entre las oposiciones según la cual toda compleja e irreductible articulación de oposiciones culturales gravita en torno a una oposición central, que posee la extraña propiedad de ser absolutamente “irrepresentable” dentro del universo simbólico de la comunidad en cuestión (Lévi-Strauss, 1973: 237). Lévi-Strauss designa a esta oposición central como el “problema real” de cada sociedad, en torno al cual giran las diferencias, oposiciones y conflictos vividos efectivamente por sus miembros. Lo singular de su planteo consiste en que este *problema real*, que la cultura intenta infructuosamente apaciguar, no proviene ni se localiza en una dimensión anterior u originaria (la naturaleza, la economía, “lo social”), frente a la cual las diferencias culturales serían secundarias, sino que ese *problema real* coincide con la propia diferencia en el mundo que instituye el advenimiento de la cultura como tal. Su conclusión es clara: ninguna diferencia cultural se erige sobre el terreno fértil e inmaculado de una naturaleza común más que allí donde lo que domina es su propia mitología. Si existiera alguna invariante social esta diría así: “las oposiciones sociales siempre lo son de una oposición fundamental e irresoluble creada por la propia ley de la cultura”. Con un pensamiento sereno, Lévi-Strauss *observa* que los hombres no rivalizan motivados por determinaciones naturales inscriptas en su individualidad o movidos por causas accidentales propias de su sociedad, sino que es la propia forma de la cultura la que los empuja necesariamente a un conflicto irresoluble, puesto que sólo les asigna una identidad común a través de la diferencia que los separa y los enfrenta desde el principio en partes irreconciliablemente opuestas. Frente a esa diferencia irreductible que constituye su *problema real*, los hombres sueñan distintos sueños (más bellos o más siniestros, unos más prácticos o más justos que otros) que les hablan de un origen o un destino común.

Por motivos que están estrechamente vinculados a los dos puntos anteriores, Lévi-Strauss fue uno de los primeros que consideró a la dialéctica como una lógica inadecuada para las ciencias sociales, y situó junto con esa inadecuación la incongruencia de su propio pensamiento con el lenguaje y la práctica política. La dialéctica aparece en sus textos como una “llave engañosa” por la plasticidad y la revocabilidad con la que trata los conflictos humanos. En este último aspecto la coincidencia entre política y dialéctica es completa. Para Lévi-Strauss, tanto el lenguaje político como el pensamiento dialéctico coinciden en una concepción de los conflictos humanos que está guiada por la *lógica de la simplificación* de lo irreductiblemente complejo y la *lógica de la resolubilidad* última de lo originariamente

irresoluble. La dialéctica simplemente le da curso a esa lógica, creando –para Lévi-Strauss– una extraordinaria mitología del “progreso moral universal”, tan sofisticada, trágica y respetable como la mitología de los *bororos*, que no desmayan en el arte de producir divisiones en mitades que se niegan a sí mismas y se reproducen en siempre nuevas constelaciones de contra-mitades.

Estos descubrimientos le dan al pensamiento de Lévi-Strauss un fuerte carácter paradójico. Sus análisis mito-lógicos señalan los contenidos conflictivos inconscientes y los problemas reales que esas lógicas particulares disimulan, pero lo hacen al precio de no poder enunciarlos dentro de una lógica que los vuelva “problematizables” por la comunidad que los padece. La postulación de una Lógica universal de los conflictos humanos (que permitiría entenderlos a todos y traducirlos sin pérdida a todas las culturas) está descartada por principio, pero a partir de allí no se sabe muy bien qué hacer con esos contenidos inconscientes y esos problemas reales, que no sólo aparecen para el observador como *inexpresados* en cada cultura particular que estudia, sino que corren el riesgo de volverse, de un modo mucho más radical, *inexpresables*.

Frente a este dilema, la respuesta de Lévi-Strauss es bastante clara: lo máximo que las ciencias sociales pueden pretender es obtener una iluminación indirecta del inconsciente cultural de una comunidad determinada a partir de la confrontación recíproca de diferentes mitologías. La *experiencia* de esas diferencias interculturales tiene que proveer la materia y la forma expresiva para el develamiento de los núcleos traumáticos y conflictivos que cada mitología intenta apaciguar. Su escritura ofrece tal vez el mejor testimonio de un esfuerzo de este tipo. Pero con esto no escapa al rígido dualismo que persiste en su pensamiento (simbólico/real, estructura/fenómeno, cultura/naturaleza, *ciencia/política*), que le impide considerar la posibilidad de dar un paso ulterior al de la observación de la iluminación recíproca que se produce cuando se confrontan las diferentes “mitologías”. La idea de restituir las oposiciones y los conflictos *inexpresados* por la “mitología política moderna” al propio lenguaje (y práctica) de la política, con el objetivo de lograr su transformación o al menos una interferencia de su lógica interna, le resulta una tarea irrealizable, ya que esta operación estaría condenada a traicionar a esos contenidos, reponiendo la centralidad de un lenguaje que los invisibiliza en su complejidad e intensidad. La ciencia de lo social que propone Lévi-Strauss se mueve, de este modo, en torno y en *paralelo* a la política, sin habilitar nunca la utopía de una comunicación directa y abierta entre sus categorías y las de la política. Actuando siempre indirectamente, por medio de las resonancias que producen sus descubrimientos en los distintos marcos de referencia teóricos, su enorme actualidad puede observarse en las perspectivas más fecundas y radicales de los estudios culturales,

Conocimiento, política y materialismo... 61

en la deconstrucción del papel de la filosofía (europea) de la consciencia en las ciencias humanas y en todas las teorías sociales que sostienen una relación estrecha con el ambiguo e indeterminado mundo del arte.

EL REVERSO DE LA TRAMA Y EL PORVENIR DE LA DIALÉCTICA

La obra de Adorno parece surgir de la perplejidad frente a las imposibilidades de la política. Es común que se le atribuya una sustitución de la política por el arte; el desplazamiento hacia el arte del potencial crítico de la sociedad que antes se le asignaba a la teoría y la práctica política. Entre las teorías sociales que toman una cierta distancia frente a la política, esta imagen de Adorno lo ubicaría entre las posiciones más extremas. Evidentemente, todo esto es una simplificación, pero sigue resultando interesante constatar que esa imagen señala algo verdadero: la dificultad para determinar el tipo de distanciamiento que efectúa Adorno. Mi hipótesis sobre esta dificultad es la siguiente: lejos de lo que sugiere la imagen de la “estetización”, lo que Adorno hace –y esto es lo que desconcierta– es *politizar* el distanciamiento de la teoría frente a la política. Si lo comparamos con el distanciamiento que encontramos en Comte o Lévi-Strauss podemos aclarar este punto fundamental de nuestro argumento.

Vimos como Comte rechaza la utilidad que podrían tener para la fundación de la Sociología las categorías de la filosofía política previas a la Revolución Francesa. Para expulsar la variabilidad que impone el “lenguaje de la voluntad” y “la sustancialidad del individuo político”, él abre, mediante la *observación normalizada*, el registro positivo de “lo social”. Esta observación directa de lo social es la que realiza el distanciamiento frente a la “mentalidad político-metafísica”. Con todas las diferencias que ya hemos destacado, la intervención de Lévi-Strauss es semejante en cuanto al procedimiento. Para no cargar con las limitaciones de la filosofía política en su interpretación de las diferencias, las oposiciones y los conflictos humanos recurre a la *experiencia de la diferencia* cultural. Fortaleciendo la observación de esa otra instancia de la vida social (las culturas), deja atrás las pretensiones del lenguaje de la política. Como vemos, ambos son distanciamientos en los que la teoría se valida a sí misma a través de una dimensión de la vida social diferente de la política, que pasa a ser –explícita o implícitamente– considerada como ontológicamente más “real”: ya se trate de la prioridad de lo social o de la cultura. Es en este sentido que se puede hablar de una *sociologización* o una *semiotización* del distanciamiento teórico frente a la política.

El distanciamiento de Adorno pasa por otro lado. En medio de todas sus oscilaciones en torno a los problemas que la política ya no puede pensar a partir de sus

propias categorías (sobran los ejemplos, pero pronto veremos algunos), en ningún momento sale al encuentro de una segunda realidad que funcione como llave interpretativa de las ausencias del discurso filosófico-político. El caso más destacado es, obviamente, el tratamiento de la categoría de *contradicción*, que resultaba peligrosa e inútil para Comte y pasó a ser sutilmente desplazada, por vieja e insuficiente, en el caso de Lévi-Strauss. La perseverancia de Adorno en la lógica de la negatividad hay que entenderla como el trabajo con los conceptos de la teoría social que produce una distancia con respecto a la política que es, ella misma, política. Parafraseando su *Dialéctica Negativa*, se trata del esfuerzo –paradójico– de ir más allá de los conceptos políticos a través de conceptos políticos (Adorno, 2005: 21-26).

Pero Adorno permanece en la dialéctica enfrentando problemas que son muy similares a los de Lévi-Strauss, esto es, la complejidad de conflictos humanos que no caen dentro de las configuraciones y las previsiones de la filosofía política del siglo XIX. Traduciendo esta inquietud al terreno de las sociedades modernas, los materiales con los que Adorno trabaja se refieren también a conflictos que no tienen una estructura simple y que dan lugar a identidades paradójicas: obreros-*racistas*, demócratas-*autoritarios*, inmigrantes-*xenófobos*, revolucionarios-*totalitarios*. Una vez que se deja de considerar a estos problemas como excepciones inesenciales, hay que explorar un camino que siempre va a ser muy parecido al de Lévi-Strauss.

Para Adorno, lo que resulta imperioso es indagar las determinaciones culturales que pudieran estar explicando aquello que, si adoptan un lenguaje jurídico-político, las ciencias sociales ya no pueden explicar: la intensidad de la violencia que se vuelve inconmensurable con los fines (políticos) perseguidos, el poder que se extiende más allá de cualquier forma de explotación, la segregación y la furia de la identidad socialmente construida frente a la alteridad. Estos “excesos” que trascienden las explicaciones políticas y económicas, este plus-pulsional hallado en los sujetos históricos, multiplica la complejidad que podía hallarse todavía en la construcción paradigmática de la filosofía política del siglo XIX: la dialéctica del amo y el esclavo. Como descubriera trágicamente Primo Levi, la figura más difícil de pensar se volvió la más real: el “esclavo del esclavo de los esclavos”. ¿Qué hacer frente a esa figura desconcertante?

Después de Auschwitz, cuando las ciencias sociales indagan el reverso de las invariantes de lo humano (es decir, aquello que ya *no se puede excluir* del concepto de hombre, a pesar de que ninguna de sus representaciones disponibles lo contenga), tienen que enfrentar condiciones mucho más “inimaginables” que las que enfrentó Lévi-Strauss cuando desfondó ese concepto a través de la experiencia de la diversidad cultural (Adorno, 2005: 331 y ss.). Inmediatamente aparece el problema concreto: frente a la negación experimentada en el *Lager* de las pretensiones conteni-

das en cualquier concepto de hombre, ¿cómo hace la teoría social para insistir con los presupuestos implícitos en sus categorías fundamentales: *individuo, libertad, decisión, sentido, historia*? Pero su reverso no es menos paradójico: ¿cómo recoger el *testimonio* de esa tragedia y analizar *críticamente* las determinaciones culturales que la ocasionaron sin presuponer, en alguna medida, la validez de esas categorías?

Cuando decimos que Adorno *politiza* su abordaje de este dilema no nos estamos refiriendo a un retorno al discurso jurídico-político. La repolitización de esta situación paradójica en la que entra la teoría presupone, y no suprime, el distanciamiento frente a unas categorías jurídico-políticas que ya no pueden, justamente, expresar lo siniestro de la lógica cultural que culminó en Auschwitz. El problema sigue siendo: ¿qué hacer con ese plus, con esa sobredeterminación cultural de los acontecimientos económicos y políticos que llegó a tornarse trágicamente decisiva en el pasado –y en el presente? Frente al desmoronamiento que lo ominoso de la cultura moderna produce sobre las categorías de las ciencias sociales, ¿cuál es su tarea? ¿*Interpretar* (con una estructura simbólica más sofisticada), *analizar* (las diferencias entre lo que se reconoce saber y lo que efectivamente sabe la cultura), *juzgar* (bajo una fundamentación ética más profunda)? Ninguna opción escapa fácilmente al borde que las une con la justificación, la negación o la adaptación pasiva, porque lo que está en juego es la relación con el *inconsciente de una cultura* de la cual las ciencias sociales forman parte y, por lo tanto, la relación con sus propios límites.

Frente a *este* inconsciente cultural de la teoría Adorno da el paso que Lévi-Strauss evitó; no se limita a observar sus *núcleos traumáticos* y sus *conflictos inexpressables*, sino que fuerza el discurso teórico para que *esos* traumas y *esos* conflictos se expresen *negativamente* al interior del propio lenguaje que los silencia, es decir, en el lenguaje de esa última filosofía que pretendió construir, heredando las categorías de la política, una lógica universal de los conflictos humanos: la dialéctica. Este trabajo sobre la dialéctica plantea una nueva relación entre la filosofía y las ciencias sociales en la cual *interpretar, analizar y juzgar* ya no se excluyen mutuamente, sino que son los medios que permiten exponer, a través de sus diferencias y sus contradicciones, la negatividad desplegada contra la propia dialéctica, fundamentalmente contra el orden y la consistencia en la que pretende presentar a sus categorías esenciales: el *individuo* (la libertad y la decisión), la *historia* (la experiencia de la continuidad de los acontecimientos en el tiempo) y el *sentido* (la articulación segura y estable entre los fenómenos y los signos).¹ En el reverso de esas categorías, en la exposición de su imposibilidad históricamente determinada, Adorno preten-

¹ Estas categorías se transforman en los tres modelos de pensamiento crítico que propone su última obra publicada (Adorno, 2005: 197 y ss.).

de inscribir una *lectura política* de las determinaciones culturales ominosas que sobreviven a su remoto origen, transformando así al inasible inconsciente cultural en el *inconsciente político* del presente.

Las dificultades que sigue planteando este dilema en la teoría nos recuerdan las razones de Lévi-Strauss. Lo que aquí denominamos genéricamente como el *inconsciente cultural* de las ciencias sociales responde a una larga y compleja sedimentación histórica, compuesta de materiales y temporalidades muy diversas, que nos resulta extremadamente arduo reconstruir a través de una indagación sistemática que esté a nuestro alcance y que podamos forzar, como de un solo golpe, a hablar. Pensemos tan sólo en el caso del antisemitismo moderno. Pretender interpretarlo como un fenómeno grave de intolerancia desde la *perspectiva de la negación* del individuo implica desconocer la compleja *trama* en la que se asocian sus causas: el modernismo reaccionario alemán, el *affaire* Dreyfus, las tesis científicas del conde de Gobineau, el nacionalismo católico del siglo XIX, los edictos y las persecuciones del siglo XV en España y Portugal, los edictos y las persecuciones del siglo XIII en Inglaterra y Francia, la condena de San Agustín (a que los judíos sean los portadores errantes de la “marca” de la mentira y el pecado), junto con una serie extensa de otros acontecimientos que se sedimentan en esa *determinación cultural ominosa* que llamamos antisemitismo. Por la diversidad de procedencia de estas determinaciones, de sus momentos, de los fines con los que se asocian y los protagonistas que definen, interpretar al antisemitismo como un fenómeno de intolerancia política implica una clara mitologización (al modo de un “mecanismo defensivo”) de la matriz teórica *individuo-historia-sentido*, entre otros motivos porque, como hemos visto, muchos de los puntos por los que pasa la trama del antisemitismo coinciden con los de la creación del individuo moderno. Esas categorías cumplen *de ese modo* –que no es el único en el que pueden intervenir– el papel de “mitos” que reducen y esconden la complejidad de un fenómeno que resulta ominoso para la auto-conciencia del sujeto moderno.

Hasta aquí Adorno acompaña la desconfianza de Lévi-Strauss. Pero la fractura que produjo Auschwitz no es sólo la fractura de las pretensiones de la auto-conciencia del sujeto moderno, sino también la de cualquier *trama* que pretenda representar al antisemitismo dentro del “juego” de la estructura de una formación cultural. Para responder a la exigencia que plantea esta situación no basta con afirmar el carácter irreductible de las oposiciones sociales y su inscripción en la forma de la ley de la cultura. Esta es la materialidad de los problemas que intenta tratar la *dialéctica negativa* de las categorías de *individuo*, *historia* y *sentido*: aquello que siendo sólo una parte de una determinada lógica cultural es, al mismo tiempo, mucho más que esa lógica cultural. En este caso, la perspectiva de la negación de la conjunción *individuo-historia-sentido* no refuerza necesariamente

Conocimiento, política y materialismo... 65

la mitologización de esas categorías, ni fetichiza la validez de la esfera jurídico-política. Propone, en cambio, una línea todavía abierta para las ciencias sociales: reunir en una misma teoría crítica, a través de sus diferencias *y sus contradicciones*, las investigaciones que *juzgan* sobre fenómenos de intolerancia padecidos en el individuo, los estudios que *analizan* las fracturas traumáticas de la Historia y los trabajos que intentan *interpretar* los núcleos de sin-sentido que circulan a través de las producciones culturales. El objetivo de la dialéctica negativa en la que quedan situadas estas modalidades del juzgar, analizar e interpretar es muy claro: expresar el inconsciente político de una época.

Por esto, el distanciamiento de la teoría que propone Adorno frente a la política no debe ser confundido ni con los modelos de teorías sociales *anti-políticas* que nacieron con Comte, ni con el *paralelismo* que plantean los sofisticados análisis culturales que se basan en Lévi-Strauss. La imagen que mejor define la teoría de Adorno es la de la *resistencia* y la *insistencia* en la política.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Theodor (2005). *Dialéctica negativa*. Madrid, Akal.

Comte, Auguste (1984). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Buenos Aires, Aguilar.

Lévi-Strauss, Claude (1973). *Tristes trópicos*. Buenos Aires, Eudeba.

La vida no contemplativa. Adorno, el marxismo, y los usos contemporáneos de Hegel y Marx

*Silvia Schwarzböck**

MARXISMO Y VIDA NO CONTEMPLATIVA

Hay algo en la originalidad filosófica del marxismo que lo amenaza constantemente de muerte: su relación con la praxis. El marxismo no puede prescindir de ella sin que lo afecte como filosofía. No es que necesite de la praxis para tener razón, simplemente la necesita para existir. La requiere su componente materialista. Ese materialismo, que Marx tiene en común con la izquierda hegeliana y que es reivindicado por la primera Teoría Crítica, sobre todo por Adorno, no busca la verdad, sino la felicidad en la tierra. No pretende que todos los hombres sean felices –todos con el mismo objeto o cada uno a su modo: la diferencia es irrelevante– sino que estén todos en condiciones materiales de serlo. De este modo, el problema de la felicidad –que siempre fue el de la felicidad propia, no el de la ajena–, el materialismo lo plantea en términos de autenticidad, no de merecimiento. Para que la

* Silvia Schwarzböck dicta la materia Estética, como Profesora Titular regular, en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA (desde 2012), como Profesora Asociada, en la carrera de Filosofía de la Universidad Nacional del Litoral (desde 2006) y como Profesora Adjunta, en la carrera de Filosofía de la Universidad Nacional de Rosario (desde 2005). Es Licenciada y Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Se doctoró en Filosofía en 2007, con una tesis sobre “El problema de la felicidad en Adorno. Aspectos políticos y estéticos”, realizada con una beca de postgrado del CONICET. Publicó los libros: *La herencia de Prometeo* (1994), una edición crítica a su cargo de *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Immanuel Kant (1998), *Estudio crítico sobre Crónica de una fuga* (2007), *Adorno y lo político* (2008), *Estudio crítico sobre Un oso rojo* (2009), además de numerosos ensayos y artículos sobre temas de estética, filosofía política, filosofía contemporánea, artes y cine.



felicidad propia sea auténtica tienen que estar dadas las condiciones materiales para la ajena (aunque eso solo no pueda hacerla real). La praxis se orienta, a través de las luchas históricas por la emancipación humana, a crear esas condiciones materiales.

Por eso, así como la filosofía cristiana necesita que los hombres creen en Dios, la marxista necesita que creen en la praxis. Pero el marxismo no es sólo un materialismo. También es un modo de entender la dialéctica. Un modo de relacionarse con Hegel. Un modo de ser o no ser hegeliano. Esta componente hegeliana es la opuesta a la materialista. Si la componente materialista ata al marxismo a la praxis, la hegeliana lo libera de ella. Lo autoriza a pensarse a sí mismo como una praxis, según el modelo del sujeto-objeto de la *Fenomenología del espíritu*. El conocimiento, de acuerdo con este modelo, se convierte en un trabajo que trasciende al individuo, y la realidad, en algo construido por el trabajo social. El sujeto-objeto es el principio del idealismo vuelto contra sí mismo. Hegel lo escribe sin poder comprenderlo. Recién el joven Marx sacará de él conclusiones radicalmente materialistas, que enseñen cómo pensar a Hegel “contra sí mismo”. Incluso el Marx de *El Capital*, cuando dice que “... nada es más cómico que la exposición de la propiedad privada en Hegel...” (Marx, 2000, L. III, t. III: 7), lo dice a propósito de la *Filosofía del derecho*, no de la *Fenomenología del espíritu*.

La dialéctica, a su vez, si no se hiciera esta idea de sí misma como praxis, quedaría librada a la suerte del psicoanálisis. Sería lo que el psicoanálisis haga -o pueda hacer- de ella. El autoconocimiento oracular (el “conócete a ti mismo” con el que, según Bloch, podría resumirse en una sola frase la dialéctica hegeliana [Bloch, 1983: 34]), en ese caso, ocuparía, desvirtuado, el lugar de la historia. La dialéctica del Amo y el Esclavo, elevada a momento crucial del psiquismo, reemplazaría a la lucha de clases (invirtiendo, a su vez, la que fue la interpretación marxiana). La negación de la negación, finalmente, podría ser –como propone Bataille (Bataille, 2003: 107)– el padre y el hijo, la repetición de la repetición: una experiencia transindividual vivida por cada hombre, aun por quien no la desea, porque la ha universalizado la cultura. Es en este sentido que los jóvenes del movimiento estudiantil estadounidense, admirados por Sontag –por revisar los supuestos puritanos de la militancia de izquierda– reclaman el fin de la “masculinidad occidental” (Sontag, 2005: 306-7). Por esa sola razón, la de ellos es ya una izquierda postfreudiana y postmarxista e implica un nuevo estilo de radicalidad:

ser radical en el sentido antiguo (una versión del marxismo o del socialismo o del anarquismo) comportaba continuar apegado a los valores tradicionales “puritanos” del trabajo, la sobriedad, el éxito y la fundación de una familia (...) Freud era un puritano (...) También lo era Marx. Es correcto que los jóvenes prescindan de Freud y de Marx (Sontag, 2005: 303-4).



Las luchas y las resistencias en las que las nuevas izquierdas, desde 1960 hasta hoy, se han involucrado, les han servido, en buena medida, para discutir y revisar sus propios supuestos, sobre todo los que son más fácilmente recortables, en función de cada contexto, como residuos retrógrados (supuestos puritanos, darwinistas, eurocéntricos, machistas, homofóbicos, antisemitas), pero no tanto los que están más ligados a la parte sublime de su idea de emancipación humana y que, por eso mismo, tienen como correlato sentimental a la desconfianza respecto de la política y el Estado. Ese núcleo inamovible –que es justo que no se mueva– no es aquel por el que habría que juzgar al marxismo como ortodoxo, sino a la realidad histórica como irredenta. En todo caso, con ese núcleo tal como se lo preserva, habrá marxistas que participen de la política y del Estado incorporándose previamente a otros ismos menos universalistas y más situados. Pero donde su núcleo inamovible se mantendrá más a salvo es en la cultura, no en la política ni en el Estado.

Ser parte de la cultura –como alta cultura– es la victoria pírrica del marxismo. Sobre todo porque los marxistas consideran la alta cultura como cultura a secas. No como la parte del botín que, por minoritaria, no le interesa políticamente a nadie. Si la burguesía no le teme a la alta cultura, es porque la considera inofensiva. Por eso no le preocupa que esté en manos de personas materialistas y ateas, como sí le preocupa que pueda estarlo la educación. Sólo el fascismo, las religiones, y el marxismo consideran a la cultura –sobre todo a la alta cultura, donde estaría la filosofía– un botín.

Ahora bien, si la sociedad sigue interpelando al marxismo y el marxismo, a su vez, sigue interpelando a todo proyecto emancipatorio, es porque fue aceptado socialmente que su praxis consista en hacer hablar, desde su lugar en la alta cultura, a la parte de la realidad que permanece oprimida. Desde ya que el conocimiento (sea intelectual, artístico, o académico), entendido como praxis, se suele combinar con alguna militancia específica o alternar con incursiones en la revuelta. Pero el principio del conocimiento como praxis –el de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, retomado por Adorno en *Dialéctica negativa*– es el de la vida contemplativa como vida no contemplativa.

LA VIDA NO CONTEMPLATIVA SEGÚN ADORNO

Es posible que quien lea el comienzo de *Dialéctica negativa* al pie de la letra quiera –aunque más no sea por haber nacido después de 1966, la fecha de publicación de la obra– sentirse liberado de la praxis. “... La filosofía, que antaño pareció superada, sigue viva porque se dejó pasar el momento de su realización...” (Adorno, 1997a,

Conocimiento, política y materialismo... 69

15 / 1992: 11) Quien lee esta frase al pie de la letra hace una lectura cínica. Si uno es filósofo –piensa el cínico– desea la filosofía, aunque el tema de su filosofía sea la acción. No obstante, este lector no hace sino suponer entre líneas, oculto en esa oración, algo difícil de contrariar, si se analizan los documentos de la época: mientras Sartre y Marcuse, antes de 1968, alentaban el activismo estudiantil (aunque Marcuse tal vez lo hiciera, como se dijo después, porque nunca había dejado de trabajar para la CIA), Adorno sólo mostraba interés por la filosofía. Algunas veces podía hacerlo notar de una manera antipática (por ejemplo, negándose a interrumpir sus clases para que se discutiera cómo manifestarse contra la guerra de Vietnam), pero también podía reaccionar de una manera injustificable y desproporcionada, llamando a la policía cuando un grupo de estudiantes, en la Universidad de Frankfurt, ocupaba un aula del “viejo Instituto” para hacer una reunión política.

Al final de su vida, la figura pública de Adorno no era menos maldita, por no apoyar al activismo estudiantil, que lo que seguía siéndolo la de Heidegger, por negarse a explicar su apoyo al nazismo. La comparación puede ser exagerada, pero las razones que llevan a hacerla, no: después de 1960, el marxismo podía ser más o menos dialéctico (podía incluso no serlo), pero no por eso, como filosofía, podía prescindir de la praxis. Ése momento, el de la publicación de *Dialéctica negativa* (1966), no era el adecuado para que la obra fuera leída como un ejemplo de praxis, aun cuando retomara, de un modo radicalmente inédito, el modelo “hegeliano de izquierda” de la *Fenomenología del espíritu*.

La sobrevida de Hegel, en buena parte del siglo XX, no estuvo atada a la de Marx. Y viceversa. Se podía ser marxista a favor o en contra de Hegel. Por lo menos en la filosofía. En la praxis, se podía serlo a favor o en contra de la paciencia de Marx. Dialéctico a su modo, Adorno fue marxista a favor y en contra de Hegel y hegeliano a favor y en contra de Marx. Estar “a favor y en contra” encarna la posibilidad misma de una dialéctica negativa, esto es, de una dialéctica abierta. No es lo mismo que, por ejemplo, “defender a Bach de sus entusiastas”. Este es simplemente el límite de la crítica cultural. Y la dialéctica, para alguien con la ambición filosófica de Adorno (la de pensar contra la idea de sistema con una fuerza equivalente a la del sistema), nunca iba a conformarse (ni a confundirse) con la crítica cultural. La crítica en sí se vuelve para él poca cosa, comparada con la “gran filosofía” de Hegel. Igual que el ensayismo, por virtuoso que sea. Así le habría pasado a Simmel, según Adorno, una vez que se publica *Ser y tiempo*.

Es obvio que Adorno aspiraba, desde antes de que se hiciera completamente ostensible, al lugar filosófico de Heidegger. Incluso por tratarse de alguien políticamente maldito. De lo contrario, no se entiende la obsesión por banalizarlo. Sólo contra Heidegger Adorno no podía estar “a favor y en contra”. Estaba demasiado

en contra, aterrado, quizá, ante una filosofía que parecía increíblemente próxima a la suya (próxima por la ambición de ser “gran filosofía” y próxima porque tenían a la misma metafísica como enemigo), incapaz de leer más allá de lo que le servía como para pensar una crítica. Las peores páginas de *Dialéctica negativa* (las únicas filosóficamente irrelevantes en una de las obras filosóficas más relevantes del siglo XX) son sin duda esas que le están dirigidas a Heidegger (la primera parte de las tres partes del libro, entera).

Contra Heidegger, Adorno elige a Hegel. Ya el primero de los *Tres estudios sobre Hegel*, el que se titula “Aspectos”, está pensado, en lo que tiene de anticipo de *Dialéctica negativa*, como un modo de rescatar a Hegel de sus nuevos entusiastas franceses, de contrarrestar el hegelianismo heideggeriano que en Francia se había aprendido de Kojève. Simultáneamente a ese giro filosófico, que magistralmente consume Bataille (Bataille, 2001), en su original relectura de la dialéctica del Amo y el Esclavo versionada por Kojève, Adorno se prepara para ser, en el siglo XX, el último hegeliano de izquierda. Aunque no lo sepa hasta escribir *Dialéctica negativa*. O, en realidad, no sepa bien a quién tiene del otro lado, que no sea marxista, para disputarle la figura de Hegel. En la primera mitad del siglo XX, el influjo de Hegel y Marx sobre la filosofía francesa –debido a Kojève, Hyppolite y Sartre– fue paralelo al auge del existencialismo y de la filosofía de Heidegger. Pero en la segunda mitad, prácticamente no quedarán marxistas hegelianos. Ni hegelianos.

Así como el marxismo con el que se habían hecho las revoluciones del siglo XX no era estrictamente hegeliano, tampoco lo era el Marx leído por Althusser ni el Marx de la hermenéutica de la sospecha (el de la tríada Marx-Nietzsche-Freud). Buena parte de la izquierda, en el curso de los años sesenta, había devenido maoísta o tercermundista. En el Tercer Mundo era posible aplicar la Teoría del Foco, con su idea del hombre nuevo como sujeto creado por el propio proceso revolucionario, inspirada en la Revolución Cubana como praxis, no en una vertiente del marxismo o del comunismo. La Teoría del Foco se extraía de la praxis, aunque “¿Revolución dentro de la revolución?” (1967), de Régis Debray, se hubiera convertido rápidamente en texto canónico para pasar a la acción (a la acción guerrillera, en este caso).

Todas las obras teóricas sobre la Guerra del Pueblo hacen tanto mal como bien: se las ha llamado gramáticas de la guerra. Pero se aprende más pronto el idioma de un país extranjero cuando se está en él y hay que hablarlo, que con una gramática en su casa. (...) Fidel achacaba un día la responsabilidad de ciertos fracasos guerrilleros al vínculo puramente intelectual con la guerra (Debray, 2004: 123).

En Estados Unidos, el movimiento estudiantil se oponía a la intervención norteamericana en Vietnam, mientras desafiaba (con la cultura pop, la ropa, el pelo,

las drogas y la revolución sexual) el puritanismo de la tradición marxista y freudiana en la que se habían formado. Después del existencialismo, no había lugar para Hegel en Europa si no lo había para Marx en el resto del mundo.

Si, hasta 1960, Hegel se había vuelto contemporáneo de los filósofos franceses gracias al tema heideggeriano del “ser para la muerte”, para Adorno –igual que para la izquierda hegeliana del siglo XIX– sería anacrónico por la eternidad atribuida al Estado, y actual –para arrebatárselo al heideggerianismo– porque esa estatalidad no dialectizable sería indigna de una filosofía que dialectiza el ser y no pretende deducir la realidad de un principio abstracto y vacío. Eso significa estar “a favor y en contra de Hegel” para ser “el último hegeliano de izquierda”.

En este sentido, si para Adorno, de acuerdo con el comienzo de *Dialéctica negativa*, la filosofía aún está viva, no es por estar relacionada con la verdad, sino con esa praxis que no la ha realizado, aunque no por eso pueda vanagloriarse de ocupar su lugar; si ella es ahora la praxis verdadera, lo será mientras la praxis verdadera, que es la política, esté falsificada, es decir, mientras esté confundida con el activismo o con la negociación.

No está de más recordar que Adorno fue intensamente releído en la década del noventa, cuando la izquierda, en casi en todo el mundo, se sentía impotente frente al neoliberalismo y se concentraba de nuevo en la “crítica crítica”. Y que los años oscuros para él fueron los años setenta, los inmediatamente posteriores a la desobediente lectura que hizo de su obra el activismo sesentista (desobediente porque no fue reconocida por quien la había inspirado). En ese momento, la única exégesis posible es la respetuosa, la que hacen los discípulos y seguidores: Susan Buck-Morss, Gillian Rose, Martin Jay, Marc Jiménez (sólo Lyotard provoca, con su ensayo “Adorno como el Diablo”). En los años ochenta, Habermas practica el “giro lingüístico” de la teoría crítica e incorpora a ella todos los temas que para Horkheimer y Adorno eran filosóficamente banales, empezando por la democracia y terminando por la racionalidad comunicativa (aunque el orden expositivo, en la segunda teoría crítica, era exactamente el inverso). En la década del noventa, finalmente, Adorno vuelve a ser leído de manera entusiasta, como sucede con todo lo que viene de ser olvidado. La relectura se propone reparar una injusticia. Un problema no menor es decidir cuál había sido esa injusticia. ¿Qué Adorno había sido olvidado? ¿El inspirador del activismo estudiantil o el que había llamado a la policía cuando los estudiantes tomaron el aula del “viejo Instituto”? Porque en esa dualidad se pone en juego el trasfondo y el sujeto de esa relectura: quien revisa los años sesenta y encuentra a Adorno es una izquierda desencantada de todo, incluso de sí misma, devenida en muchos casos irónica y en otros, cínica. A sus ojos, Adorno ofrece un marxismo sin sujeto, que no reclama militancia, sino sentarse



a pensar. En aquel momento, la melancolía de Adorno viene a hacer las veces del protestantismo de Hegel para los hegelianos de izquierda del siglo XIX. La filosofía, entendida en *Dialéctica negativa* como praxis, bien podría ser el equivalente de la torre de marfil en la que los estudiantes acusaban a Adorno de refugiarse mientras todo se incendiaba, sólo que ahora un marxista puede ocuparla sin culpa y sin acusaciones juveniles. *Dialéctica negativa* se leía no como la continuación de la *Fenomenología del espíritu* sin el “saber absoluto”, sino como una versión de la *Filosofía del derecho* con la que era posible resignarse, tras la caída del Muro de Berlín, a que la parte no benefactora de lo que quedara del Estado benefactor siempre ejercería la represión en beneficio de los poderosos.

En 1990, Jameson lee *Dialéctica negativa* a contrapelo de la época, como para incorporar a su autor en la tradición de izquierda intelectual que él mismo reconstruye en su libro sobre Adorno (*Marxismo tardío. Adorno o la persistencia de la dialéctica*). “... La cuestión acerca de la poesía después de Auschwitz ha sido reemplazada por la de si uno puede tolerar leer a Adorno y a Horkheimer al lado de la piletta...” (Jameson, 1990: 248). La observación anticipa con tanta exactitud la lectura noventista de Adorno que bien podría haberla escrito Rorty sin ninguna culpa o, al menos, sin sentir que es él quien arroja la primera piedra. No obstante, la de Jameson es, a su modo, una lectura política, que tiene como interlocutores al ironismo pragmatista de Rorty y a la izquierda intelectual desencantada. Uno y otra pueden absorber, cada cual en su respectivo léxico, la *Dialéctica de la ilustración*, pero no la *Dialéctica negativa*.

Rorty le dedica un capítulo de *Ironía, contingencia, solidaridad* (1989) a la *Dialéctica de la ilustración* (Rorty, 1989, cap. 3). Coincide con Horkheimer y Adorno en que la ilustración triunfa por imponer una racionalidad que carcome sus propios principios. Sólo que ellos serían poco hegelianos, algo que para Rorty significa “poco ironistas”. Por lo tanto, piensan que al final del proceso, cuando la terminología de la ilustración desaparece, sus resultados pierden el derecho a la existencia. Hegel no practicaba así la dialéctica. Por eso, a pesar de haber sido un crítico acérrimo de la ironía romántica, habría fundado el ironismo pragmatista. La dialéctica hegeliana no sería una forma de argumentación, sino una técnica literaria, que produce cambios sorprendentes en la configuración de la realidad, porque cambia constantemente de tema y de vocabulario. Hegel enfrenta entre sí vocabularios, en lugar de inferir unas proposiciones a partir de otras. De ese modo, elude la argumentación (que en la dialéctica no tendría ningún valor probatorio o fundamentador, según el modelo de las ciencias) y transforma a la filosofía en un género literario.

Horkheimer y Adorno habrían comprendido el carácter disolvente de la racionalidad, pero no el modo en que la civilización logró seguir adelante a pesar de la

Conocimiento, política y materialismo... 73



falta de fundamentos. La cultura liberal, como producto ilustrado, se quedó sin fundamentación, pero, lejos de autoaniquilarse por eso, devino pragmatista. Las instituciones liberales se encuentran en una situación óptima a partir del momento en que se liberan de la necesidad de justificarse en términos de fundamentos últimos. Los rasgos de la cultura liberal no pueden justificarse como buenos más que comparándolos con los rasgos de otras culturas. Esta comparación, desde ya, seguiría las pautas del propio léxico, con lo cual el modo en que se justifiquen las bondades del liberalismo siempre sería circular. Cuando no existe una perspectiva superior a la propia cultura, al propio lenguaje, y a las propias instituciones, para poder juzgar lo que es bueno y lo que es verdadero, eso indica que ha llegado el momento propicio para la expansión sin límites del liberalismo, no su fin. Cuando la ilustración se cancela a sí misma, cuando la razón completa su vaciamiento, la cultura liberal deviene pragmatista en lugar de obsoleta. El relativismo –ve bien Rorty, como ya lo había visto Carl Schmitt– crea las condiciones ideales para la dominación planetaria del neoliberalismo. Sólo que Rorty simplemente lo celebra.

El pragmatismo es la antítesis del racionalismo de la ilustración, aunque sólo fue posible, de forma perfectamente dialéctica, en virtud de ese racionalismo. Esta tesis está construida como si pudiera pertenecer a *Dialéctica de la ilustración*, pero para ser celebrada. No hay verdad, pero sí supremacía militar. El liberalismo, sin fundamento, se impone por la fuerza. La fuerza es más brutal cuando no necesita fundamentarse. Sólo que, cuando Rorty publica su libro, en 1989, parece no haber un léxico superior al del liberalismo desde el cual criticar esa brutalidad: junto con el fundamento se renuncia a la ideología. Y a la crítica de la ideología. En este contexto, para la izquierda intelectual en la que se incluye Jameson, *Dialéctica negativa* contiene el mejor léxico posible para criticar la dominación planetaria del neoliberalismo.

De todos modos, en 1990 ya no se puede, desde la crítica, dar el salto oportuno a la praxis verdadera, la política. Adorno la había visto deformada, pero Jameson ni puede entreverla, completamente subsumida, tal como se encontraba, a la economía. La suya es una lectura postpolítica de la política, aunque él la califique, simplemente, de postmoderna. Toma de Adorno, como buen representante noventista de la izquierda intelectual, lo más hegeliano de él. Lo hegelianiza, incluso, en un sentido que no es el de poner a un pensamiento “contra sí mismo”. Lo hegelianiza con la idea hegeliana del fin de la historia: el triunfo planetario del neoliberalismo no significa el fin de las luchas por traer algo nuevo a la realidad, sino de la posibilidad de que eso que traigan sea algo nuevo para la realidad; pero además, cuando esas luchas fracasen, aumentará la violencia del Estado en defensa de las corporaciones y el sometimiento de los hombres por los hombres. Esas mismas conclusiones las había sacado Adorno en “Notas marginales sobre teoría y praxis” (1969).

El neoliberalismo aparece, en esta lectura, en los mismos términos en que le gusta ser pensado: como algo que sólo puede compararse, como para no encontrar nada superior a él, con la cultura de sus enemigos, esto es, con culturas que hacen más dificultoso el disfrute sin restricciones del margen de libertad que cada individuo tenga en la vida privada.

En la hegelianización completa de Adorno se pierde el factor-comedia, que es propio de toda dialéctica. Rorty acierta más que Jameson cuando lee a Hegel como un ironista (que odiaba la ironía, habría que agregar). De todos modos, la capacidad de Hegel para producir un giro inesperado para el lector nunca fue equiparada por ningún hegeliano de izquierda, incluyendo a Adorno, aunque todos tenían, sin lugar a dudas, un talento literario y un sentido del humor mayores que el suyo. Bataille entendió perfectamente, para el caso de la figura de Jesús –un falso hombre y un falso cordero sacrificial– el funcionamiento de lo tragicómico en la dialéctica hegeliana (Bataille, 2001). Faltaría, en esa comprensión de lo tragicómico hegeliano, pensar ese factor más allá de Hegel: la comedia bien podría ser un rasgo de todo pensamiento dialéctico. Cuando Marx dice que la exposición de la propiedad privada, en Hegel, es cómica (y lo demuestra con citas de la *Filosofía del derecho*), podría estar marcando un aspecto de la dialéctica que sólo puede hacerse consciente cuando se lo denuncia en otra dialéctica, como cuando él cita también a Hegel en el *Dieciocho Brumario*: la repetición de un momento de la historia es siempre una farsa. Adorno, a su modo, también lo reconoce: “... el núcleo experiencial del pensamiento hegeliano está lleno de ardid...” [“... *Erfahrungskern des Hegelschen Denkens ... ist listig insgesamt...*”] (Adorno, 1997: 287 / 1969: 64).

La dialéctica hegeliana, con su idea de la astucia –o el ardid [*List*]– de la razón, plantea la posibilidad de la política como imitación humana del espíritu universal: hay algo que entiende el que no tiene el poder que no puede entenderlo quien lo tiene, desde el sometimiento hasta el deseo de emancipación, pero para entenderlo tiene que ponerse en otra posición que la que ocupa en la sociedad, como hace esa clase de filósofo dialéctico que es Hegel. Es ese rasgo burgués-arribista del pensamiento hegeliano, que tanto molesta a Adorno y del que tanto le gusta aclarar su origen “pequeñoburgués”, el que convierte a la vida contemplativa del filósofo en índice de una vida no contemplativa. Es, de hecho, el rasgo más afín que la dialéctica tiene con la política, porque es el que permite entender a la astucia de la razón –la estrategia de poner las pasiones de ciertos hombres al servicio de fines universales– como la astucia de una razón demasiado humana, una razón que sabe que debe apropiarse de los poderes que le son enemigos mientras descubre que el bien no puede ser algo que no esté ya, de algún modo, entrelazado con el curso del mundo. El del Amo es un ardid para que otro trabaje por él, pero el del Esclavo

Conocimiento, política y materialismo... 75

para dejarlo fuera de la historia también lo es. El filósofo, con Hegel, se pone en el lugar de quien aspira al poder, porque no lo tiene, pero encuentra el modo de tenerlo. Y cuando lo tiene, no es posible para él la repetición, salvo como farsa. Los personajes de la dialéctica hegeliana están pensados como si actuaran una comedia, en lugar de una tragedia. Se pueden poner en el lugar de los reyes y de los nobles, porque no lo son. La confusión de identidades, el hacerse pasar por otro, así como el cambio repentino de la suerte y la combinatoria azarosa de acontecimientos terribles, que no necesariamente terminan en la muerte y que fortalecen el yo de sus protagonistas, son los temas comunes de la comedia y de la política.

Pensada así, desde una dialéctica entendida en términos de comedia, la razón humana juega el juego de la razón divina. Eso sería, en última instancia, la astucia de la razón: hacer que los seres humanos hagan política. El marxismo puede prescindir de la dialéctica –dijimos– pero no de la praxis. Pero la dialéctica, pensada en términos de comedia, reconecta al marxismo con la praxis. El propio Adorno admite que cuando una causa triunfa (como en el caso de la Revolución Francesa) es porque algunos hombres, frente a un orden al que consideran contingente y a punto de desmoronarse, representan el papel de grandes hombres (en sentido hegeliano) y actúan como si estuvieran arrastrados por el Espíritu universal (Adorno, 1997a: 301-2 / 1992: 303). Recién cuando triunfan se dan cuenta de que ese era el momento propicio para actuar. Pensar la astucia de la razón en términos de comedia es parte de la vida no contemplativa del filósofo contemporáneo. La vida no contemplativa no puede tener para siempre los rasgos de vida eterna que tenía para Aristóteles la vida contemplativa. Mucho más si el marxismo, como filosofía, sólo ocupaba temporariamente el lugar de la praxis verdadera, la política.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. (1997). "Drei Studien zu Hegel". En *Gesammelte Schriften*, editadas por Rolf Tiedemann, con la colaboración de Gretel Adorno, Susan Buck-Morss y Klaus Schultz, Band 5. Frankfurt/M, Suhrkamp / (1969) *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid, Taurus.
- Adorno, Theodor W. (1997a). *Negative Dialektik*. En *Gesammelte Schriften*, editadas por Rolf Tiedemann, con la colaboración de Gretel Adorno, Susan Buck-Morss y Klaus Schultz, Band 6. Frankfurt/M, Suhrkamp / (1992) *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus.
- Bataille, Georges (2001). "Hegel, la muerte y el sacrificio" y "Hegel, el hombre y la historia". En *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Bataille, Georges (2003). "La crítica de los fundamentos de la dialéctica hegeliana". En *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Bloch, Ernst (1983). *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*. México, Fondo de Cultura Económica.

Debray, Régis (2004). “¿Revolución en la revolución?”. En *Lucha armada en la Argentina*, Año 1, N° 1.

Hegel, G. W. F. (1988), *Phänomenologie des Geistes*, reeditada por H-F. Wessels y H. Clairmont. Hamburgo, Felix Meiner.

Jameson, Fredric (1990). *Late Marxism. Adorno or The Persistence of the Dialectic*. London/ New York, Verso

Kojève, Alexandre (1999). *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*. Buenos Aires, Fausto.

Marx, Karl (2000). Libro III – Tomo III: La transformación de la ganancia extraordinaria en renta del suelo. En *El capital. Crítica de la economía política*. Madrid, Akal.

Rorty, Richard (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge, Cambridge University Press.

Sontag, Susan (2005). “Qué sucede en Estados Unidos”. En *Estilos radicales*. Buenos Aires, Punto de Lectura.



Contradicción, sobredeterminación y periferia. Notas sobre el problema del conocimiento y la política en el marxismo

*Martín Cortés**

Dentro de la multiforme tradición que compone aquello que, con generosidad y sin atender demasiado a sus matices, podemos llamar *marxismo*, es posible encontrar tanta variedad de postulaciones sobre diversos problemas que resulta difícil sostener con vehemencia la existencia misma de la tradición. En principio, podríamos acudir a la certeza de que Marx produjo *algo nuevo*. Sus estudios inauguraron un modo de interrogar el mundo capitalista que abrió múltiples linajes, muchas veces en franca contradicción entre sí (contradicciones que en ocasiones, dicho sea de paso, costaron mucho más que debates teóricos no saldados). Althusser gustaba nominar esa novedad como el *descubrimiento* del “continente-historia”: la posibilidad, a partir de Marx, de *conocer* la historia. Esa fue su gran *revolución teórica*. Como tal, esa novedad supone la apertura de infinitos problemas, que no son otros que los innumerables debates internos sobre los que discurre el marxismo desde el siglo XIX hasta nuestros días.

En este breve trabajo nos interesa detenernos en una cuestión que resulta un eje distintivo a la hora de definir ciertos rasgos de un pensamiento *dentro* de la tradición marxista: la relación entre conocimiento y política. Más específicamente, nos interesa preguntarnos qué tipo de conocimiento supone el marxismo y de qué

* Martín Cortés es docente de la Facultad de Ciencias Sociales y becario doctoral del CONICET. Es Licenciado en Ciencia Política (UBA), Magíster en Investigación en Ciencias Sociales (UBA) y realiza el Doctorado en Co-tutela en Ciencias Sociales (UBA) y Filosofía (Université de Paris-VIII). En marzo de 2013 defenderá su tesis doctoral sobre el problema del marxismo latinoamericano en la obra de José Aricó. Es autor de numerosos artículos sobre teoría del Estado y teoría política latinoamericana.

modo de él se desprendería un modo de pensar la política. Ahora bien, esta relación sólo puede concebirse como una problemática a analizar a condición de considerar que no existe ninguna forma de transparencia posible entre ambos términos, esto es, que no estamos ante la política como un mero efecto del conocimiento –más o menos justo-, sino como un *exceso* respecto del conocimiento. Vale decir, como una práctica con determinaciones que entran también en el campo de aquello que puede ser *conocido*, pero que al mismo tiempo suponen un grado de contingencia irreductible al orden de la teoría. Para no adentrarnos en estas cuestiones desde un punto de vista puramente conceptual –a lo cual nos aproximaremos en el segundo apartado, revisando algunos aportes del mencionado Althusser–, daremos un rodeo a través de un problema histórico-teórico de la tradición marxista: el problema de las formaciones sociales periféricas. Con ellas aludimos, en un primer nivel de generalidad, a aquellos espacios geográficos que excedían los textos sistemáticos de Marx donde se analiza el modo de producción capitalista (fundamentalmente, *El Capital*). Pero, más concretamente, nos referimos a formaciones sociales que llamaron la atención, ya sea del propio Marx o de marxistas posteriores, y que implicaron desafíos para el marxismo en tanto conjunto de proposiciones teóricas. Aquellas aparecen, entonces, bajo la forma de “anomalías” que interrogan a la teoría en su conjunto, por lo cual asumen un valor retrospectivo también para la “norma”. Dicho de otro modo, nuestra hipótesis es que las formaciones sociales periféricas no reclaman un análisis específico y adecuado en su carácter de periféricas, sino que operan a la manera de *síntomas* que revelan inconsistencias del “marxismo” en su conjunto, razón por la cual lo obligan a revisarse en cuanto tal, y no sólo en su *aplicabilidad* en los países “atrasados”.

LA VIRTUD EPISTÉMICA DEL ATRASO

En una carta a la redacción del periódico ruso *Anales de la Patria*, Marx interviene decididamente en los debates que discurrían en Rusia acerca de lo que el “marxismo” postularía para la *obschina*, forma social comunitaria de extendida presencia en las zonas rurales eslavas. Marx escribe contra aquellos que, a partir de una lectura mecánica de su capítulo XXIV de *El Capital*, defendían la idea de que el capitalismo debía desarrollarse en Rusia a la manera europea, destruyendo a su paso toda relación no-mercantil, para producir el proletariado que estaría en condiciones de llevar adelante la revolución socialista. La operación contra la que se levanta el hombre de Trevéris es la que intenta “convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa Occidental en una teoría filosófica-histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos

los pueblos cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurren” (Marx, 1980: 64). Unas líneas más abajo, Marx arremete nuevamente contra la confianza en una teoría universal que explique cualquier circunstancia histórica. No lo hace para manifestarse en contra de la teoría *per se*, sino de la ilusión de que ella contendría la posibilidad de explicar todo proceso histórico sin adentrarse en su especificidad: “Estudiando cada uno de estos procesos históricos por separado y comparándolos luego entre sí, encontraremos fácilmente la clave para explicar estos fenómenos, resultado que jamás lograríamos, en cambio, con la clave universal de una teoría general de filosofía de la historia, cuya mayor ventaja reside precisamente en el hecho de ser una teoría suprahistórica” (Marx, 1980: 65).

Es menos importante si el propio Marx concibió en algún momento la posibilidad de construir efectivamente una filosofía de la historia aplicable a “todos los pueblos cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurren”, que las consecuencias que el encuentro con la realidad rusa tuvieron en su percepción respecto de los riesgos de su propia teoría –o de las interpretaciones que ella parecía habilitar. Aquí su principal preocupación aparece vinculada con las consecuencias *políticas* que esos equívocos podrían ocasionar. Pues la pregunta por las periferias está atravesada desde un principio por la cuestión política. Dicho de otro modo, la necesidad de revisar la manera en que los marxistas de los países “atrasados” piensan el problema del conocimiento, surge en el intercambio epistolar de Marx con los populistas rusos como una cuestión fundada en los dilemas de la práctica política. Ello se debe a que se trata de dilucidar tanto la forma de organización como los sujetos sociales necesarios para pensar la revolución. Frente a ello, se presenta la disyuntiva entre llevar adelante esta tarea por medio de una deducción a partir de un esquema de pretensión universal o, por el contrario, de pensarla a partir de las condiciones específicas del territorio en cuestión.

Ahora bien, lo interesante aquí es que esa demanda política pone en movimiento la necesidad de indagar en los basamentos filosóficos del marxismo *tout court*. Una idea prefijada de contradicción ya conocida supondría un sujeto político que se deriva inequívocamente de la misma. Ese es, precisamente, el proletariado que los “marxistas” rusos aspiraban a construir, aun a costa de que la comuna rural quedara sepultada bajo las ruedas de la historia. Por el contrario, Marx parece descubrir en esa heterogénea realidad la alarma que lo obliga a prevenir a los lectores contra la tentación de deducir de sus textos una filosofía positiva de la historia. No es aquí el lugar para analizar cuánto sus propios trabajos se prestan efectivamente para tal interpretación¹. Y, en última instancia, tampoco resulta del todo relevante.

¹ Sin dudas, es visible una tensión en la producción de Marx respecto de este problema.

Elegimos destacar, en todo caso, una lectura retrospectiva de su propia producción que Marx se obliga a hacer, alejándose manifiestamente de interpretaciones lineales y evolucionistas de la historia.

No casualmente este Marx fue objeto privilegiado de atención de muchos marxistas latinoamericanos. La necesidad de pensar desde la periferia, pero sin perder con ello la potencia crítica del marxismo, condujo a numerosos autores al encuentro con estas reflexiones tardías de Marx. Así, según José Aricó, el creciente interés de aquel por la historia de la comuna rural rusa “implica una apertura hacia el mundo popular subalterno de efectos imprevisibles sobre la propia teoría marxista” (Aricó, 1982: 161). En la impresión que la situación rusa produce en Marx, Aricó basa su hipótesis sobre la existencia de una “ruptura” en el último Marx. Por cierto que esta no sería sistematizada por el autor de *El Capital*, pero sus últimos trabajos darían cuenta de un intento por salir de la jaula que podría construir una interpretación de su obra como un sistema filosófico cerrado. En un mismo sentido –y en la misma época–, Oscar del Barco sustenta algunas hipótesis que, aunque abrevan en otras tradiciones filosóficas, avanzan en similar dirección. Este sostiene que en el último Marx, particularmente a partir de su “encuentro” con la realidad rusa, entra en crisis cierta fantasía de develar el *logos* capitalista en su totalidad. Contra eso, aparece un Marx que rastrea críticamente fragmentos errantes de un objeto que no muestra su verdad sino en sus fracturas. No hay así un relato sistemático del capitalismo sino una crítica de sus puntos ciegos, un develamiento de los síntomas que imprimen una discontinuidad en un relato pretendidamente armónico. Estos síntomas son también los de la propia obra de Marx. Su obsesión por la realidad rusa obedecería entonces a la imposibilidad de clausurar un sistema. Rusia no es una anomalía en la totalidad capitalista que sus textos “describirían”, sino la evidencia de la futilidad de la aspiración totalizante. Es por ello que *El Capital* queda inconcluso –nada menos que en el capítulo dedicado a las clases sociales–, no por falta de tiempo ni por causa de distracciones irrelevantes, sino a modo de síntoma que revela que en realidad se trata de un texto imposible de concluir (Del Barco, 1982).

Así, en parte inspirados por la analogía con la “interferencia rusa” en el trabajo del último Marx, en los marxistas latinoamericanos aparece fuertemente la cues-

Contra lo que aparece en sus reflexiones sobre Rusia, algunas décadas antes explicaba del siguiente modo las ventajas relativas que implicaba la colonización británica en la India, por medio de la cual “a pesar de todos sus crímenes, Inglaterra fue el instrumento inconsciente de la historia”, al contribuir a sacar a Asia de su estado “semicivilizado y semibárbaro” (Marx, 1973:30).



tión de las *virtudes del atraso*, principalmente poniendo el foco en el legado de José Carlos Mariátegui². Según Aricó, los trabajos del socialista peruano demostrarían que “No es Inglaterra el destino del mundo, sino Perú el resultado probable; son los países que llegan con retraso al festín del capital los que muestran a los demás las llagas de un sistema destinado a ser sustituido, so pena de sucumbir en la barbarie” (Aricó, 1980: 1). Nos quedamos con la gráfica imagen que transmite la idea de *llagas*. Ellas operarían a la manera de síntoma, negando la pretendida armonía de la narración capitalista del progreso, así como su correlato especular en el marxismo entendido como filosofía de la historia. Recurriendo a la analogía entre la Rusia interrogada por Marx y la “anomalía” latinoamericana, Aricó afirma:

Es esta intuición marxiana de la teoría crítica no como filosofía de la historia, sino como principio teórico ordenador de la voluntad de lucha contra un sistema de explotación de los hombres, la que cribada por heteróclitas lecturas se trasvasa en las concepciones de Mariátegui. Por eso podríamos afirmar que, paradójicamente, es precisamente en su heterodoxia, en su visión iconoclasta de un cuerpo teórico convertido por las vicisitudes de la historia en un *passe partout* opresivo y castrador, donde hay que buscar el “marxismo” de Mariátegui (Aricó, 1980: 1).

Descartada la versión del marxismo como *passe partout*, el problema de la política es entonces el del análisis específico, ya que queda inhibida la transposición inmediata del plano de la construcción teórica al de la política. No se trata, entonces, de partir de la universalidad hacia el caso particular, sino de entender a partir de las singularidades nacionales cuáles son las fuerzas sociales progresivas que permiten pensar una subversión del orden³.

² Para este trabajo, tomamos principalmente la figura de José Aricó. Sin embargo, cabe destacar la existencia de un clima de discusión en torno de estos tópicos en la época. Fundamentalmente, la cuestión aparece en la recuperación de la figura de José Carlos Mariátegui, manifiesta en diversos seminarios, compilaciones y textos que se suceden en torno del cincuentenario de su muerte, en 1980. Algunos otros autores que participan de estos debates y contribuyen a la rediscusión del marxismo desde América Latina son, por caso, Oscar Terán, Alberto Flores Galindo, Alberto Filippi, René Zavaleta Mercado, Agustín Cueva y Ricardo Melgar Bao, además del ya mencionado Oscar del Barco.

³ Curiosamente, Aricó afirma que “El problema del indio es la clave de la *ruptura epistemológica* que distingue a Mariátegui del socialismo anterior” (en “Notas sobre Mariátegui”, manuscrito disponible en la Biblioteca José Aricó de la Universidad Nacional de Córdoba, Caja 07, Folio 13). Las cursivas son nuestras, para subrayar cierta afinidad –que exploraremos en el próximo apartado– entre los elementos que señalamos del marxismo periférico y algunos planteos de Louis Althusser respecto del concepto marxista de contradicción.



Ahora bien, lo interesante aquí es que esta conclusión aparece no como una deducción teórica –necesidad de pasar de una filosofía de la historia a una teoría crítica– sino como el resultado de acontecimientos políticos que resultan heterogéneos a un saber cerrado. Así como Marx se vería obligado a revisar su obra a partir del encuentro con la comuna rural rusa, la singularidad latinoamericana también pone sobre la mesa elementos que no son reductibles a la lógica omnimoda del marxismo como filosofía del progreso. Es así como “la situación rusa le planteaba al marxismo un nudo de problemas tan extremadamente complejos, que para responderlos el marxismo debía desarrollarse” (Aricó, 2011: 113). Desmarcándose de tal filosofía del progreso, el marxismo *confiesa* que sus limitaciones son, en última instancia, las de toda teoría: la política como un *exceso* respecto de lo que ella puede prescribir. Pero esa *confesión* es, al mismo tiempo, la posibilidad de distinción respecto de las teorías idealistas en cualquiera de sus versiones. Al no desconocer su *finitud* (volveremos sobre esto), el marxismo es capaz de aproximarse críticamente –intentando revelar lo que pueda haber allí de *emancipatorio*– a cualquier proceso social desde su riqueza y especificidad y no desde un plan preconcebido.

Las consecuencias más sustantivas aparecerán, entonces, en el plano de la teoría “política” del marxismo. Desvanecida la aspiración al sistema de la filosofía marxista, la política ya no podrá ser una deducción sino un desafío para la propia pretensión de construcción de conocimiento: “el marxismo podía ser científico en la medida en que se mostrara capaz de descubrir toda la multiplicidad contradictoria de las formas de antagonismo social que se generaban en el interior de la sociedad capitalista” (Aricó, 2011: 155). Esta necesidad se articula con una idea que es trabajada reiteradas veces por Aricó: la de *asincronía*. Ella da cuenta de la imposibilidad de la transparencia entre las distintas instancias del orden social. Transpuesta la *asincronía* al plano del análisis de las relaciones sociales capitalistas en las diferentes formaciones sociales, América Latina resulta irreductible a una línea de desarrollo que estaría forjada en Europa. Existe, por supuesto, una relación entre ambas, pero ella debe ser enfocada desde el “reconocimiento nacional”, esto es, desde la especificidad de cada proceso singular en su articulación universal, y no a la inversa. La periferia suele ser una muestra cabal de *asincronía*, pues las fuerzas sociales que resultan clave en los procesos políticos progresivos presentan un “desfase” respecto de aquellas que deberían hacerlo de acuerdo a un canon teórico que se pretendía infalible. En casos como Rusia, China o América Latina, esto se manifestó bajo la forma de la debilidad del proletariado en los procesos revolucionarios. Según Aricó, hacia el final de la vida de Marx Rusia le planteó esta necesaria reconsideración, y salieron de allí muchos de sus más interesantes textos. Sin embargo, la canonización



del marxismo a manos de la Segunda Internacional en primer lugar, y su posterior anquilosamiento como ideología de Estado en la Unión Soviética obturaron esta apertura. Pero la periferia apareció siempre proveyendo el alerta respecto de la necesidad de concebir como un problema la relación entre teoría marxista y política.

Es importante subrayar aquí que el problema de la *asincronía* es puesto manifiestamente en el orden de lo visible por las formaciones sociales periféricas, pero no rige sólo para ellas, pues ello no supondría ninguna ruptura, sino una característica todavía compatible con fórmulas filosóficas positivistas (la asincronía sería una anomalía propia de las formaciones sociales atrasadas). Se trata en realidad de una contribución al marxismo en su conjunto. Vale decir, tampoco existen sociedades capitalistas “sincronizadas” donde se verifique transparencia entre economía y política, ni para las que sí valdría una filosofía positiva de la historia. Esa es la *virtud epistémica* del “atraso”. Ella no consiste en producir una visión singular para su condición específica, sino en operar como síntoma que revela que la filosofía marxista en su conjunto debe ser revisada teniendo en cuenta estos problemas.

DISLOCACIONES

Iniciábamos este trabajo haciendo nuestras las caracterizaciones con que Althusser desarrolló su lectura de Marx. Para esta figura esquiva del panteón marxista, el punto de partida de la reflexión marxista ha de ser el punto de vista de la totalidad. Ello no sería, *per se*, una novedad de Marx, también el de Hegel es un pensamiento de la totalidad (y así lo comprendería también el marxismo hegeliano de Lukács, cuyo célebre “punto de vista de la totalidad” –aunque bien diferente del althusseriano– lo confirma). Lo singular del camino inaugurado por Marx estribaría en la idea de totalidad *estructurada*. Sin aspirar, por cuestiones de espacio, a hacer un largo desarrollo de lo que esto implica⁴, consignamos que ella supone una compleja composición de instancias relativamente autónomas, con una historia y una legalidad propias, articuladas entre sí por una determinación *en última instancia* –del nivel de lo económico–, lo cual implica también una preeminencia de la totalidad sobre las partes. Ahora bien, la principal consecuencia de la apuesta althusseriana, es la crítica a la “causalidad expresiva”, en virtud de la cual cualquier acontecimiento podría ser reenviado a una esencia última del proceso social en su conjunto, del cual sería, precisamente, una expresión. Althusser demuestra que de-

⁴ Para ello reenviamos, principalmente, a “Contradicción y sobredeterminación” y “Sobre la dialéctica materialista”, en Althusser (1974).

trás de la causalidad expresiva opera a sus anchas una filosofía idealista que elude la complejidad de un análisis específico, acudiendo a la certeza de un elemento que ordenaría absolutamente la totalidad. A través de esta operación, la relación entre cualquier elemento de la totalidad sería *evidente* antes que *problemática*. Por el contrario, sostiene Althusser, no existe una contradicción simple (“capital-trabajo”) que gobierna la totalidad social, sino que ella aparece *siempre* sobredeterminada:

[...] la “contradicción” es inseparable de la estructura del cuerpo social todo entero, en el que ella actúa, inseparable de las condiciones formales de su existencia y de las *instancias* mismas que gobierna, que ella es ella misma *afectada*, en lo más profundo de su ser, por dichas instancias, determinante pero también determinada en un solo y mismo movimiento, y determinada por los diversos *niveles* y las diversas *instancias* de la formación social que ella anima; podríamos decir: *sobredeterminada en su principio* (Althusser, 1974: 81).

En este *Todo complejo estructurado “ya dado”* (Althusser, 1974: 160 y ss.), no es posible hallar un *origen*, ni histórico ni conceptual, que otorgue garantía de orden a la complejidad de la contradicción. Al no ser ninguna instancia reductible a un elemento fundante –sin ir en desmedro de la existencia de una determinación *en última instancia*–, cae la posibilidad de acudir a la comodidad de la causalidad expresiva.

En los esquemas de aquel modo *simple* de leer la sociedad podríamos ubicar al marxismo ortodoxo, tradicional o vulgar. O, conscientes de que estas nominaciones opacan más de lo que aclaran, podríamos pensar en lo que Ernst Bloch pensaba como las corrientes “frías” del marxismo, aquellas que tendían a sobrevalorar la dimensión *técnica y productivista* del desarrollo, que asume entonces el lugar de base para el *cálculo* de las condiciones reales de existencia (Bloch, 2004)⁵. En este modo de pensar –tentación que, por lo demás, retorna constantemente, tanto “dentro” como “fuera” del marxismo–, los diferentes elementos responderían a una lógica determinante y anterior que los explicaría, de modo que sus lógicas asumen el carácter de meros efectos. Contra esto, la totalidad esgrimida por Althusser supone siempre la existencia de relaciones *problemáticas*, cuestiones que deben ser pensadas en su especificidad, sin poder acudir a fórmulas últimas omnicomprendivas. Si no existe la *correspondencia* entre los niveles, pero tampoco estamos frente a meras *contingencias*, se trata de fijar la atención en las permanentes *dislocaciones* en torno de las que se ordena la totalidad. Ellas no se oponen a una forma natural (una forma de correspondencia *correcta*), sino que constituyen el modo mismo de organizarse de

⁵ A los efectos de este trabajo, estas corrientes se encontrarían, fundamentalmente, en el marxismo de la Segunda y la Tercera Internacional y en sus correlatos latinoamericanos, sobre todo en los Partidos Comunistas de la región al menos hasta la revolución cubana.

una composición que no responde a un principio unitario que la gobierne.

Así, la política no es una “expresión” de un ordenamiento que la regiría en todas sus determinaciones (y a partir del cual se accedería a *conocerla*), sino un problema a ser dilucidado en su articulación específica, persistiendo, de todos modos, un *exceso* respecto de cualquier dilucidación, razón por la cual una justa lectura de lo político, por más que esté despojada de resabios idealistas, no garantiza una práctica política “exitosa”. De allí la radical importancia de la *coyuntura* en el planteo althusseriano. Aunque Althusser construye esta noción de contradicción a partir de su trabajo sobre –principalmente– *El Capital*, consideramos que podemos sobreimprimir aquí las conclusiones del apartado anterior. Pues uno de los elementos más contundentes que se desprenden de los textos del autor de *La Revolución teórica de Marx* es la crítica a las garantías que proveería una filosofía positiva de la historia como núcleo teórico del marxismo. El último Marx, la lectura althusseriana de *El Capital* y los trabajos de marxistas latinoamericanos como José Aricó coincidirán entonces en las enormes potencialidades teóricas que se abren a partir de la ruptura con el idealismo inscripto bajo esa forma en la teoría marxista⁶.

Por otro lado, el correlato europeo de los debates latinoamericanos sobre la “crisis del marxismo” encontraría a Althusser publicando un poderoso texto llamativamente afín con los consignados planteos de autores como José Aricó y Oscar del Barco. Althusser presenta al marxismo como una *teoría finita*⁷, lo cual:

[...] significa sustentar la idea esencial de que la teoría marxista es todo lo contrario de una filosofía de la historia que pretende “englobar”, pensándolo efectivamente, todo el devenir de la humanidad, y capaz por lo tanto de definir anticipadamente de manera *positiva* el punto de llegada: el comunismo” (Althusser, 1982: 12).

⁶ La crítica de la filosofía positiva de la historia como resabio idealista en el marxismo asume en reiteradas ocasiones la forma de una crítica a la idea de continuidad entre Marx y Hegel. En este sentido, son conocidas las posiciones al respecto de Althusser. Por su parte, cabe señalar que precisamente el *Marx y América Latina* de Aricó apunta a señalar como principales causas del desencuentro entre los dos términos que componen el título del libro a las dificultades epistémicas que Marx atravesaba como herencia de su relación fundante con la filosofía hegeliana (Aricó, 1982).

⁷ “El Marxismo como teoría *finita*”, redactado en 1978, fue editado, precisamente, por José Aricó en 1982, en el volumen *Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser*, en el marco de la colección “El tiempo de la política”, que dirigía en la editorial mexicana Folios. Con la participación de variadas figuras del marxismo europeo –en especial del italiano–, el libro compila artículos que debaten, a partir del texto de Althusser, el problema de si existe una teoría marxista del Estado y de la política.

El propio Althusser desarrolla este argumento consciente de que en la historia del marxismo (y en la trayectoria del propio Marx) han existido “tentaciones” de concebirlo como una filosofía de la historia. Contra ellas, la idea de finitud supone la *apertura* del marxismo a las tendencias contradictorias de una sociedad en permanente transformación, para la cual no existen fórmulas cerradas que permitan conocerla acabadamente. La finitud, entonces, remite a una teoría crítica del modo de producción capitalista, cuya aspiración no podría exceder el señalamiento de sus tendencias contradictorias y de la posibilidad de superarlo a partir de ellas. Al no ser más –ni menos– que esa su aspiración, resulta posible plantear una multiplicidad de *problemas* a ser tratados específica y agudamente. El efecto, en términos de conocimiento, es la necesidad de *permanente producción*, lo que supone una contraposición a la ilusión de *aplicación* de un cuerpo cerrado de categorías a una realidad determinada, esperanza siempre solapada bajo las explicaciones mecánicas a las que acude el mencionado marxismo *frío*. De modo que si los procesos sociales son siempre procesos complejos que no pueden reducirse a puntos de origen o determinación plena, el conocimiento de esa complejidad estará siempre articulado por una sucesión de *dislocaciones* entre los niveles que la componen, bajo la imposibilidad de construir una unidad presidida por un elemento *a priori*.

ENCUENTROS

En los años ochenta, Althusser irrumpió nuevamente en los debates marxistas con sus hipótesis acerca del materialismo aleatorio, en virtud del cual la sociedad sólo puede entenderse por el *encuentro* entre elementos sin una racionalidad global que los anteceda. Continuando con la crítica de toda mitología del Origen, pero ya sin temor a rupturas radicales con los marxismos oficiales, Althusser colocaba a Marx en una tradición compartida con figuras como Epicuro, Maquiavelo y Spinoza. Para todos ellos, una forma determinada de articulación no obedece más que a sí misma, excluyendo todo principio que la ordenaría *originariamente*. El encuentro es obra de las circunstancias y del azar antes que de la Razón en cualquiera de sus formas (Althusser, 2002).

¿Qué mejor forma, entonces, de pensar una tradición o, mejor, una corriente de pensamiento? Esta no obedecería a la inscripción consciente de los autores (o “escuelas”) en una gramática unitaria, sino a la existencia de un fondo común que aparece, en realidad, a los ojos de quien interpreta ese linaje antes que como propiedad intrínseca de sus componentes. A partir de lo dicho, entonces, quisiéramos proponer un *encuentro* entre los fragmentos recorridos en este breve texto. Así, el último Marx, el marxismo latinoamericano y Louis Althusser podrían ser trazos

de una escritura común que interroga agudamente el problema del conocimiento y la política en el marxismo.

Es innegable que el marxismo ha estado habitado por la tentación de omitir la dificultad del pasaje del conocimiento a la política. A lo largo de toda su historia (incluido, por supuesto, el presente), se ha tendido recurrentemente a considerar de diversos modos, contrariamente a la idea de *incompletud* del marxismo que aquí presentamos, que la *posesión* de un punto de vista “marxista” resuelve de antemano la justeza tanto de la concepción de “lo político” como de la práctica política en sí misma.

Por el contrario, aquí nos interesa rescatar el carácter *problemático* de esa relación. No casualmente, este se constituye en tanto la pregunta misma por el conocimiento está atravesada por una necesidad política. En el caso de Marx, su inquietud funda de algún modo la recurrente cuestión del vínculo entre marxismo y movimiento real, bajo la forma de la alarma que le produce una lectura mecánica y pretendidamente “marxista” de la realidad rusa, pero que envolvía en realidad una filosofía de la historia universal que no atendía la especificidad del proceso en cuestión. Por su parte, ya Mariátegui, en sus *Siete Ensayos*, establecía un llamativo paralelo entre la realidad peruana de los años veinte y la Rusia de finales del siglo XIX (Mariátegui, 1972: 64). En la misma dirección, José Aricó, medio siglo más tarde, llamaba la atención sobre la afinidad entre ambas realidades. Afinidad que se manifiesta tanto en la forma que asumen los sectores subalternos (la persistencia de formas sociales comunitarias que se activan políticamente), como en la disposición de las capas de jóvenes intelectuales disconformes con la sociedad letrada para, en los términos del populismo ruso, “ir hacia el pueblo”. El resultado común, subrayado más de una vez por el intelectual cordobés, es la posibilidad de pensar el marxismo desde una perspectiva crítica y profundamente renovadora, y no ya como aquella filosofía positiva de la historia en virtud de la cual el progreso capitalista aplastaría otras alternativas de vida social (lo cual debía ser celebrado por el socialismo en tanto heredero de dicho progreso), despreciando por ello todo sujeto social que no se emparente con el desarrollo de las fuerzas productivas como clave del cambio social. Esta apertura permitiría al marxismo ser crítico de las grandes narraciones filosóficas decimonónicas herederas de la Ilustración –en lugar de presentarse como una de ellas– y buscar en las potencialidades inscriptas en cada realidad específica las condiciones para la emancipación (Aricó, 1982). Por su parte, es conocida la fórmula althusseriana por la cual las posiciones filosóficas suponen tomar parte de “la lucha de clases en la teoría”, ya que la política constituye el “punto sensible” de la filosofía, aun cuando aparezca reprimido en las filosofías burguesas. Así, su crítica de las “desviaciones” teóricas en el seno

Conocimiento, política y materialismo... 89

del marxismo es también un intento por comprender las trágicas derivas del socialismo en el siglo XX, a las cuales esas desviaciones habrían contribuido. Entre ellas, Althusser destaca el “economismo, evolucionismo, voluntarismo, humanismo, empirismo, dogmatismo” (Althusser, 1970: 42). Todas ellas tienen su origen en los intentos por anudar a Marx con la filosofía hegeliana de la contradicción simple, razón por la cual la empresa de subrayar la *ruptura* de Marx con Hegel es un modo de hacer política en la teoría. De manera que esa necesidad política es, valga el juego de palabras, la de desanudar a la política de la necesidad (entendida como pura determinación emanada de un saber que la antecede). Ahora bien, esta operación no tiene por objeto atarla con la misma intensidad a la pura contingencia, sino señalar que una crítica del idealismo que se esconde tras el conocimiento pensado desde una filosofía de la historia coloca a la política como una articulación situada a descifrar en su especificidad –histórica, coyuntural, etc.. Ese desciframiento es precisamente el *conocimiento* de la política, pero cabe señalar una vez más que, además de objeto de conocimiento, la política supone un *exceso* que escapa a estos dilemas epistemológicos, y que pertenece en realidad a la cuota de imprevisibilidad implícita en la lucha de clases. Vale decir, aunque el problema del conocimiento y la política es *urgente*, es menester subrayar también que la justeza del conocimiento de la política no tiene por consecuencia necesaria la justeza de la práctica política.

Podríamos pensar los planteos aquí recuperados como *intervenciones* en el campo del marxismo, dirigidas a subrayar distintos –y antagónicos– modos de comprender el vínculo entre conocimiento y política, que podríamos resumir en dos grandes “familias”. Por un lado, encontramos una filosofía de la historia (“cuya mayor ventaja reside precisamente en el hecho de ser una teoría suprahistórica”) que se constituye como efecto de una construcción teórica sin fisuras y regida por un principio ordenador unívoco –esto es, que no hace lugar a lo que excede a sus conceptos–, que permite colocar a cada una de sus instancias en el nivel de *expresiones* de aquel, y, por tanto, perfectamente reductibles y deducibles. De esa manera, en lo que constituye un ejercicio idealista *arquetípico*, del conocimiento de esa filosofía se derivará tanto el orden de “lo político” como las distintas dimensiones de lo que sería una práctica política revolucionaria. A la manera de una *evidencia*, se tratará simplemente de pasar el rasero de esa filosofía por la coyuntura particular que se analiza, caracterizar el *estadio* en que la misma se encuentra –en todos sus planos, siempre gobernados por formas perfectas de correspondencia– y buscar (o producir) los sujetos sociales y las organizaciones políticas –términos a los que también les cabría una *evidente* correspondencia– que expresen el desarrollo

del principio ordenador y, por ende, realicen la garantía emancipatoria que este esquema contiene (pues esa es, en última instancia, la gran ventaja de este planteo: provee una certeza que el marxismo como teoría *finita* apenas sugiere).

Por otra parte, aparece una relación entre conocimiento y política que emerge de concebir a la sociedad como una articulación compleja y cuyo principio, en todo caso, es la *dislocación* entre las partes. Esto implica una forma de estructuración que no puede ser develada de antemano, por lo cual el análisis específico se antepone a la deducción de una teoría general. Ello no supone que no pueda operarse con conceptos generales, sino simplemente que estos no anteceden a la singularidad del proceso social, siempre constituido de un modo históricamente determinado. En ese marco, cobra valor la categoría de *coyuntura*, pues es a partir de ella que se puede dar cuenta de las fisuras que presenta una articulación social (contradicciones específicas, fuerzas sociales activas, etc.). No otra cosa planteaba Aricó cuando subrayaba el suelo nacional como el lugar desde donde desplegar la potencialidad crítica del marxismo, o Althusser cuando reivindica al Lenin que encuentra en Rusia el *eslabón débil* de la cadena imperialista. De este modo, la anulación de un principio ordenador que gobierna la totalidad social significa también la pérdida de garantías, tanto en términos de sujetos sociales que encarnen la posibilidad de transformación como de prácticas políticas a llevar adelante en tal sentido. Ahora bien, esa pérdida sería merecedora de lamentos sólo si la persistencia de aquellas garantías preservara algún sentido para la acción política, o para los modos de conocer. Por el contrario, si en realidad es sólo un revestimiento para embellecer las diversas formas en que una cerrada filosofía de la historia intenta reaparecer en el marxismo, cobra valor la apuesta por hallar trazos de intentos por enfrentar el desafío que supone entender el conocimiento de la realidad social como un problema con el que debe lidiarse una y otra vez. La política, entonces, no es sino un aspecto de ese problema, en tanto constituye también una forma de conocimiento que resulta igual de problemática cuando no existen principios exteriores que le provean pleno sentido. De este modo, no hay respuestas afirmativas para la relación entre conocimiento y política; o tan solo podemos afirmar que la imposibilidad de la transparencia entre ambos funda la complejidad de la relación. En todo caso, una perspectiva de la emancipación –ella misma en disputa– será la que gobierne los esfuerzos puestos en develar incesantemente las formas en que esta cuestión se presenta. En este sentido, el marxismo no deja de caracterizarse por ser un saber que encuentra su verdad en la *práctica*, lo cual, entonces, torna dramáticamente urgente la necesidad de formular una y otra vez el problema del conocimiento y la política.

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, Louis (1970). *Lenin y la filosofía*. México, Era.
- (1974). *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- (1982). “El marxismo como teoría finita”, en Althusser, L. *et al. Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser*. México, Folios.
- (2002). *Para un materialismo aleatorio*. Madrid, Arena Libros.
- Aricó, José (1980). “Presentación”, en Revista *Buelna*. Año II, Nro. 4-5. Número Doble dedicado a José Carlos Mariátegui, preparado por José Aricó y Oscar Terán.
- (1982). *Marx y América Latina*. México, Alianza.
- (2011). *Nueve lecciones de economía y política en el marxismo*. México, El Colegio de México.
- Bloch, Ernst (2004) *El Principio Esperanza*. Madrid, Trotta.
- Del Barco, Oscar (1982). “Introducción”, en Marx, K. *Notas marginales al “Tratado de Economía Política” de Adolph Wagner*. México, Cuadernos de Pasado y Presente.
- Mariátegui, José Carlos (1972). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, Biblioteca Amauta.
- Marx, Karl (1973). “La dominación británica en la India”, en Marx, K. y Engels, F. *Sobre el colonialismo*. México, Cuadernos de Pasado y Presente.
- (1980). *Escritos sobre Rusia. II. El porvenir de la comuna rural rusa*. México, Cuadernos de Pasado y Presente.

Problemáticas contemporáneas de la investigación (en) audiovisual

Presentación

La convocatoria a coordinar este dossier de la revista *Sociedad* supuso para las compiladoras un trabajo de revisión de diferentes aspectos de *lo audiovisual*. Este relevamiento muestra un interés que abarca desde los temas actualmente trabajados por diferentes investigadores, pasando por espacios de transferencia que se dan en el ámbito de nuestra Facultad, hasta las modalidades en que es pensado lo audiovisual en el ámbito académico.

Este recorrido puso en evidencia una situación paradójica: por un lado, la incorporación de *lo audiovisual* en el espacio académico aumenta día a día en las cátedras en forma de apoyo pedagógico y, por otro, la producción audiovisual cuenta con muy escaso reconocimiento institucional de sus técnicas en el ámbito de la investigación tanto sea desde la producción como desde el análisis. A tal punto que los investigadores que producen audiovisualmente deben someter en los diferentes ámbitos de evaluación dichas producciones en ítems pensados para otro tipo de producción académica como son las publicaciones gráficas.

En este contexto, se hace necesario un debate acerca del reconocimiento institucional del campo, cuyo contexto teórico-metodológico, amplio y diverso, es tan riguroso y coherente como el de otros campos más tradicionales de abordaje de lo social.

Asimismo, es necesario destacar que el paraguas que engloba hoy *lo audiovisual*, con la incorporación de tecnologías digitales en las últimas dos décadas, ha producido profundas modificaciones no sólo en los procesos tradicionales de la realización audiovisual (pre-pro-y-post producción), sino también en la posibilidad de almacenamiento, procesamiento, recuperación y organización de información documental. Procesos que transforman teorías y prácticas, en un contexto



nacional atravesado por la sanción de la Ley 26522, de Servicios de Comunicación Audiovisual promulgada por el Poder Ejecutivo Nacional el 10/10/2009, que constituye un inicio regulatorio de la producción audiovisual en el país. Se trata de una norma basada en el ejercicio del derecho humano a la comunicación, que habilita por primera vez la emergencia de voces plurales y múltiples.

En este nuevo panorama, algunos espacios académicos han manifestado y continúan trabajando sobre preocupaciones vinculadas con los modos de circulación, significación y acceso a materiales audiovisuales¹. No obstante, el número y volumen del financiamiento destinado a estos temas es cuantitativamente menor que otros temas estudiados en el ámbito de las ciencias sociales.

Hoy encontramos un escenario complejo, que supone también desarrollos teóricos polémicos: desde el debate acerca de la “muerte de los medios masivos” (Carlón y Scolari, 2009) hasta la articulación de las nuevas tecnologías con las políticas de concentración (Creton, 2002), pasando por los problemas de la transmedialidad y la convergencia (Jenkins, 2006 y Levy, 2007), incorporando las problemáticas de las nuevas prácticas sociales de los espectadores/productores *–prosumer–* (García Canclini, 2007) y su convivencia con espacios mediáticos *tradicionales*. Este escenario multiplica los objetos incorporados en el paraguas de *lo audiovisual*, que incorpora tanto producciones de los medios masivos como de otros espacios de mayor experimentación estética y circulación menos estabilizada como son los del video-arte, artes multimediales, animaciones y las producciones en nuevas pantallas como cine en celulares, webnovelas, entre tantas otras.

Los trabajos incluidos en este dossier, elaborados por investigadores de nuestra Facultad, focalizan en ciertos aspectos de la situación actual de lo audiovisual, considerando la articulación entre tecnología, mercado y el rol del Estado, determinantes en la construcción de relatos.

Si bien no dan cuenta del panorama completo, pues no habría manera de hacerlo, abordan problemáticas de la más estricta actualidad: Pablo Gasloli realiza una reflexión en torno de las construcciones de subjetividad en espacios multiposicionales en relación con sus interacciones con lo audiovisual; por su parte, Sergio

¹ Investigaciones y acciones de transferencia financiadas por la universidad dan cuenta de los reservorios audiovisuales como las de Varela, Marrone, Steimberg o Carlón; búsquedas investigativas en torno de los modos de circulación y efectos sociales de los medios dirigidas por Santagada, Rubinich, Grüner; estudios sobre las diferentes modalidades de lo audiovisual en la etapa digital en Sel, Tassara, o sobre las transformaciones y desafíos de las políticas de comunicación contemporáneas a cargo del equipo de Mastrini, entre otros (información consultada en el Sistema Informático de Proyectos de Investigación de la Facultad de Ciencias Sociales).



Armand aborda el derrotero de la distribución y la producción audiovisual en la Web. Por su parte, Diego de Charras realiza una síntesis de los procesos por los cuales fue posible la sanción de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual, y Gustavo Aprea y Marita Soto dan cuenta de uno de los primeros pasos recorridos por la nueva legislación, las producciones estrenadas a partir de la financiación estatal de *Ficciones para todos*.

Este recorrido podría abrirse hacia otras latitudes (análisis que muestren el carácter aún concentrado de la propiedad y posibilidad de producción audiovisual, que aborden los cambios que supone el privilegio de géneros de la telerealidad y metas en las grillas televisivas, sobre las cuotas reales de pantalla del cine nacional, del crecimiento de la producción cinematográfica sin su correlato de estreno en salas comerciales, sobre nuevos soportes, formatos e intercambios, la incidencia de las tecnologías digitales en imágenes que no dan cuenta del mundo, etc., etc.) y esperamos que los artículos que aquí presentamos sean disparadores de un recorrido más amplio, que a su vez incentive la reflexión y producción sobre temáticas que atraviesan la vida social de manera radical, pero cuya reflexión encontramos, aún, escasa.

Mónica S. Kirchheimer*
Susana Sel**

* Lic. en Ciencias de la Comunicación, UBA y Doctoranda en Ciencias Sociales, UBA. Es docente e investigadora de la Universidad de Buenos Aires y del Instituto Universitario Nacional del Arte, instituciones en las que dirige e integra equipos de investigación acreditados. Investiga sobre la problemática estilística en ficción televisiva y las modalidades de la animación tanto cinematográfica como televisiva, temas sobre los que ha publicado en revistas y libros nacionales y extranjeros.

** Dra. en Cs. Antropológicas, orientación cine. Es docente de la Carrera de Ciencias de la Comunicación de la Facultad de Ciencias Sociales, UBA y dirige proyectos de investigación y el Grupo de Estudios sobre Cine, Fotografía y Comunicación Audiovisual en el Instituto Gino Germani de la misma Facultad. Es docente de posgrado en universidades latinoamericanas y europeas. Compiló varios libros de la especialidad y sobre políticas comunicacionales como coordinadora de un Grupo de Trabajo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Es directora de varios documentales sociales.

BIBLIOGRAFÍA

Carlón, Mario y Scolari, Carlos (2009). *El fin de los medios masivos. El comienzo de un debate*. Buenos Aires, La Crujía.

Creton, Laurent (2005). *Économie du cinéma. Perspectives stratégiques*. Paris, Colin.

García Canclini, Néstor (2007). *Lectores, espectadores e internautas*. Barcelona, Gedisa.

Jenkins, Henry (2006). *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide*. New York, New York University Press.

Levy, Pierre. 2007. *Cibercultura. La cultura de la sociedad digital*. Barcelona, Anthropos.

Perspectivas de la comunicación audiovisual: entre el éxtasis y la fatalidad

*Pablo Gasoli**

Quizás uno de los rasgos que más complican la tarea de establecer un criterio determinado para analizar la situación actual de la comunicación audiovisual sea la inscripción que como sujetos nos supone la pertenencia a una comunidad dentro de la cual la categoría de *usuario* nos identifica en un espacio circunscripto y homologado. En los tiempos actuales de la reproductibilidad digital, esta relación centrípeta se ve complejizada aún más por fuertes controles que recortan y cercenan el horizonte de derechos de los que dicha categoría nos hacía partícipes. Sumado a esta coyuntura forzosamente global, la comunicación actual –en tanto práctica social de integración cultural y valorización en términos del capital (Sel, 2011)– se ufana de las sinécdoques que ensayan una caracterización en diagonal a las determinaciones del complejo proceso de imbricación tecnológico-social. De este modo, para resolver la excepción, los relatos posibles –integrados o apocalípticos– suelen pregonar un discurso que va desde la fatalidad de la red hasta el éxtasis democrático de la revolución de Internet, pero que pierde criticidad –amparándose en este juego de cajas chinas (sujeto -> usuario, comunicación->capital)– y reproduce las lógicas dominantes, sus signos y su sintaxis, ensayando una solución autógena que pueda superar la anomia presente. Creemos que un trabajo crítico

* Profesor en Letras por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Investigador del Proyecto UBACyT S-205 “*Prácticas cine-fotográficas y comunicación audiovisual en la etapa de las tecnologías digitales*”, de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Docente de la materia *Comunicación y Medios* del Instituto Universitario Nacional del Arte. Fundador y miembro del Consejo Editor de la revista *Mancilla*.

sobre el tema debe sostener esta tensión sin resolverla y caracterizar la situación pormenorizadamente, entendiendo que se trata de un proceso complejo que combina conceptualizaciones filosófico-estéticas de la comunicación, políticas económicas y actores sociales en el marco de la emergencia de nuevas condiciones de diseño, producción, distribución, transmisión y consumo de materiales de comunicación audiovisual.

TRANSPARENCIAS: ÉXTASIS, FATALIDAD Y SOBERANÍA

El concepto de *sociedad transparente* (Vattimo, 1990 y Baudrillard, 1997) aparece como categorización particular, en la emergencia del debate sobre la posmodernidad, para conceptualizar las transformaciones que supuso el advenimiento de los medios masivos de comunicación en la era de la información. Aun desde las antípodas, tanto Vattimo como Baudrillard emplearon la noción de transparencia para conceptualizar un fenómeno caótico u obscuro –según Vattimo o Baudrillard– en el que nada podía escapar a la luz de la información y la comunicación.

La hipótesis optimista de Vattimo planteaba la posibilidad de pensar la transparencia no como la aplicación de un ideal autoconsciente y positivo de la información, sino como el “ideal de emancipación a cuya base misma están, más bien, la oscilación, la pluralidad, y, en definitiva, la erosión del propio ‘principio de realidad’” (Vattimo, 1990: 82). Motivado –entre otros fenómenos– por la visibilidad que las fervorosas minorías cobraban en los medios masivos de comunicación, disputando el sentido a las verdades sociales naturalizadas, la pérdida del sentido de realidad por medio de la multiplicación de imágenes del mundo entrañaba para el italiano un horizonte liberador que había que mantener alejado de las voluntades neuróticas de la restauración melancólica y absolutista. En concordancia con los postulados de Nietzsche y Heidegger, la era de la información recibiría esta “experiencia de oscilación del mundo posmoderno como *chance* de un nuevo modo de ser (quizás, al fin) humano” (Vattimo, 1990: 87). Si bien en esta teoría el estatuto del sujeto emerge conscientemente como voluntad, el objeto –la comunicación como práctica– no presenta desafíos en tanto que, si bien supone una transfiguración de las prácticas comunitarias a las que somete a la masa, no se percibe una individuación de la problemática de la incognoscibilidad del objeto. El éxtasis, desde esta visión, es del sujeto hacia el objeto.

Lejos de esta caracterización prostética de la ontología del ser, los mismos datos son reagrupados de distinto modo y con diferente finalidad por Baudrillard. Si en Vattimo la trascendencia de la sociedad transparente era posible en tanto la comu-

nicación –como tecnología– *per se* garantizaba la utopía encefálica de la *chance* metafísica, aquí la fatalidad es el estatuto de una reversibilidad objetiva del mundo. El objeto es inaccesible al saber del sujeto, es la ironía objetiva del mundo, “un enigma perpetuo” (Baudrillard, 1997: 73). El espacio para esta sociedad no es la promesa o el mito de la trascendencia, sino más bien la inmanencia pura y el desarrollo de las operaciones. Lo que se proyectaba mentalmente se ha desviado –como signo de la fatalidad del objeto– hacia el espacio absoluto de la simulación. La distinción que ocurría entre espacio público y privado ha desaparecido, confirmando en su retirada la desaparición del sujeto. Se ha borrado en una doble obscenidad: “la actividad más íntima de nuestra vida se convierte en pasto habitual de los *media* (...), pero también el universo entero acude a desplegarse innecesariamente en nuestra pantalla doméstica” (Baudrillard, 1997: 17). Esta reversibilidad ocurre en forma transparente y a la luz de la información y la comunicación. Las imágenes del mundo proliferan sobre las pantallas de un hombre cuyo cuerpo es resto y simulacro de los comandos de la máquina. La obscenidad es de lo visible, de lo que ya no tiene secretos, de “una saturación superficial, una sollicitación incesante, un exterminio de los intersticios” (Baudrillard, 1997: 20). Despojada de toda escena, de toda posibilidad de producir límites o protecciones, sin aura, sin resistencias, se convierte en pantalla y superficie de las redes de influencia: “el placer ya no es el de la manifestación escénica o estética (*seductio*), sino el de la fascinación pura, aleatoria y psicotrópica (*subductio*)” (Baudrillard, 1997: 21). Este es el carácter extático de la sociedad transparente que produce la indiscernibilidad de las imágenes, realizando la condición fatal de la reversibilidad del objeto. El sujeto proyectado opera un simulacro de comando, consume sin aura ni cuerpo, en el espacio absoluto de la red y construye así su finalidad en relación a la iniciativa del objeto. Pero ni destino ni finalidad son alcanzados en la reversibilidad. El desvío es el destino de los signos. Así es que la transgresión o la excepción –que reconcilian la ley con su finalidad– espejan la ironía de la reversibilidad: el sujeto al desviarse del objeto puede interrogarse por su finalidad. Esta es –según Baudrillard– la razón a extremar, la externalidad del mal, y –contemporáneamente– la emergencia de su vuelta al mundo: su momento político¹. Es lo que permite reconstituir, en tiempos digitales, una soberanía del sujeto, una política aurática frente al acontecimiento simbólico codificado de la reversibilidad.

¹ Según Rancière, un momento político ocurre “cuando la temporalidad del consenso es interrumpida, cuando una fuerza es capaz de actualizar la imaginación de la comunidad que está comprometida allí y de oponerle otra configuración de la relación de cada uno con todos” (Rancière, 2010: 11).

LA CRÍTICA DE LA TECNOLOGÍA COMO CRÍTICA POLÍTICA: WEB 2.0, CRISIS Y ESTADO DE EXCEPCIÓN

La teoría es una práctica en sí misma y es también poseedora de un destino incierto, por no decir azaroso. En su carácter de apuesta, interpreta las condiciones que intuye la conducen sin desvío hacia la realización de su objeto. El pensamiento especulativo empuja esta práctica hacia los límites del sujeto –en tanto conciencia– y, como *per saltum*, despega hacia los cielos del objeto a consumir. Apostar implica desprenderse de algo que ya hay o que existe en tanto es dicho, narrado, aventurado o relatado. La Web 2.0 fue y sigue siendo una teoría, un conjunto de principios y relatos cuyo objeto fue –inicialmente– el desarrollo de un mercado que entró en crisis y puso en riesgo el modelo de acumulación financiera digital en los vaivenes de la crisis de 2001. La burbuja reventó y se llevó buena parte del mercado y las empresas que sobrevivieron se replantearon los modelos de negocio en los únicos términos que la industria de la transparencia conoce: la imposición y registro de normas. Así, esta caída pudo ser detenida en una alianza de los organismos de poder efectivo del gobierno de los Estados Unidos (en particular la industria petrolera texana, vinculada a la familia Bush; el Senado, las agencias de seguridad nacionales y privadas, el complejo tecnológico-armamentista –padre y padrastro de la Internet–, las universidades, Hollywood y los monopolios de la comunicación, y el mercado financiero y su industria ligera, por nombrar los principales). El plan de guerra –no el único, sí el que vamos a caracterizar– volvió a apuntar el dedo en el petróleo de los países árabes, las grandes cadenas reprodujeron el discurso del monstruo que el Estado se encargó de dramaturgizar excepcionalmente, en relación al espectáculo de la representación de los mitos de la soberanía hollywoodense: el terror al ataque, el terror nuclear, la libertad neoliberal en tanto antinomia del fantasma rojo, el secreto como garantía del ejercicio privado del estado militar y la vigilancia y reducción masiva del espacio público a través de la actuación jurídica del estado de excepción. En la gran apuesta se ajustaron los contratos con la masa, ahora reprivatizados, entre el consorcio: la infraestructura de sistemas para la explotación de los pozos apropiados la proveyó Microsoft, entre otras compañías; Hollywood recibió su condecoración a la trayectoria en la lucha por la democracia de los pueblos y, en el éxtasis del modelo productivo adquirido con bravura, la transparencia se hizo presente como fantasma de la desaparición, del retiro de la visibilidad, por el tiempo que hiciera falta. La tecnología que permitió la transmisión de la información –y que garantizó (con muchos problemas) la impunidad de los servicios secretos– debió descargarse del lastre de las demoras

y las interrupciones, almacenar una cada vez más amplia cantidad de información y conformar una suerte de segundo mundo colaborativo que pudiera constituir un espacio seguro para la reproducción de las prácticas comunitarias alteradas por el estado de excepción. La reconstitución fue maquinal. En vez de descargar software que provocaba el enlentecimiento de las transacciones, se desarrollaron tecnologías de flujo de la información para reimplicar a los usuarios en prácticas donde la reconstrucción comunitaria modificó no sólo la producción, totalmente descentralizada y autorealizable, sino también la cultura del consumo de materiales audiovisuales. Para decirlo en términos técnico-informáticos, se pasó de un paradigma de computación basada en el *download* de *plug-ins* a la integración de los servicios de software a partir de licencias de formato. Las bases de datos y sus algoritmos se perfeccionaron hasta llegar a construir enormes almacenes de la información, como los de la empresa Google. La publicidad también se transformó. La sindicación –o redistribución– de contenido aseguró por un lado la reproducción acumulable de los objetos y sus lógicas, y al mismo tiempo la acumulación de información incognoscible del sujeto en el objeto y en la comunidad. Los nuevos usuarios tienen ahora una historia –vacía o llena– de su desplegar y –paralelamente– una relación con esa historia en tanto éxtasis futuro anterior. Pero estos cambios en el paradigma permitieron la visibilidad de nuevos actores no-estatales o, si queremos ser precisos, no necesariamente alineados, que garantizaron, mientras duró, el patrón establecido por el capital asociado y su desarrollo cultural en tanto ciclo de vida de un modelo de negocios.

DE LA NUBE AL GÉNERO: MITO Y REINDUSTRIALIZACIÓN

El cine, en tanto operación que adopta no una dimensión retrospectiva, sino más bien un presente donde se materializan las operaciones del pensamiento, aloja en su especie más de un gesto de época. De poco nos importa la caracterización que del hacker como niño travieso hace la película *Juegos de guerra*, de 1982; en tanto y en cuanto la desaparición de la histeria por la escena, el juego confirma que el objeto ha traspasado la barrera o el límite del sujeto. Sencillamente ese hacker por error ya no existe, no está más, se esfumó en el presente del momento en que el entretenimiento de masas produjo la noción de desprotección militar, de inseguridad nuclear, y los presupuestos fueron aprobados por la histeria masiva. Si se acepta como principio de realidad esta desprotección imperan las políticas del estado de excepción. El salto a la transparencia lo da, en perspectiva, el mono que de árbol en árbol intersectado por la luz de la comunicación se proyecta de abajo

hacia arriba, de la tierra a la nube. Y la nube es el estado indolente, el lugar poético de la comunicación, el retiro del sujeto hacia las alturas innominadas. Pero la nube no es tanto un lugar solitario como algo que sí conforma un solo espacio. El discurso de la nube realiza una paradoja: al tiempo que es percibido como lugar de comunión de un cuerpo sin peso, está conectado con una práctica redistributiva que obliga a conversar con la nube –en términos estético-ideológicos– y con las imágenes gráficas y audiovisuales de los otros cuerpos sin peso, atrapadas en la misma esfera social. Abiertos los servicios de la nube, la transparencia se realiza en otra paradoja: para estar en la nube, sin peso, tienen que desaparecer todos los objetos menos los que componen la nube y su desaparición se ejerce en tanto es imposible relanzar los objetos sin inscribir al ser en una actividad que pesa, excepto –solamente– si se trata de la intersección de dos o más nubes o, mejor dicho, de la última vía de exterminio del sujeto de la inmanencia: aún sin cerrar su sesión, aún ausente de la pantalla nube, todas las expresiones del sujeto de la indolencia, del zombie, adquieren en la nube el estatus de la participación. Así llegan a ser mayores las redistribuciones de contenido de YouTube que las visualizaciones en el sitio. El sujeto multiposicional, en su constante fuga del deseo –que solo puede ser liviano– va dejando en cada sucursal una parte de sí para que los otros la despedacen. Los datos están en la nube, allí se dejan y allí hay que ir a buscarlos. Pero si tan dócil es el proceder en la nube, las caídas son extremadamente violentas. Quizás por eso las alertas se disparan no desde del centro sino de la periferia. Wikileaks jaqueó la noción del hacker que al ser visualizado se integra, por la imagen heroica de la libertad de la información. Pero la base de datos sensibles que logró reunir en poca cantidad de tiempo provocó la liberación de los objetos oscurecidos o secretizados, provocando más de un acontecimiento. Citemos solamente el caso del cabo Manning quién en 2006 –según dicen las informaciones– liberó material de una operación militar en la que fueron asesinados dos periodistas. El Departamento de Estado aplicó su poder de objetivación sobre el cabo, alienó sus derechos y lo confinó en el lugar donde se guardan los *lost&found* de las agencias de seguridad, Guantánamo, la base del olvido. Curiosamente la academia de Hollywood premió una película, *The Hurt Locker*, en 2008, sobre un grupo de soldados que desactiva bombas en Irak, que en una de las operaciones es filmado mientras desarrolla la tarea y donde uno de los soldados, nunca crueles en las películas de Hollywood, dice que “nos filman para avisarles a los otros”. Pero el ser humano es animalidad también, y cuando una fiera es vigilada, sabemos cómo reacciona. Preso Assange, presos también los ejecutivos de Megaupload, la nube que contenía gran cantidad de datos y no demandaba más que tiempo de *download* a sus usuarios, es retirada

y en su lugar se emplaça la prohibición. Aprobada la ley CISPA que blanquea el espionaje que actualmente realizan las agencias de seguridad y las principales redes de participación social (en tiempos de la computación en la nube), la protección de la información y la soberanía del usuario en el reclamo del derecho a la información señalan que la crisis no ha transcurrido, quizás porque sea ese el modo elegido por el poder para seguir desviando al sujeto, aunque haya que arriesgar todo, como hacen las teorías o las apuestas.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (2005). *Estado de excepción*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Baudrillard, Jean (1997). *El otro por sí mismo*. Barcelona, Anagrama.
- Busón, Carlos (2003). "Control en el ciberespacio". En *Cultura Popular, Industrias Culturales y Ciberespacio*. Aparici, R. y Marí, V. (comps). Madrid, UNED. 469-488.
- Clarke, Roger. "Web 2.0 as syndication". En *Journal of theoretical and applied electronic commerce research*, Vol. 3, Agosto de 2008 / 30-43.
<<http://www.scielo.cl/pdf/jtaer/v3n2/art04.pdf>>, visitado el 14 de abril de 2012.
- Feltrero, Roberto (2003). "La tecnología digital y la propiedad intelectual". En *Cultura Popular, Industrias Culturales y Ciberespacio*. Aparici, R. y Marí, V. (comps). Madrid, UNED. 489-506.
- Hernández, Daniel (2009). "El papel de los medios alternativos en la democratización de la comunicación y la sociedad". En *La comunicación mediatizada: hegemonías, alternativas, soberanías*. Sel, Susana (comp.). Buenos Aires, CLACSO. 37-58.
- O'Reilly, Tim (2005). "What is web 2.0". En *O'Reilly Media*, 30 de sept. de 2005.
<<http://oreilly.com/web2/archive/what-is-web-20.html>>, visitado el 12 de abril de 2012.
- (2011). "El concepto web 2.0 está obsoleto". En *Elespectador.com*, 23 de Noviembre de 2011. <<http://tecno.americaeconomia.com/noticias/tim-oreilly-el-concepto-web-20-esta-obsoluto>>, visitado el 13 de abril de 2012.
- Rancière, Jacques (2010). *Momentos Políticos*. Buenos Aires, Capital Intelectual.
- Sel, Susana (2007). "La dimensión política en los estudios sobre cine". En *Cine y fotografía como intervención política*. Sel, Susana (comp.). Buenos Aires, Prometeo. 13-30.
- (2009). "Comunicación alternativa y políticas públicas en el combate latinoamericano". En *La comunicación mediatizada: hegemonías, alternativas, soberanías*. Sel, Susana (comp.). Buenos Aires, CLACSO. 13-36.
- (2011). "Tecnología, cine y sociedad. Repensando las prácticas en tiempos digitales". En *Recorridos: del formato analógico al digital en el campo audiovisual*. Sel, Susana; Pérez Fernández, Silvia y Armand, Sergio (comps.). Buenos Aires, Prometeo. 33-58.
- Vattimo, Gianni (1990). *La sociedad transparente*. Barcelona, Paidós.



Lo audiovisual en la red: senderos que se bifurcan...o combaten

*Sergio Armand**

En el momento de escribir estas líneas, una coyuntura propia de la velocidad de transformación del entorno social vinculada con las tecnologías digitales y de conectividad atraviesa y pone bajo la lupa las estructuras legales del mercado industrial del entretenimiento, en una división del trabajo que suele ubicar en márgenes opuestos la motivación artística con la destreza técnica que la caracteriza. La “acumulación por desposesión” (Roldán, 2008) se pone de manifiesto en la contienda que a inicios de la segunda década del siglo XXI divide los derechos sociales e individuales en pos de los otros “derechos”: aquellos de explotación y distribución de obras sonoras y audiovisuales pertenecientes a la industria del entretenimiento (Sel, 2008; Sel, 2011). Puede resultar aquí arbitrario y subjetivo el uso de las comillas en el término *derecho*, y es justamente la misma arbitrariedad con la que el poder financiero y corporativo respeta ciertos derechos y no otros. El derecho del *copyright* no sólo avanza sobre los derechos civiles, sino que la contradicción y anulación legal mutua (aquellas garantías constitucionales que colisionan con las leyes comerciales e industriales) deja al usuario doméstico –convertido en el nuevo público– en un océano de incertidumbres y, más concretamente, sin información sobre el derecho a la misma. Y es que, así como subir a la red una fotografía personal –en sitios Web como *flickr* o *Picasa*– implica la retención de material priva-

* Docente e Investigador de la Carrera de Ciencias de Comunicación de la UBA. Miembro del proyecto UBACyT S-205 “*Prácticas cine-fotográficas y comunicación audiovisual en la etapa de las tecnologías digitales*”, de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Docente y Director del Instituto de Investigación Periodística de la Universidad de Morón.

Problemáticas contemporáneas de la investigación (en) audiovisual 105

do por parte de grandes corporaciones, el consumo de materiales producido por estas estructuras empresariales empieza a ser digno de vigilancia, en una suerte de criminalización del consumo originalmente legitimado. Sobre dicho consumo de mensajes audiovisuales que se vuelven simbólicos y generan apropiación social de frases, características, íconos, podemos “respirar” aquello que se produce para ser consumido, pero no “exhalarlo” en el sentido de mostrar modos personales de resignificación. El correlato de “absorber” pero “no expresar” puede encontrarse en las características técnicas de cualquier servicio de conexión a Internet por banda ancha doméstico: tenemos una velocidad más amplia para la descarga de material, pero mucho más reducida para subirlo o enviarlo. No se trata, sin embargo, de una inversión de las condiciones. Podemos decir, por el contrario, que se volvió más severo el control sobre el consumo, y paralelamente aquello que no podíamos exhalar en cuanto a modo de expresión hoy, por el contrario, se nos expropia. La última exhalación es propiedad de *Google* o *Microsoft*. Hablábamos de paradojas, y aquellos que se apoderan del material privado son los mismos que entablan la guerra al Senado de los Estados Unidos por los proyectos de SOPA (*Stop Online Piracy Act* o *Acta de cese a la piratería en línea*) y PIPA (*Protect IP Act* o *Ley de Protección de IP*). Se impone, entonces, hacer un repaso de la situación.

La aparición de la Web 2.0 implicó una integración de los elementos audiovisuales en los diseños de los sitios de la red que antes requerían de una operación de apertura de ventanas independientes en la pantalla, o bien la necesidad de software de reproducción complementarios. La descarga del material audiovisual o sonoro se imponía al consumo “en línea” (conocido como *streaming*) especialmente por el tiempo de almacenamiento en *búfer* necesario, que convertía la espera en una experiencia poco placentera para la cultura del *nanosegundo* (Rifkin, 2004). En una incipiente proliferación, las emisoras “radiofónicas” online (el término radiofónico se mantiene aquí por referencia al soporte de transmisión original del medio) pugnaban por ganarse un lugar, pero la impaciencia de los usuarios no hacía viable la costumbre, y los usos se orientaron hacia los “*podcast*” que inicialmente estuvieron ligados a empresas de software y hardware como Apple, apuntando a descargas previas a la escucha en dispositivos hoy clásicos como los “I-pod”. Aun así, en los tiempos de la Web de fin de los noventa e inicios del 2000, la ansiedad por descargar y “apoderarse” de los contenidos audiovisuales en forma de “trailer” o versiones de muy baja resolución y calidad de imagen registradas con videocámaras en salas cinematográficas de los últimos estrenos comenzaban a incentivar el asomo de un ejército de coleccionistas, que se movían cada vez más compulsivamente en un ejercicio de acaparar aquello que no necesariamente encontraba correlato en la ex-

pectación de los CDs y DVDs que se apilaban en estuches sin ser disfrutados. Los monitores del ordenador, por entonces aún con el formato de la televisión estándar (el rectángulo de la pantalla se correspondía con la relación de aspecto 4:3), con mejor resolución pero considerablemente más pequeños que las pantallas de los televisores tradicionales, eran el método de visionado directo e individual, llevando por primera vez la expectación audiovisual a los niveles personales propios del *walk-man* en los ochenta, y los dispositivos *mp3s* en los noventa, un modo de disfrute individual que recupera a nivel cíclico la escucha de la radio en sus inicios de 1920 (Bosetti, 1993; Armand, 2003), a través de los teléfonos (pesados auriculares con componentes metálicos) de las radios a galena, pudiendo extender la línea del tiempo a más de un siglo de distancia con el *kinetoskopio* para retomar la expectación individual de material audiovisual (Millingham, 1945; Armand, 2011). La progresiva aparición de dispositivos contenedores de una multiplicidad de capacidades de reproducción sonora y audiovisual comenzó a ser interdependiente con la red en cuanto a descarga, transmisión y digitalización de contenidos, y al mismo tiempo generó un sutil distanciamiento de la expectación de la Web como único modo de consumo. Por supuesto, esta tendencia se revertiría –o al menos motivaría el intento– con la irrupción en la industria de las llamadas TVs inteligentes en el final de la primera década del 2000. Aquí, la oferta oficial comercial de productos provenientes de la televisión y la vidriera digital de contenidos “no autorizados” conformaron un mosaico que a fines de la primera década del nuevo siglo entraría en una crisis difícil de superar.

Los portales que incorporaban una ventana con reproductores de video incrustados gracias a los formatos de compresión provenientes de la empresa Adobe (el más conocido es el *Flash*) o el codificador Mp4 agilizaron la espera y flujo de reproducción de videos de corta duración. La capacidad de incorporar duraciones mayores comenzó a acelerarse en la segunda mitad de la década. Así, sitios como *vSocial*, *Vimeo* y fundamentalmente *YouTube* lograron una incorporación en las prácticas de realización tanto amateur como semiprofesional, hasta ser contenedores de obras provenientes del sector profesional del audiovisual. El sentido de uso se asemejó desde un inicio al de las redes sociales en cuanto a la posibilidad de incluir comentarios y ser compartidos. Por ende, fueron portales de “estreno” de muchas producciones que no tenían otra vía de difusión o bien, como fue el caso del film de Michael Moore *Slacker Uprising*, fueron concebidas especialmente para ser vistas desde la Web. Entre la existencia de sitios dedicados a la música de licencia libre como *Jamendo* o *Freeplay*, estos espacios de difusión audiovisual en la red ya incorporaban su propio reproductor en pantalla y el visionado online comenzó

a esgrimir una fluidez notable, que convirtió la experiencia en una comodidad que ganó adeptos en el último lustro de la primera década del siglo XXI. En este panorama en el que producciones semiprofesionales, así como otras independientes de calidad, documentales, propuestas desde un ímpetu de producción y difusión que aportaban a un nuevo tejido de temas y narrativa audiovisual, podían vislumbrarse entre las hendijas de un zoótropo que giraba cada vez a mayor velocidad, las pantallas de incrustación de señales televisivas abiertas y de servicio pago distribuidas gratuitamente –y “sin permiso”– en la red, así como largometrajes del *mainstream* tanto en sus versiones “de cámara ante la pantalla de cine” como sus transcripciones de DVD; y, por otro lado, los usuarios que realizaban los “aportes” sin manifestar afán de lucro, aunque sí un sistema de puntajes en pos de mayor espacio de almacenamiento gratuito, generaron un movimiento difícil de detener, con un nivel de consumo de contenidos que aparecían ofrecidos gratuitamente para todos por medio de otros espacios de la red que, mediante afiches, imágenes y “posts”, invitaban a un consumo que abolió desde la práctica cualquier limitación vinculada a los derechos de reproducción, en una existencia paralela e intercalada con los espacios de difusión audiovisual con aportes directos de las fuentes de producción. Uno de los sitios de mayor auge en este aspecto ha sido *Megavideo*, vinculado a *Megaupload*, protagonista en el momento de escribir estas líneas de uno de los mayores golpes concretos contra las prácticas de difusión no autorizada por las corporaciones de la industria audiovisual. Dichas acciones legales con detenciones físicas y rostros visibles que trajeron al mundo palpable a los protagonistas del espacio virtual pusieron a inicios de la segunda década del siglo la duda acerca del mito de invulnerabilidad en el uso de la red. En un lapso de más de diez años, la paradoja se ilustra en la criminalización de lo que originalmente se propiciaba desde las empresas prestadoras de conectividad a Internet. La empresa Fibertel, a fines de la década del noventa, en gigantescos afiches de vía pública arengaba “¡Bajate la Luna!”, en franca alusión a la posibilidad de descargas de material desde la red, en aquel momento por vía de FTP e intercambio P2P.

En tanto espacios como *Taringa!* pasaron a la popularidad desde su oferta de películas –en realidad links a otros sitios de almacenamiento desde los cuales un usuario podía descargar o visualizar online dicha oferta– y numerosos *posts* acerca de pasos técnicos para descargar una importante cantidad de archivos a la vez mediante gestores, el rol de espacio convocante para compartir datos, ideas, recopilaciones y textos –en una suerte de Wikipedia sin procedimientos de verificación de calidad en cuanto a forma, contenido y fidelidad de fuentes– pasó a un segundo plano en la mirada de las corporaciones que privilegiaron, para motivar su ac-

ción persecutoria, el carácter “violatorio de los derechos de autor” de sólo uno de sus otros numerosos aspectos. La emergencia y rápido crecimiento de sitios como *Cuevana* y su imagen de gran vidriera de ofertas cinematográficas y televisivas cerró el círculo para la decisión de accionar directamente contra sus responsables por parte de autoridades que, en función de su procedencia, ponen en duda el real poder de jurisdicción no sólo de los denunciantes, sino los fundamentos mismos que determinan dicha jurisdicción. En concreto, el espacio geográfico y político entra en confusión con el dominio virtual de los IP, rigiendo este último sobre la actividad de cada región. En un intento por redefinir sus roles, estos espacios recurrieron, en medio del conflicto que cobró relevancia en los medios tradicionales y la opinión pública, a la construcción de una imagen más formal, prohibiendo, en el caso de *Taringa!*, la publicación de links de descargas de contenidos con derechos de autor, y convocando obras de jóvenes directores independientes que deseen difundir sus obras en el caso de *Cuevana*. Una transformación progresiva que en muchos momentos conservaba un híbrido entre la oferta del *mainstream* no autorizada y un emprendimiento legítimo de difusión cultural. Sin embargo, esta función de difusión preexistía ya en una suerte de red social y galería audiovisual, con una gran participación de realizadores y estudiantes de cine y animación. Esta actividad de los espacios como *Vimeo*, *vSocial* y *YouTube* mostró la pretensión de *Cuevana* como una reacción marcadamente tardía.

La contienda nos lleva a reflexionar acerca del océano que, en plena tormenta, mezcla la necesidad de acceso a materiales que no se distribuyen por los canales tradicionales y la oferta limitada de las versiones legales de exhibición o difusión que marcan fuertemente los efectos de un excesivo control de contenidos que lleva a la violación del libre desarrollo de circuitos necesarios de conservación de la memoria, vedando, en consecuencia, el acervo filmográfico de carácter divulgativo, educativo y otros contenidos audiovisuales de más amplio alcance. Mientras la legalidad y carácter de estas ventanas audiovisuales en la red aún definen sus propios criterios de moralidad frente a un esquema legal y de mercado que se ve desfasado en el tiempo con respecto a las manifestaciones y conductas de los usuarios en la Web, existen quienes se ocupan de disponer para los usuarios el material de dominio público mundial, rescate de obras fílmicas de las distintas corrientes históricas y hasta versiones restauradas –o en algunos casos, como *Metrópolis* de Fritz Lang y *El Perro Andaluz* de Luis Buñuel, versiones con el aditivo de una composición musical nueva por parte del artista que aporta a la red su contribución– y músicos que se mueven por fuera de los condicionamientos de las distintas entidades que en cada país rigen sobre sus actividades y difusiones de material artístico.

Mientras se impone, secundada por una maniobra de amenazas corporativas de corte jurídico, una oferta legal pretendidamente legítima con escasos títulos que mayoritariamente provienen de los grandes estudios estadounidenses, tiene lugar al mismo tiempo la construcción del gran archivo de interés científico, cultural, político e histórico de sitios como *Internet Movie Database*, en constante crecimiento, manteniendo el fenómeno social de la red en cuanto a los aportes de la filmoteca digital con libre acceso. Entre ambas posturas, la aparición de espacios como *Comunidad Zoom* proponen un consumo “legal” de películas en Internet con la concesión de las licencias por parte de los productores, generando un video club online gratuito que, al mismo tiempo, pretende concientizar acerca de la cultura del *creative commons* con la responsabilidad contractual que ello implica, a diferencia de la mirada más idílica sobre la libre descarga de todo tipo de contenidos en la red que mayoritariamente se vuelca al consumo de la producción del mercado industrial de los grandes estudios. ¿Qué lugar ocupa, entonces, la potente oferta de grandes televisores –llamados “inteligentes”– que ofrecen la navegación por los contenidos ofrecidos en la Web, convirtiendo otra vez en compartida la expectativa que había mutado poco antes en individual? Quizás, y más allá de los límites de una oferta que no pasa de novedades, trailers y producciones de las grandes cadenas destinadas a la Web, la coyuntura actual permite, aunque forzosamente, identificar las diferencias entre derecho a la información, derecho de autor, derecho de exhibición y explotación (estos últimos los que mal se dan en llamar derechos autorales), gratuidad, licencia libre y libre acceso.

BIBLIOGRAFÍA

- Armand, Sergio (2011). “Virtualidades animadas de ayer y de hoy. Del lápiz al píxel. Democratización de la animación y revalorización de técnicas originarias desde las Nuevas Tecnologías”. En *Recorridos. Del formato analógico al digital en el campo audiovisual*. Buenos Aires, Prometeo.
- Armand, Sergio (2003). *Radio, lienzo sonoro*. Buenos Aires, Grafi-K.
- Bosetti, Oscar (1993). *Radiofonías, Palabras y sonidos de largo alcance*. Buenos Aires, Colihue.
- Millingham, F. (1945). *Por qué nació el cine*. Buenos Aires, Editorial Nova.
- Rifkin, Jeremy (2004). *Las guerras del tiempo*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Roldán, Marta (2008). “Capitalismo Informacional, industrias de la comunicación y organización del trabajo en la producción de contenidos en la rama editorial”. En *Imágenes, Palabras e Industrias de la Comunicación*. Buenos Aires, La Tinta Ediciones.

Sel, Susana (2008). "Del cine a las industrias de la comunicación en el capitalismo actual. Repensando tecnologías y políticas públicas en Argentina desde los '90". En *Imágenes, Palabras e Industrias de la Comunicación*. Buenos Aires, La Tinta Ediciones.

Sel, Susana (2011). "Tecnología, cine y sociedad. Repensando las prácticas en tiempos digitales". En *Recorridos. Del formato analógico al digital en el campo audiovisual*. Buenos Aires, Prometeo.



Democratizar la comunicación audiovisual en Argentina: una carrera de obstáculos

*Diego de Charras**

I. PARA QUE LA COMUNICACIÓN SEA DERECHO

Hoy, el debate sobre la problemática del derecho humano a la comunicación, en sus diversas variantes, aún permanece abierto. Es cierto que no ha logrado constituirse en una expresión que pueda ser recogida por ningún tratado de derecho positivo nacional o internacional. Sin embargo, en tanto formulación ético-política, ha guiado buena parte de los debates más interesantes y productivos en pos de profundizar la mirada sobre derechos y libertades vinculados a la comunicación y la cultura. El reconocimiento de las potencialidades de la libertad de expresión, pero también de sus límites, ha llevado a pormenorizar el análisis sobre la dinámica relación de la democracia con los sistemas comunicativos.

Quizás el derecho a la comunicación jamás se plasme en una legislación nacional o internacional como tal. No obstante ello, es necesario detenerse en ciertos aportes: a) la ciudadanía, expuesta en su matriz clásica, atrae una tensión siempre presente entre libertad e igualdad; ¿qué debe primar? ¿Es posible hablar de libertad cuando las condiciones materiales y simbólicas de la población son inconmensurablemente diferentes? ¿Cuándo la concentración mediática ha devenido en una libertad sólo para unos pocos?; b) los medios masivos (mal llamados) de comu-

* Diego de Charras es docente e investigador en la Carrera de Ciencias de la Comunicación de la UBA. Docente de posgrado UBA-UNLP. Doctorando en Ciencias Sociales. Miembro del proyecto de investigación UBACyT “*Políticas de comunicación en el Siglo XXI: los desafíos de la regulación del sistema de medios de comunicación y la nueva Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual*”.

nicación ¿cumplen un rol en relación con la constitución del espacio público y el lugar de los sujetos ciudadanos en él? En ese caso ¿poseen algún tipo de responsabilidad en la formación de ciudadanía?; c) para la conformación de un espacio público plural que no arrase con las diferencias ¿el Estado tiene un rol a cumplir?

a) Si se examinan los derechos tradicionalmente relacionados con la comunicación a luz de las dimensiones de desanclaje entre libertad e igualdad y en el contexto actual de la sociedad globalizada, cabe preguntarse: “¿Tales derechos posibilitan realmente que los individuos accedan, produzcan, circulen y elijan la información que quieren? ¿Estos derechos los habilitan y los promueven como sujetos políticos que participan en la construcción del destino de la sociedad a la que pertenecen? ¿Estos derechos permiten a todas las personas contar con los recursos y medios que son indispensables para realizar los dos primeros supuestos?” (Jurado Vargas, 2005: 8)

Los intentos por despejar estos interrogantes sin dudas parten del abandono de la idea liberal de individuos iguales para poder pensar la comunicación en el marco de sociedades globalizadas, estamentarias y complejas, con diferentes estructuras de poder que determinan las capacidades materiales e históricas de los sujetos, más allá de las definiciones formales de libertades.

Hace ya casi treinta años, Rafael Roncagliolo (1983: 14) desmenuzaba la ficción liberal que consiste en “suponer la aparente igualdad de los ciudadanos abstractos frente a la real desigualdad entre los hombres concretos”. Y agregaba: “Los atributos igualitarios de aquellos enmascaran así las situaciones desiguales de estos últimos (...) se produce un hiato entre lo social (concreto y sustancial) y lo político (abstracto y formal)”.

Se plasma entonces allí uno de los modos a través del cual, en el discurso liberal, la democracia se reduce a la política, como una mera técnica de gestión de gobierno, y la política, asimismo, es reducida al sufragio, como único mecanismo de legitimación y ejercicio de la democracia.

Por otra parte, las nociones de ciudadanía construidas bajo la doctrina de mercado han sido planteadas como abstracciones similares a la del ciudadano, pero esta vez situadas en la “libertad de consumir”. De este modo, las corporaciones pasan a ser quienes conforman a los sujetos sociales pero desde otro lugar, el de poderes fácticos que ocupan, o pretenden ocupar, el lugar del Estado interpelando a la ciudadanía en tanto sujetos de consumo. La inclusión social es propuesta entonces como la incorporación potencial de todas las personas en tanto libres de ser clientes. No existe nunca la pregunta acerca de las capacidades materiales reales para ejercer el consumo, y luego mucho menos existe la pregunta acerca de la posibilidad de tener una opinión individual y colectiva al respecto.



En otras palabras, “el derecho a la información y a la comunicación –en el marco de una mirada de desarrollo humano integral y genuino– puede entenderse en primera instancia como aquella potestad de todos los ciudadanos para expresarse en igualdad de oportunidades y en equidad de condiciones. Esto quiere decir que cada uno y cada una incluye entre sus derechos humanos fundamentales el de comunicarse, entrar en relación y entablar diálogos productivos, con otros y con otras. Este no puede ser un derecho simplemente declamado: para que sea efectivo tiene que apoyarse en condiciones materiales que lo garanticen” (Uranga, 2007: 56).

b) Si acaso supusiéramos que el espacio de los medios de comunicación es identificable como el lugar privilegiado donde: i) se constituye el significado de lo público; ii) donde la disputa por el sentido conforma la percepción de la realidad social y política y iii) como el sitio donde se determina la agenda pública de necesidades a ser atendidas; y si, acaso, también creyéramos que es un escenario donde no sólo transitan ideas e interpretaciones, sino donde se afirman legitimidades y exclusiones que aportan o dificultan la gobernabilidad social, podríamos suponer que los medios proponen horizontes de inteligibilidad que ayudan a entender la realidad que nos circunda de un determinado modo. No determinado, pero seguro insoslayable. De ser así, el espacio público construido por los medios asume una centralidad primordial para aprehender el universo de la cotidianidad.

Entonces, ¿tiene sentido que algunos pocos dictaminen el comprender de unos muchos? Por el contrario, lo apropiado sería afirmar que un sentido colectivo debería conformarse a partir significados y de interpretaciones diversas. Al decir de Martín Barbero (1990: 8): “en *la comunicación* se juega de manera decisiva la suerte de lo público, la supervivencia de la sociedad civil y de la democracia (...) Una concepción de lo público que dé entrada a todo aquello que no cabe en el patrimonio rescatado por la memoria oficial, a todo aquel conjunto de demandas y propuestas culturales que vienen de la sociedad civil, de la multiplicidad de sus instituciones, grandes o pequeñas, laicas o religiosas, de las organizaciones comunales o barriales desde las que la gente produce la cultura cotidiana”.

En otras palabras, es imprescindible retomar la idea de lo público desde una matriz incluyente que no puede poseer un sentido prefijado –y es por ello que no decimos que *debe ser* “lo público”– y que debe cargarse de sentidos a partir de la participación social propiciada por el Estado, subrayando que este “propiciar” no debe significar en ningún momento “prescribir”, ni determinar, ni mucho menos imponer.

c) En este plano, es necesario repensar el lugar de las políticas de comunicación desde la apertura de las instancias de producción como momentos catalizadores de la participación social. Sin embargo, en un contexto de hiperconcentración mediá-



tica con el consecuente poder que ejercen los monopolios de la información y de una sedimentación de décadas de políticas de atomización y pasivización productiva, no resulta sencillo pensar instancias de participación y producción en materia de comunicación. Ese debería ser el rol que el Estado tendría que asumir. Pero es allí donde también radica la importancia de la visualización de la diversidad social, donde los movimientos y organizaciones sociales y las llamadas “minorías” de todo tipo deben alcanzar el reconocimiento al hacerse visibles socialmente en la diferencia. De lo que se trata, es que el Estado asuma el rol de *garante de la producción social de información* (Halpern y De Charras, 2004)¹.

En este punto, el lugar del Estado debe ser nuevamente puesto en discusión. Sólo a través –y nótese que no decimos *desde*– del Estado es posible terciar en la disputa con los intereses comerciales transnacionales en materia de comunicación y medios. Recuperar *lo público* como aquello garantizado y no estipulado por el Estado, motorizado por la sociedad civil y sus organizaciones.

II. EL SISTEMA DE MEDIOS AUDIOVISUALES ARGENTINO: UN PUNTO DE PARTIDA

En 1953, el Congreso argentino aprobaba una corta, pero no por ello menos importante, legislación que definía por primera vez –a 33 años desde aquel 27 de agosto de 1920 en que la radio daba sus primeros pasos– un verdadero entorno normativo para el ejercicio audiovisual en la Argentina.

El posterior golpe militar iniciaría un periodo donde, por más de 50 años, la radiodifusión argentina se regularía por decretos de gobiernos de facto. El Parlamento argentino tardaría 56 años en volver a discutir en sus bancas el futuro de los medios audiovisuales de nuestro país. Para ese momento el sistema estaba consolidado y caracterizado por una “temprana dependencia y vinculación con el capital y la producción extranjera; el histórico centralismo del sistema en torno a Buenos

¹ Como señala Owen Fiss (1999: 14): “Los debates del pasado asumían como premisa que el Estado era un enemigo natural de la libertad. Era el Estado el que estaba tratando de silenciar al individuo, y era el Estado a quien había que poner límites. Hay una gran dosis de sabiduría en esta concepción, pero se trata de una verdad a medias. Ciertamente el Estado puede ser opresor, pero también puede constituir una fuente de libertad (...) Este punto de vista –inquietante para algunos– descansa en una serie de premisas. Una de ellas se refiere al impacto que las concentraciones privadas de poder tienen sobre nuestra libertad; a veces se necesita al Estado para contrarrestar estas fuerzas (...) el Estado puede verse obligado a actuar para promover el debate público: cuando poderes del carácter no estatal ahogan la expresión de opiniones”.

Aires tanto en la gestión como en la circulación de información y la producción de contenidos; la sistemática discriminación de los agentes no gubernamentales sin fines de lucro; la convalidación legal (generalmente a través de decretos presidenciales) de situaciones de hecho que vulneraban la ley; el no cumplimiento de la ley y su reglamento en determinados puntos (por ejemplo los que exigen la publicidad de las cuentas de los medios o la autorización del Ejecutivo para realizar traspasos de acciones); la conformación de organismos de regulación y control con carácter centralista, unitario y directamente dependiente del Ejecutivo Nacional; la privatización de la ganancia y la estatización de las deudas. En estos aspectos la continuidad de las directrices de política fueron absolutas, más allá de las características de los gobiernos de turno, lo cual denota un entramado social-institucional hegemónico que no ha podido ser resuelto en términos democráticos.” (Mastrini y otros, 2005: 312).

Vale destacar que, desde 1980, la radiodifusión argentina estuvo reglada por el decreto-ley 22285 promulgado con la firma de Jorge Rafael Videla, durante la última dictadura cívico militar. La norma se caracterizaba por ser autoritaria, privatista y centralista. Supeditaba todo el sistema a la doctrina de seguridad nacional, establecía la regulación bajo las órdenes de un órgano compuesto por las FF AA y las cámaras privadas de radio y TV con el asesoramiento de los servicios de inteligencia², también la subsidiariedad del Estado frente a los privados e impedía el acceso a frecuencias de parte de las sociedades sin fines de lucro, entre otros aspectos.

A estos rasgos generales se le puede adicionar que el sistema de medios de comunicación audiovisual argentino sufrió, durante finales de los ochenta y todos los noventa, un proceso que fue desde la conformación de multimedios nacionales hacia la constitución de conglomerados transnacionales. Particularmente, la década del noventa se caracterizó por un proceso de compras y fusiones incomparable con épocas anteriores y en los cuales la legislación se caracterizó por ser un mero trámite *a posteriori* de adaptaciones normativas a las necesidades del mercado.

En este contexto, la letra de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual (LSCA) apareció como un elemento más que disruptivo. La nueva norma fue puesta en debate en medio de un año electoral y para muchos debía leerse su contenido a la luz de la particular coyuntura política argentina, signada por la confrontación entre el gobierno y los principales medios gráficos de Buenos Aires. Sin embargo, el texto recupera buena parte de los lineamientos establecidos en un largo itinerario de documentos internacionales intergubernamentales

² Esta característica hizo que el sistema estuviera intervenido por el Poder Ejecutivo Nacional durante 26 años, desde el retorno de la democracia en 1983.

de derechos humanos, académicos y otros de formulación de políticas activas de resguardo del pluralismo y la diversidad.

Claramente, si durante 56 años no había sido posible tratar parlamentariamente una legislación vinculada a medios audiovisuales, era porque los dueños de dichos medios activaban su capacidad de *lobby* –por no decir extorsión– sobre el sistema político cada vez que se avizoraba la posibilidad de entablar un debate al respecto.

III. LA LETRA DE LA LEY 26522

Ahora bien, entre los principales aspectos pasibles de destacar podríamos señalar varios, pero nos detendremos en tres primordiales: tipos de prestadores, límites a la concentración y cuotas de pantalla.

Los *tipos de prestadores*, destacados en el art. 2, dan cuenta de un tratamiento equitativo sobre todas las plataformas, sin limitaciones técnicas, de financiamiento, de contenidos o subsidiariedad:

La actividad realizada por los servicios de comunicación audiovisual se considera una actividad de interés público, de carácter fundamental para el desarrollo socio-cultural de la población por el que se exterioriza el derecho humano inalienable de expresar, recibir, difundir e investigar informaciones, ideas y opiniones. La explotación de los servicios de comunicación audiovisual podrá ser efectuada por prestadores de gestión estatal, de gestión privada con fines de lucro y de gestión privada sin fines de lucro, los que deberán tener capacidad de operar y tener acceso equitativo a todas las plataformas de transmisión disponibles

En otras palabras, para los prestadores sin fines de lucro no estipula límite de potencia, frecuencias, imposibilidad de financiación publicitaria, licencias por plazos discriminatorios o prevalencia de los privados en casos de interferencia³ y resguarda en su artículo 89 un 33% del espectro, tal como lo prescribe la legislación de la región más avanzada en la materia (Ley 18232 de Uruguay). No sólo debe destacarse la reserva mencionada, sino que a ella se suman las reservas para los medios públicos, los universitarios y los medios de pueblos originarios. Para asegurar su cumplimiento se dispone que “la Autoridad Federal de Servicios de Comunicación Audiovisual destinará las frecuencias recuperadas por extinción, caducidad de licencia o autorización, o por reasignación de bandas por migración de estándar tecnológico, a la satisfacción de las reservas” especialmente las de

³ Buena parte de las limitaciones citadas pueden encontrarse, por ejemplo, en la norma brasileña (Ley 9612) o en la chilena (Ley 18168).

medios sin fines de lucro y pueblos originarios.

Los *límites a la concentración* planteados en el artículo 45 se corresponden con los lineamientos de resguardo del pluralismo y la diversidad para asegurar un funcionamiento democrático de los medios de comunicación. En este punto, la limitante a 10 licencias en radiodifusión abierta y 24 en cable propuesta por la ley apunta a diversificar el oligopolio existente. En el mismo sentido se dirige el límite en la propiedad cruzada de TV abierta y cable y la imposibilidad de prestar servicios a más del 35% del total nacional de habitantes o de abonados a los servicios.

Finalmente, las *cuotas de producción* regional, nacional, local e independiente en el artículo 65⁴ y las de cine nacional en el 67⁵ recuperan una historia acerca de la excepción y la diversidad cultural. La historia de la televisión argentina estuvo signada, prácticamente desde sus inicios, por la participación del capital extranjero y, fundamentalmente, por la primacía de los comúnmente denominados “enlatados” provenientes de EE.UU. En este sentido, la disposición de cuotas de producción nacional, local e independiente, no sólo apuntan al rescate de la identidad y la producción creativa nacional, sino que, a su vez, intentan propulsar la creación de empleo en las industrias culturales regionales y del interior del país. Un horizonte que no estará exento de problemas y desafíos, pero que no por ello debe ser menos atendible. La concentración geográfica de la producción sitúa en la Ciudad de Buenos Aires el 96% de los contenidos que se retransmiten en el interior del país (del total de retransmisiones la cifra se obtiene de sumar los porcentajes de los cinco canales abiertos de Capital Federal, de un 100% que representa al total retransmitido, que a su vez refiere al 65% de lo emitido en las provincias en 2010 y el 60% en 2011), de los cuales el 86% en 2010 y el 79,5% en 2011 corresponde a los dos mayores operadores de la TV abierta, Canal 11 y 13, propiedad de Telefónica y Clarín respectivamente (AFSCA, 2010 y 2012). Lo mismo vale para la exigua exhibición de películas nacionales, a pesar de la Ley del Cine y otros esfuerzos. En este punto, el establecimiento de cuotas de exhibición de cine y telefilms nacionales resulta una apoyatura adecuada para una producción cultural que viene sistemáticamente creciendo en calidad y menguando en exhibición.

⁴ Radio: Privados y no estatales: 70% de producción nacional; 30% de la música nacional y de ello el 50% de música independiente. Estatales y universidades nacionales: 60% de producción local y propia; 20% de contenidos educativos, culturales y de bien público. Televisión abierta: 60% de producción nacional; 30% de producción propia que incluya informativos locales y 30% de producción local independiente.

⁵ Por año 8 películas de largometraje nacionales.

Los aspectos repasados de la nueva normativa no se circunscriben a la legislación argentina. Es más, algunos poseen una larga historia de debates y discusiones acerca de las políticas públicas de regulación del audiovisual⁶.

IV. NADIE DIJO QUE SERÍA FÁCIL: UNA CARRERA DE OBSTÁCULOS

IV.1. LA REGULACIÓN ESTATAL

Desde los momentos previos a su aprobación, el proyecto de servicios de comunicación audiovisual recorrió un arduo camino. No sorprendió a los que bregaban por una nueva norma de la democracia que reglara la radiodifusión argentina. La Coalición por una Radiodifusión Democrática (CRD) tuvo su presentación oficial en 2004 proponiendo 21 puntos necesarios para una nueva regulación de los medios audiovisuales. Buena parte de los cientos de personas y organizaciones que la conformaban venían impulsando desde hacía más de dos décadas una transformación de carácter democrático de los medios. Hasta 2008 el escenario para debatir la cuestión era, por decir poco, árido.

En abril de ese año, la escalada de conflictividad entre el gobierno recién asumido de Cristina Fernández de Kirchner y las cámaras patronales agropecuarias por la resolución 125 de movilidad de las retenciones impositivas a la renta extraordinaria de la tierra trajo como colación el encolumnamiento desembozado de ciertos medios de comunicación y la oposición política detrás de las cámaras empresarias representadas por lo que se conoció como “mesa de enlace”. Los principales multimedios de la Argentina, particularmente *Clarín* y *La Nación*, poseían grandes negocios en el mercado agropecuario⁷. En ese contexto, el tratamiento mediático de la cuestión dio por tierra con cualquier pretensión de objetividad, lo que estaba en juego eran los propios intereses. Ninguna novedad para cualquiera que siguiera el comportamiento de los medios argentinos.

En este marco, la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires aprobó una resolución condenatoria del tratamiento mediático, cargado de figuras estigmatizantes, que había caracterizado la cobertura mediática del mo-

⁶ Para un recorrido acerca de la evolución del concepto de “excepción” y “diversidad cultural” véase De Charras (2011).

⁷ Véase “Intereses comunes”, Horacio Verbitsky, *Página/12*, 4 de mayo de 2008, en la siguiente dirección electrónica: <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/subnotas/103517-32591-2008-05-04.html>



mento⁸. Se hacía referencia en la misma al Observatorio sobre discriminación en radio y televisión, ya existente desde el 2005 en las órbitas del COMFER y del IN-ADI⁹. Las reacciones no se hicieron esperar¹⁰. Pocos días más tarde, las autoridades de la Facultad fueron citadas por la Presidencia de la Nación. La cita configuraba los albores de un cambio de etapa de lo que serían las políticas públicas de comunicación de allí en adelante. Detrás de esa primera reunión, donde se planteó la necesidad de una nueva legislación en radiodifusión, existieron varias más del Poder Ejecutivo con organizaciones de derechos humanos, medios comunitarios, la CRD, las cámaras empresarias, trabajadores de los medios, entre otros. Los en-

⁸ Véase “Los medios con la soja al cuello”, Horacio Cecchi, *Página/12*, 3 de abril de 2008, en la siguiente dirección electrónica: <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-101741-2008-04-03.html>

⁹ Véase “El observatorio”, Horacio Verbitsky, *Página/12*, 13 de abril de 2008, en la siguiente dirección electrónica: <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/subnotas/102377-32261-2008-04-13.html>

¹⁰ Para ver las consecuencias mediáticas de la resolución de la Facultad de Ciencias Sociales véase las siguientes notas periodísticas en las siguientes direcciones electrónicas: “La obsesión de controlar a la prensa”, *La Nación*, 10 de abril de 2008, http://www.lanacion.com.ar/archivo/nota.asp?nota_id=1001985&origen=acumulado&acumulado_id=; “Inquietud por el observatorio de medios”, *La Nación*, 7 de abril de 2008, http://www.lanacion.com.ar/archivo/nota.asp?nota_id=1002850&origen=acumulado&acumulado_id=; “Observaciones sobre el Observatorio”, *La Nación*, 24 de abril de 2008, http://www.lanacion.com.ar/archivo/nota.asp?nota_id=1006891&origen=acumulado&acumulado_id=; “Rechazan el intento oficial por monitorear a los medios”, *Clarín*, 11 de abril de 2008, <http://www.clarin.com/diario/2008/04/11/sociedad/s-04001.htm>; “Críticas en el Consejo de la UBA a Sociales por el Observatorio”, *Clarín*, 17 de abril de 2008, <http://www.clarin.com/diario/2008/04/17/elpais/p-00903.htm>; “ADEPA pidió libertad de contenidos en la nueva Ley de Radiodifusión y criticó al Observatorio de Medios”, *Diario Perfil*, 25 de abril de 2008, http://www.perfil.com/contenidos/2008/04/25/noticia_0040.html; “El gobierno impidió que Enrique Albistur explique en el Congreso los objetivos del Observatorio de Medios”, *Diario Perfil*, 9 de abril de 2008, http://www.perfil.com/contenidos/2008/04/09/noticia_0055.html; “Masivo rechazo al Observatorio de Medios porque atenta contra la libertad de expresión”, *Diario Bolsón*, 11 de abril de 2008, <http://www.bolsonweb.com/diariobolson/detalle.php?idnoticia=13964#content>; “Cristina quiere vigilar a los medios ‘culpables de todos sus problemas’, y sobrevuela el ejemplo de Chávez”, *Diario Bolsón*, 4 de abril de 2008, http://www.bolsonweb.com/diariobolson/detalle.php?id_noticia=13600#content. La reacción llegó al límite tal de presentar una denuncia ante Comisión Interamericana de Derechos Humanos solicitando que se “Intervenga urgentemente a fin de garantizar en la República Argentina la plena vigencia del art. 1.1 y 13 de la Convención Americana y evitar la consumación de las graves violaciones a la libertad de pensamiento y de expresión que se denuncian” firmado por, entre otros, Patricia Bullrich, Silvana Giúdice, Cynthia Hotton y Fernando Iglesias, con fecha 29 de abril de 2008. En la siguiente dirección electrónica: http://www.enciclomeditos.com/files/u1/Denuncia_ante_la_OEA.pdf



cuentros serían concomitantes con el cambio de interventor del viejo Comité Federal de Radiodifusión (COMFER), donde Julio Bárbaro dejaba su lugar a Gabriel Mariotto¹¹.

La sola mención de la posibilidad de una nueva norma que reemplazara a la vieja 22285 provocó el linchamiento mediático. Las autoridades de la Facultad, por ejemplo, fueron acusadas de promover la censura estatal, una ley mordaza y atacar la libertad de expresión. El viejo aparato de disciplinamiento de quienes osaran cuestionar el funcionamiento del mercado mediático se ponía en marcha. Nunca más se detuvo. Sin embargo, y frente a la incredulidad de muchos, la Presidenta de la Nación Cristina Fernández asumió el compromiso público de elaborar y elevar un proyecto de ley de servicios de comunicación audiovisual.

Se trataba, una vez más, de la discusión acerca de la intervención o no del Estado en materia de servicios de comunicación audiovisual. Un debate que, aunque remanido, no debía dejarse de lado¹². Un primer escollo a zanjar.

IV.2. LLEGAR A SER LEY

El 18 de marzo de 2009 se presentó públicamente el proyecto de ley, como dijimos, en un año electoral, pero sobre todo frente a un proceso eleccionario que auguraba resultados poco satisfactorios para el oficialismo. El mandato del Poder

¹¹ Véase “Renunció Bárbaro en el COMFER y lo sucederá Mariotto”, *La Nación*, 1 de abril del 2008, en la siguiente dirección electrónica: <http://www.lanacion.com.ar/1000277-renuncio-barbaro-en-el-comfer-y-lo-sucedera-mariotto>

¹² En marzo de 2010, desde las páginas de una revista académica, Gregorio Badeni (2010: 139), abogado de la Asociación de Entidades Periodísticas Argentinas (ADEPA) insistía en que “jurídicamente no cabe duda alguna de que la radio y la televisión son medios de prensa –al igual que los medios gráficos– y es inviable sancionar una ley de prensa referida a los primeros”. Por el contrario, para la Relatoría Especial de Libertad de Expresión de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2008), si acaso los Estados deben abstenerse de “realizar acciones o favorecer prácticas que de cualquier manera se encuentren dirigidas, directa o indirectamente, a crear situaciones que, *de iure* o *de facto*, discriminen o excluyan arbitrariamente a ciertos grupos o personas en [su] goce o ejercicio”, están obligados a “adoptar medidas positivas (legislativas, administrativas o de cualquier otra naturaleza) para revertir o cambiar situaciones discriminatorias existentes que comprometan el goce y ejercicio efectivo del derecho a la libertad de expresión de ciertos grupos, en condiciones de igualdad y no discriminación”. Sin dudas, esto no puede situarse unívocamente en el Estado, sino que debe darse en un entorno participativo que propulse la participación de la sociedad civil. En otras palabras, “la acción del Estado debe garantizar el derecho a la información y un equilibrio que permita el funcionamiento de reglas democráticas ante las posibilidades de negocios con el sistema de medios” (Marino *et al.* 2010: 24).

Ejecutivo era discutir el proyecto en todo el país en un proceso participativo. Se llevarían a cabo entonces más de 20 foros en todo el territorio nacional. Sin estar específicamente encuadrado en la *elaboración participativa de normas* dispuesta por el decreto 1172/03, el tratamiento público de la ley superó cualquier expectativa de participación social y fue saludado por el Relator de Libertad de Expresión de Naciones Unidas¹³. Se aportaron desde la sociedad civil más de mil presentaciones que se sintetizaron en más de una centena de modificaciones al proyecto original.

El 27 de agosto de 2009 –Día de la Radiodifusión– el proyecto final fue remitido al Congreso Nacional. El paso siguiente no lo había logrado ninguno de los proyectos de ley presentados a lo largo de todo el proceso democrático desde 1983: superar el tratamiento en comisiones y pasar al debate parlamentario en el pleno de las cámaras.

Vale destacar que, desde 2008, en la Argentina se tematiza el tratamiento mediático de la información como nunca antes. La construcción de sentido, la agenda mediática son temas de intercambio social cotidiano. En este marco, el proyecto de “Ley de Medios”, como se la llamó, tuvo un acompañamiento social, encabezado por cientos de organizaciones, algo impensable años antes.

Finalmente, tras modificaciones acordadas, en Diputados el proyecto obtuvo media sanción con 146 votos a favor, 3 abstenciones y 3 votos en contra. Luego vendría el tratamiento en Senadores que culminaría en una votación con 44 votos a favor y 24 en contra y su promulgación el 10 de octubre de 2009. Hasta allí y, al menos por los dos años que siguieron, la oposición política del PJ disidente, el PRO, la Coalición Cívica y la UCR tomaron la decisión de no participar de los foros, parcialmente en los debates parlamentarios y no ocupar los lugares en los órganos de control que la ley establece. Atravesar el trámite parlamentario fue, sin duda, un desafío que requirió de una sobredosis de voluntad política, pero que, al mismo tiempo, no hubiera sido sorteado de la misma forma sin el acompañamiento social que la nueva ley tuvo.

IV.3. LA JUDICIALIZACIÓN

Era algo previsible que, una vez aprobada la ley 26522, los grandes grupos mediáticos intentarían judicializar la puesta en marcha de la nueva norma. En otras palabras, a nadie sorprendió que apenas aprobada la ley aparecieran los recursos de amparo buscando impedir su aplicación. El 16 de diciembre de 2009, en Buenos

¹³ Véase “Es lo más avanzado que he visto en el continente”, *Página/12*, 15 de julio de 2009, en <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-128260-2009-07-15.html>

Aires el juez federal Edmundo Carbone, a cargo del Juzgado Civil y Comercial Federal N°1, hizo lugar a una medida cautelar presentada por el Grupo Clarín y suspendió parcialmente la aplicación de los arts. 41 (que prohíbe la transferencia de licencias y autorizaciones para prestar servicios de comunicación) y 161 (que establece un plazo de un año desde la conformación de la Autoridad Federal y el dictado de los reglamentos de transición para la adecuación de los actuales prestadores a la nueva regulación)¹⁴. En Salta, el mismo día, el juez Miguel Medina, a cargo del Juzgado Federal N°2, falló a favor de un amparo presentado por el Comité de Defensa del Consumidor suspendiendo la aplicación de los arts. 45, 62, 63, 64, 65 y 161, dedicados a multiplicidad de licencias, conformación de redes y transmisiones simultáneas, cuotas de pantalla de producción nacional y local y plazo de adecuación a la nueva normativa. Unos días más tarde en Mendoza la jueza Olga Pura Arrabal, a cargo del Juzgado Federal N°2, hizo lugar al pedido del diputado Enrique Thomas y ordenó frenar la vigencia de toda la norma, decisión luego ratificada por la Cámara Federal de Mendoza. Al final del mes un cuarto fallo del juez federal de San Juan Leopoldo Rago Gallo suspendía seis artículos –42, 43, 45, 46, 48 y 161– a partir de un planteo de inconstitucionalidad presentado por Jorge Estornell, socio del conglomerado Vila-Manzano.

El 15 de junio de 2010 la Corte Suprema de Justicia de la Nación dispuso, para el caso “Thomas”, que los jueces no podían mediante medidas cautelares suspender la aplicación de las leyes a riesgo de abrir “el camino hacia la anarquía, poniendo en peligro la vigencia de todas las leyes”. Tres meses más tarde el máximo tribunal se expediría acerca de la cautelar dispuesta por el juez Carbone. En este caso, la Corte declinó intervenir en la cuestión de fondo –la aplicabilidad del art. 161 al Grupo Clarín– pero ratificó la vigencia de la ley. En el mismo mes de octubre el conjuer federal de Santiago del Estero Eduardo Coroleu dictó una medida cautelar a favor del multimédios Ick, por la cual suspendió la aplicación de once artículos de la Ley 26522. Unos días más tarde se sumó una acción presentada por la Asociación de Telerradiodifusoras Argentinas (ATA).

La apelación del Estado en la causa llevada por Carbone, quien rechazó el planteo de disponer un plazo razonable para la cautelar por el 161, llevó a que la Cámara Civil y Comercial Federal estableciera en mayo de 2011 un plazo hasta diciembre de 2013. El Estado recurrió a la Corte nuevamente y esta dio intervención al entonces Procurador General Esteban Righi, quien sostuvo en su dictamen que la Cámara no logra demostrar la inconstitucionalidad de la norma, ni la inverosimi-

¹⁴ La Sala I de la Cámara Civil y Comercial Federal revocó la medida en lo referido al art. 41, pero confirmó la suspensión del art. 161.



litud de los plazos establecidos y que, al mismo tiempo obvia el objetivo primordial de “diversificar la oferta informativa y ampliar la posibilidad de ejercer la libertad de expresión a la mayor cantidad posible de medios de comunicación”, y con ello “ha soslayado la ineludible consideración del interés público” y recomienda a la Corte Suprema admitir el recurso extraordinario del Estado y levantar la medida¹⁵.

Durante 2011 también estuvo obturada la aplicación del art. 30 que permite el acceso a licencias por parte de las cooperativas, una vez más, por el juez Carbone. La medida fue dejada sin efecto por la Cámara Civil y Comercial Federal.

Es claro que el devenir de la nueva ley por tribunales no se detendrá al menos por el momento. No puede, no obstante, dejarse de lado la cuestión. Por inverosímil que parezca, y varios fallos lo han reiterado, no debería el poder encargado de aplicar las leyes superponerse o contradecir al otro, responsable de crearlas. Sin embargo, no deja de ser un obstáculo más a superar¹⁶.

IV.4. REFUNDAR EL SISTEMA MEDIÁTICO ARGENTINO

Probablemente el mayor escollo no sea ninguno de los mencionados, a pesar de los límites que plantea a diario la judicialización de la cuestión. Muy por el

¹⁵ Al cierre del presente artículo, con fecha 22 de mayo la Corte Suprema de Justicia de la Nación, dictó el esperado fallo acerca del art. 161 donde: “se declara procedente el recurso extraordinario federal y se confirma la sentencia apelada en cuanto rechazó el pedido de levantamiento de la medida cautelar y fijó su plazo de vigencia en treinta y seis meses, y se la revoca en lo relativo al momento desde el cual dicho plazo debe computarse, el que debe tenerse por iniciado a partir del 7 de diciembre de 2009. En consecuencia, a partir del 7 de diciembre de 2012 vence la suspensión del art 161 de la ley 26.522 y se aplica a la actora. De ahí que estando su plazo para adecuarse a las disposiciones de la ley, vencido el 28 de diciembre de 2011, sea plenamente aplicable a la actora con todos sus efectos a partir de la fecha indicada” (subrayado nuestro). El fallo es sustantivo por varios aspectos que exceden la fundamental disposición de fecha límite a la cautelar. Por ejemplo, ciñe la cuestión a un tema patrimonial y, en tal sentido, sostiene que “no existen argumentos que relacionen directamente la norma de desinversión con la libertad de expresión.” Para luego agregar: “en todo el derecho comparado existen normas de organización del mercado en el campo de los medios de comunicación, sin que su constitucionalidad haya sido cuestionada de modo genérico. Debe existir una afectación concreta de la libertad de expresión para invalidar una norma de regulación de la competencia, lo que en el caso no se ha demostrado, al menos en el campo de la medida cautelar”. Para una versión resumida y el fallo completo véase “Ley de medios: la Corte precisó el plazo de vigencia de la medida que suspendió el artículo 161” en la siguiente dirección electrónica: <http://www.cjj.gov.ar/nota-9152-Ley-de-medios-la-Corte-preciso-el-plazo-de-vigencia-de-la-medida-que-suspendio-el-articulo-161.html>

¹⁶ Para un recorrido sumamente detallado por las diferentes causas véase Lozano (2010), (2011) y (2012).



contrario, la mayor de las dificultades se sitúa en la transformación de un legado de décadas de beneficios a los sectores privados comerciales concentrados en desmedro de otros sectores.

En este punto hay, por lo menos, dos aspectos a considerar:

El primero, mencionado ya, tiene que ver con la normativa, la adjudicación de licencias, la desconcentración y digitalización del sistema para poder readjudicar espacios en las diferentes grillas con el fin de cumplir las reservas dispuestas por la ley, así como el cumplimiento de las cuotas y los límites a la transmisión en red. El camino no es sencillo. Durante 2011 se otorgaron licencias para las universidades, provincias y municipios y se llamaron a concurso licencias de TV digital y FM. Sin embargo, hay riesgos a considerar como las posibles falencias en los llamados a concurso, las desavenencias entre unidades estatales, las dificultades presupuestarias e infraestructurales de los organismos encargados, entre otras¹⁷. Es imprescindible que los nuevos llamados contemplen los requerimientos de los medios comunitarios, de modo que no se desarrollen exclusiones por vías económicas y/o burocráticas.

El segundo, a nuestro juicio más importante, tiene que ver con la necesidad de cambiar la perspectiva acerca de la comunicación y los medios en la Argentina.

Ha habido afirmaciones en los últimos tiempos como “¿quién carajo va a escuchar una radio de los wichis?”¹⁸ o “la palabra no es gratis”¹⁹ y otras del estilo. Lo que demuestra este tipo de afirmaciones es que son muchos los que no asumen que hay un cambio de paradigma. Se sigue pensando el funcionamiento de los medios desde la lógica noventista, propia de los medios comerciales. Pero, aunque la ley

¹⁷ Sobre el cierre del presente artículo fue difundida la venta de parte de Daniel Hadad de la señal de noticias C5N, las FM Mega 98.3, Pop 101.5, Vale 97.5 y TKM 103.7, además de la AM Radio 10 al Grupo Indalo, propiedad del empresario Cristóbal López. La compra, que no fue autorizada oficialmente por la AFSCA, contradice, en principio, el régimen de multiplicidad de licencias que la ley 26522 establece. Asimismo, grupos como Vila-Manzano, Telefónica, Moneta-Garfunkel, Ick y otros también exceden dicha pauta. El planteo de la autoridad de regulación fue que no se podía obligar a desinvertir a todos menos al grupo más grande. El reciente fallo de la Corte –ver nota 16– sirve para clarificar. En tal sentido, la presidenta Cristina Fernández advirtió “el 7 de diciembre todos deberán cumplir la desinversión que dispone la Ley de Medios”. Para un buen panorama general de la situación véase: Federico Poore, “Clarín, juego contrarreloj” en *Revista Debate* N°481, Junio 2012, en la siguiente dirección electrónica: <http://www.revistadebate.com.ar/2012/06/01/5497.php>

¹⁸ “Lanata disparó contra todo”, *Diario Perfil*, 5 de enero de 2012, en la siguiente dirección electrónica: http://www.perfil.com/contenidos/2012/01/05/noticia_0016.html

¹⁹ “La diversidad de los medios, los medios en diversidad”, Silvio Waisbord, 25 de enero de 2012, *Página/12*, en la siguiente dirección electrónica: <http://www.pagina12.com.ar/diario/laventana/26-186176-2012-01-25.html>

no los contemplara, los medios no comerciales existen desde la década del 80, al menos. Y si acaso muchos de ellos perecieron en el intento, muchos otros gozan de buena salud y subsistieron a tiempos de decomiso de equipos y economía de supervivencia. Eso no significa que tienen el futuro garantizado; significa, por el contrario que poseen un piso donde ponerse de pie, que no es poco. La ley asegura un punto de partida, pero no establece el techo.

Es cierto que la economía de estos medios requiere financiamiento para sobrevivir y mucho más para crecer. Pero no es menos cierto que ese apoyo no debe pensarse sólo en la disyuntiva entre la publicidad comercial y la publicidad estatal. No es cierto que las únicas opciones de un medio sin fines de lucro sea comercializarse para obtener publicidad o mimetizarse con el entorno político. Es fundamental, en este sentido, la producción, promoción y distribución de contenidos elaborados colectivamente y de uso compartido. Algunas experiencias con apoyo estatal como el Banco de Contenidos Universales Audiovisuales Argentino (BACUA) y el Árbol de Contenidos Universales Argentino (ACUA), el Programa de Polos y Nodos de producción audiovisual encarado junto a las universidades, los concursos del Instituto Nacional de Cine y Artes Audiovisuales (INCAA), del Consejo de Televisión Digital y los apoyos del Ministerio de Desarrollo Social a medios comunitarios van en ese sentido. Pero también participaciones conjuntas de ámbitos cooperativos o comunitarios en la producción de contenidos de carácter federal para ser distribuidos en todo el país.

En esa línea asumimos debería estar la reconversión de nuestro sistema de medios. Se trata de desaprender lo que durante décadas ha formado nuestro modo de ver, escuchar y entender la función de los medios audiovisuales. Se trata de ser capaces de pensar otro mundo audiovisual.

BIBLIOGRAFÍA

AFSCA (2010), 8vo. *Informe Contenidos de la Televisión Abierta Argentina: Origen de la Producción – Tipo de Programas - Estructura de Propiedad*, Dirección Nacional de Supervisión y Evaluación, Datos correspondientes a Junio-Julio-Agosto, Autoridad Federal de Servicios de Comunicación Audiovisual, disponible en la siguiente dirección electrónica: [http://www.afsca.gob.ar/web/Varios/informes/Informe%20 TV Abierta junio a agosto 10.pdf](http://www.afsca.gob.ar/web/Varios/informes/Informe%20TV%20Abierta%20junio%20a%20agosto%2010.pdf)

AFSCA (2012), 13vo. *Informe Contenidos de la Televisión Abierta Argentina: Origen de la Producción – Tipo de Programas - Estructura de Propiedad*, Dirección Nacional de Supervisión y Evaluación, Datos correspondientes a diciembre 2010 a diciembre 2011, Autoridad Federal de Servicios de Comunicación Audiovisual, disponible en la siguiente dirección electrónica: http://www.comfer.gov.ar/web/blog/wp-content/uploads/2012/04/informe-tv-abierta_anual2011.pdf

Badeni, Gregorio (2010). "La regulación de los medios de comunicación audiovisual en la Argentina", en *Diálogo Político. Medios y Poder*, Konrad Adenauer, Año XXVII, N°1, Marzo, Buenos Aires.

CIDH (2008). "Informe Anual de la Relatoría Especial para la Libertad de Expresión" en *Informe anual*, vol. III.

De Charras, Diego (2011). "Pluralismo y diversidad. Dos ejes sustanciales de la agenda de regulación de los medios audiovisuales. En Baranchuk, Mariana y Javier Rodríguez Usé (coords.) *Ley 26.522: Hacia un nuevo paradigma en comunicación audiovisual*, Universidad de Lomas de Zamora (UNLZ) – Autoridad Federal de Servicios de Comunicación Audiovisual (AFSCA), Págs. 67 a 92.

Fiss, Owen (1999). *La ironía de la libertad de expresión*, Gedisa, Barcelona.

Halpern, Gerardo y Diego de Charras (2004). "Lo público, los medios y los medios públicos: Retomar la discusión sobre las políticas de comunicación" en CD de ponencias del VII Congreso Latinoamericano de Investigadores en Comunicación, La Plata.

Jurado Vargas, Romel (2005). "El reto de la formulación del Derecho Humano a la Comunicación", en *Choike.org. Un portal sobre la sociedad civil del sur: Documentos para CMSI*, disponible en la siguiente dirección electrónica: http://wsispapers.choike.org/derecho_comunicacion.pdf

Lozano, Luis (2008). "Concentración y diversidad de voces: el debate en Argentina a partir del caso Cablevisión – Multicanal", Tesina de graduación de la Carrera de Ciencias de la Comunicación UBA. Mimeo.

Lozano, Luis (2010). "Libertad de expresión y derecho a la información: avances en la construcción de una agenda democrática" en Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS), *Derechos humanos en Argentina: Informe 2011*, Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, Argentina.

Lozano, Luis (2011). "Libertad de expresión y derecho a la información. Tensiones y desafíos en torno a la democratización de la palabra", en Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS), *Derechos humanos en Argentina: Informe 2012*, Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, Argentina.

Lozano, Luis (2012). "Libertad de expresión y derecho a la información. Nuevas voces y antiguos desafíos para la ampliación del debate democrático", en Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS), *Derechos humanos en Argentina: Informe 2010*, pp. 297-342, Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, Argentina.

Marino, Santiago, Guillermo Mastrini y Martín Becerra (2010). "El proceso de regulación democrática de la comunicación en Argentina". En revista *Oficios Terrestres* n°25, Universidad Nacional de La Plata, p.11-24.

Martín-Barbero, Jesús (1990). "Campo Cultural y Proyecto mediador". En revista *Dialogos de la comunicación* N° 26, junio.

Mastrini, Guillermo (ed.) (2005). *Mucho ruido, pocas leyes: economía y políticas de comunicación en la Argentina (1920-2004)*, La Crujía, Buenos Aires.

Roncagliolo, Rafael (1983). "Comunicación y democracia en el debate internacional"; en *Revista Chasqui* N° 7, julio/diciembre.

Uranga, Washington (2007). "Estrategias de comunicación en la construcción de políticas públicas para un desarrollo genuino". En Manuel Barrientos y Cecilia Huarte (Comps) *Políticas Sociales de desarrollo y ciudadanía. Reflexiones desde el sur latinoamericano*. Ministerio de desarrollo Social / PNUD, Buenos Aires, pp. 51-66.



¿Pueden las leyes crear nuevos relatos?

Gustavo Aprea y Marita Soto^{1*}

Describir el suceso implica que este ha sido objeto de escritura.
¿Cómo puede escribirse sobre un suceso? ¿Qué es lo que podría
querer decir “escritura del suceso”?

Roland Barthes

¿QUÉ ES *FICCIONES PARA TODOS*?

Durante 2011 en la televisión argentina apareció por primera vez un grupo de programas de ficción con financiamiento directo del Estado Nacional, en el marco del proyecto que se conoce como *Ficciones para todos*. La nueva programación resulta de la implementación de la Ley 26552 de Servicios de Comunicación Audiovisual. Señalaremos dos aspectos de dicha ley que inciden de manera directa en este proyecto. Repasamos algunos de sus objetivos descriptos en el artículo 3:

^{1*} Gustavo Aprea es Licenciado en Ciencias de la Comunicación (UBA) e investigador y docente en las universidades nacionales de General Sarmiento, Buenos Aires y el Instituto Universitario Nacional del Arte (IUNA). Representante del Observatorio Iberoamericano de la Ficción Televisiva. Publicó *Cine y Política en Argentina* (2008), coeditó *Del documento a la ficción* (2011) y editó *Filmar la memoria* (2012).

Marita Soto es Doctora en Ciencias Sociales (UBA). Es profesora de grado y posgrado en la Facultad de Ciencias Sociales (UBA), en el IUNA y en el IDAES. Dirige el Área de Crítica de Artes (IUNA). Ha publicado *El volver de las imágenes. Mirar, guardar, perder*, O. Steimberg, O. Traversa y M. Soto (eds.) 2008. Coordinó *Telenovela/Telenovelas* (1996) y el n° 6 de la revista *Figuraciones* “Estéticas de la vida cotidiana” (2009).

f) La promoción de la expresión de la cultura popular y el desarrollo cultural, educativo y social de la población.

i) La participación de los medios de comunicación como formadores de sujetos, de actores sociales y de diferentes modos de comprensión de la vida y del mundo, con pluralidad de puntos de vista y debate pleno de las ideas.

La concreción de estos objetivos implica la generación de un espacio abierto a la diversidad tanto en el desarrollo de la dimensión estética como en la capacidad de introducir nuevos temas.

Otro aspecto de la ley que colabora con la necesaria apertura es la referida a la regulación de los contenidos ya que, hasta el momento, la libre competencia del mercado sólo favorece a determinados tipos de productos y a la reproducción de ciertos modelos estandarizados. Según el artículo 65 los licenciatarios deben producir un mínimo de 60% de programas de contenido nacional y, en las grandes ciudades, un 30% de producción independiente. En un momento en que, como veremos más adelante, las productoras independientes de ficción se encuentran en una etapa de retroceso, el fomento estatal permite su reactivación y la puesta en práctica de los lineamientos de la ley.

Ficciones para todos se desarrolló a partir de una convocatoria del Instituto Nacional del Cine y Artes Audiovisuales (INCAA) para directores y/o productores con antecedentes de al menos una producción audiovisual estrenada y exhibida comercialmente. El concurso permitió financiar con \$1.625.000 cada uno de los diez programas ganadores. Ocho de ellos fueron exhibidos por canales de Buenos Aires durante el segundo semestre de 2011; uno, *Adictos* se estrenó en Mar del Plata y en el caso de *El donante* se pospuso su puesta en el aire hasta 2012. La propuesta del INCAA implicó que el desarrollo del proyecto fuera llevado adelante por equipos profesionales en los tiempos y formas propios de la producción televisiva local.

Si bien los programas de *Ficciones para todos* se estrenaron en las dos cadenas privadas con menor audiencia, ampliaron el espacio de la ficción nacional dentro de la grilla televisiva de 2011, ya que en el caso de Canal 9 los cinco estrenos constituyen las primeras ficciones nacionales que se exhiben desde que el grupo Albatvisión se hizo cargo de la emisora. Por otra parte, los tres productos que fueron puestos en pantalla por América 2 implicaron la vuelta de la ficción nacional a la grilla de la emisora luego de un año de ausencia.

UN ESCENARIO PARA *FICCIONES PARA TODOS*

Podríamos caracterizar el contexto en el que aparecen las producciones de *Ficciones para todos* como un momento de caída de la ficción nacional en la televisión

abierta, caída que se intensifica a partir de la temporada de 2008.

Entre 2001 y 2008 hubo un movimiento de apertura de productoras independientes nacionales, en algunos casos asociadas con empresas extranjeras, que implicó tanto una tendencia a la especialización y la renovación de estilos y contenidos como la posibilidad de exportar formatos y programas. Dentro de ese contexto se produjo una competencia fuerte entre los dos canales de mayor *rating* que, por otra parte, adoptaron estrategias disímiles. Mientras Telefé organizaba su programación de ficción sobre la base de coproducciones con empresas independientes y con vistas a la venta en el exterior, El Trece orientaba ese proceso productivo sobre la consideración del gusto local y le otorgaba un espacio cada vez mayor a los programas de su productora cautiva, Pol-ka², que durante los últimos dos años ganó la disputa en el mercado. Este triunfo tuvo dos consecuencias en la escena televisiva: por un lado, El Trece sólo puso en pantalla programas de Pol-ka disminuyendo de esta manera el carácter diverso de la oferta; por otro, aunque los productos presentados fueron exitosos, reforzó el lugar de la ficción dentro de la grilla como complemento de la atracción central constituida por *Showmatch* y sus diferentes versiones³. Además, dentro de este contexto se redujo el espacio para las productoras independientes en las demás emisoras.

La presencia de *Ficciones para todos* significa un proceso de reapertura de la producción independiente con el consecuente aumento de la programación nacional. En general, las reglas que organizan el mercado televisivo hacen que aquellos programas que no cumplen con un mínimo de *rating* quedan fuera de la programación. Por el contrario, desde 2009 Canal 7 apuesta a la ficción local y mantiene los programas tengan o no *rating* alto.

A esto se suma que en la televisión argentina las propuestas de ficción adquieren un formato de emisión casi diaria, con una continuidad de más de 100 episodios. Dada esta nueva conformación del escenario competitivo de la ficción televisiva, la producción a partir de formatos acotados se transforma en una buena oportunidad para garantizar las producciones en pantalla. La nueva modalidad produjo como efecto que Telefé tuviera por primera vez, en varios años, la ficción de mayor *rating* en 2011, una obra de trece capítulos, *El hombre de mi vida*.

² Si bien Pol-ka fue una de las primeras productoras de ficción independientes, con su crecimiento e integración con El Trece (Adrián Suar es gerente de programación de la emisora) fue perdiendo autonomía y Artear (propietaria del canal) posee en la actualidad el 50% de la firma.

³ Esta tendencia, lejos de disminuir, se intensifica hasta el punto en que al comenzar la temporada alta de 2012 ningún programa de ficción nacional aparece en el *prime time* de El Trece.

Como hemos visto, en un ámbito en el que se reduce y se concentra la producción de ficción como resultado de la libre competencia, la acción del INCAA en el marco de la implementación de la nueva legislación restituye un espacio para las empresas independientes y potencia la programación local. La promesa de una oferta diversa encuentra de esta manera una posible vía de realización.

¿QUÉ CONTIENE FICCIONES PARA TODOS?

Ficciones para todos presentó durante la segunda mitad de 2011 un conjunto de programas bajo el formato de serie de trece episodios en continuidad o en emisiones unitarias ligadas por una problemática afín. El siguiente cuadro da cuenta de los estrenos, las productoras responsables, las emisoras, las fechas y horarios en los que se exhibieron, como así también el *rating* promedio junto con los mayores y menores índices de audiencia que logró cada programa.

Programa	Productora	Canal	Formato	Fechas	Horario	Rating
Decisiones de vida	LC Acción Prod./ Telearte	Canal 9	Unitario	3/10-2/1	Lunes 23:30 - 0:30	2.3 (3.4 - 1.3)
El pacto	Cooperativa Tostaki	América TV	Serie	3/11-30/12	Jueves 23 - 24	2.4 (4.8 - 0.8)
Historias de la primera vez	Illusion Studios	América TV	Unitario	27/9-20/12	Martes 23 - 24	3.2 (4.8 - 2.0)
Los sónicos	GP Media/ Telearte	Canal 9	Serie	9/10-29 / 1	Domingo 22 - 23	2.5 (3.0 - 2.0)
Maltratadas	TyC	América TV	Unitario	26/9-19/12	Lunes 23 - 24	4.3 (5.4 - 3.1)
Proyecto Aluvión	MCPProd./ Telearte	Canal 9	Unitario	7/10-30/12	Viernes 23:30 - 0:30	1.7 (2.6 - 1.1)
TV x la inclusión	Llorente y Villarruel Contenidos/ Telearte	Canal 9	Unitario	12/10-4/1	Miércoles 23 - 24	3.2 (4.2 - 1.8)
Vindica	Promofilm	América TV	Unitario	29/9-24/12	Viernes 23 - 24	2,5 (3.5 - 1.4)

Sobre datos de Obitel Argentina e Ibope

Dentro de los programas se puede establecer una diferencia a partir de la consideración de los formatos: dos de ellos son miniseries de trece capítulos mientras que los restantes adoptan la modalidad de emisiones unitarias.

La serie que más comentarios suscitó fue *El pacto*, aunque no necesariamente por cuestiones relacionadas con su calidad estética. El programa narra sin demasiados enmascaramientos la trama política, económica y mediática que se organizó en torno de la venta forzada de las acciones de Papel Prensa de la familia Graiver a los propietarios de *Clarín* y *La Nación*. El relato se desarrolla en dos tiempos: la actualidad, en la que una abogada trata de reconstruir los acontecimientos y el delito consumado y, simultáneamente, se representan dichos acontecimientos a partir del testimonio de sus víctimas. El relato no resuelve la tensión entre la cantidad y la precisión de la información histórica que pone en juego y la necesidad de desarrollar una trama atractiva desde el punto de vista dramático. En ese sentido, el efecto de redundancia en torno de la explicitación de las posiciones políticas defendidas atenta contra el pacto esperado en una narrativa ficcional y también debilita la verosimilitud histórica. Sin embargo, las principales repercusiones del programa no tuvieron que ver con sus cualidades dramáticas sino con un juego cruzado de acusaciones. Los sectores opositores al gobierno cuestionaron que el Estado financiara un proyecto con una posición política explícita. Por su parte, desde los sectores que comparten la crítica a los dueños de Papel Prensa se cuestionaron las presiones para que uno de los protagonistas abandonara el programa en pleno rodaje.

Dentro de los programas unitarios, se destacó *Maltratadas (su única culpa es haber nacido mujer)* que relata distintos casos de violencia de género. Por ello fue distinguida por el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI) por “su constante labor en la concientización de la no violencia hacia las mujeres”. El programa trabajó a partir de diferentes tipos de violencia: física, psicológica, sexual, económica, hasta llegar al feminicidio. Más allá de la difusión de una problemática en vistas al conocimiento y fortalecimiento de las posibles víctimas, la repetición de esquemas narrativos similares y un denso clima dramático acota el lugar para el desarrollo de una ficción que mantenga la atención de los espectadores televisivos.

El mismo esquema se repite en *Decisiones de vida*. El programa se focaliza en la descripción de situaciones en las que los personajes protagónicos se ven obligados a tomar resoluciones que implican cambios rotundos en sus vidas. Este tipo de propuestas establece una línea de continuidad con ciertas ficciones que, durante la década de 1980, tuvieron una buena repercusión y un amplio respaldo de la crítica. Dentro de este juego prevalece un realismo que observa los problemas sociales a

través de una perspectiva ética de extrema generalidad, sobre la que no es posible no consensuar pero, al mismo tiempo, impide quebrar la inercia de las valoraciones de las problemáticas tratadas.

Completa el grupo de programas que se organizan alrededor del tratamiento de temáticas de altísima repercusión mediática⁴ *Televisión x la inclusión*. Esta producción se plantea como continuidad de la serie *Televisión por la identidad*, exhibida durante 2007 y ganadora de un premio Emmy en 2008. En este caso se trabaja con historias construidas a partir de la naturalización de diversos mecanismos de exclusión social: la xenofobia, el acoso laboral, la explotación infantil y la autoexclusión. Pese a la fuerza dramática que adquieren los temas abordados por el programa cuando los trata el discurso informativo, las convenciones de la ficción y el énfasis didáctico hacen que la historia narrada aparezca ajena, de otro.

Vindica e Historias de la primera vez, a diferencia de las producciones anteriores, trabajan más sobre formas genéricas que sobre temáticas fuertes en la realidad mediática. *Vindica* centra sus relatos en situaciones en las que debe ser reparada alguna injusticia cometida contra el protagonista del episodio. Para ello apela al uso de géneros reconocibles en la cultura audiovisual como el policial, el humor negro, o el suspenso. Esta apertura le permite abordar temáticas de diverso tipo que van desde una reconstrucción testimonial de la guerra de las Malvinas hasta la clásica historia de traiciones y especulación en la vida de un boxeador. A pesar del cuidado de las formas dramáticas y de la dimensión estética en el tratamiento del lenguaje, el peligro que corre es que, al tener una estructura narrativa que se construye sólo a partir de la reparación de una injusticia, se pierda el efecto de novedad a lo largo del desarrollo de los capítulos.

Por su parte, *Historias de la primera vez* narra diversas experiencias afectivas iniciáticas en el marco de la vida cotidiana. Así se incluye una serie de “primeras veces” que recorren desde el sentimiento inaugural de la paternidad o los diversos momentos del amor hasta las relaciones homosexuales o el intercambio de parejas. Todos estos viejos motivos de la literatura son tratados de un modo amigable, en los que se despliega un tono suave para presentar la conflictividad del acontecer diario. Pese a la buena resolución técnica y narrativa, la propia liviandad que define el tono del programa crea una rutina que lo aleja de mayores posibilidades de innovación.

Como vimos hasta el momento, en el escenario desplegado por la mayoría de estas nuevas producciones resulta predominante el desarrollo de una suerte de

⁴ Más allá del tratamiento que los medios de comunicación puedan darle al tipo de problemas tratados por los programas que conforman el proyecto *Ficciones para todos*, resulta indudable que se trata de amenazas sociales que exceden una mirada y un abordaje coyunturales.

“realismo didáctico”. Denominamos así a las ficciones caracterizadas por el abordaje de problemáticas de actualidad, reconocidas socialmente por su impacto, trabajadas por los discursos informativos y construidas como dramatizaciones de casos ejemplares. Así se configuran narrativas sobre asuntos tales como las múltiples formas de discriminación, la violencia de género o la revisión de los traumas del pasado reciente en las que el tratamiento hace explícita la direccionalidad de la historia, sus riesgos y peripecias, transparentando la moraleja. Las conclusiones sostenidas a partir de valores incontestables atentan contra el despliegue de poéticas seductoras en la experiencia estética de dichas producciones. Los mecanismos de verosimilización, las características de una puesta en escena ilustradora de las tomas de posición, la construcción de personajes y situaciones previsibles o el énfasis en el uso de motivos recurrentes de la conversación social terminan circunscribiendo una instancia moralizadora que simplifica las complejas operatorias involucradas en las instancias de recepción.

Se separan de esta tendencia dominante dos programas estructurados a partir de la prevalencia de moldes genéricos y la repetición de secuencias narrativas. Al no tomar el partido del didactismo realista, logran una mayor eficacia como relatos pero no alcanzan un nivel de innovación dentro de la oferta televisiva.

EL MITO DE LOS OTROS: DOS NARRACIONES DIFERENTES

Dentro del contexto descripto también hubo lugar para gestos diferenciadores. Dos producciones de *Ficciones para todos* se destacan del conjunto precisamente por quebrar la dinámica del “realismo didáctico”: *Los sónicos* y *Proyecto Aluvión*.

Ambas trabajan sobre acontecimientos que suceden en el pasado reciente desde perspectivas que se hacen cargo de las maneras en que han sido contados a través de distintos dispositivos y mecanismos. No se presentan como hechos transparentes que se narran por primera vez, sino que se incorpora sobre los momentos históricos evocados la memoria textual previa. De este modo se tuerce la unidireccionalidad del relato y parece ponerse en evidencia los retazos y las ambigüedades sobre los que se construye dicha memoria. Memoria que no se sostiene como tal sólo con el trabajo racional de las argumentaciones, sino que convergen en ella relatos sensoriales diversos. Más que una memoria homogénea y consensuada, trae versiones de la memoria. El “realismo” transparente parece sustituirse por un clima epocal, a partir de una visión deliberadamente distorsionada y en escorzo.

Se trata de ficciones que aluden a momentos históricos reconocibles: el nacimiento del rock nacional y el primer gobierno peronista. No se plantean como

reconstrucción de los hechos que narran sino como versión de los mitos que se tejieron alrededor de ellos.

La voluntad del desencadenamiento del mito no busca la cristalización en un monumento; antes que eso se muestra la precariedad de los elementos con los que se escribe el relato mítico. No retratan grandes personajes ni describen acontecimientos fundamentales. Tampoco trabajan sobre el sostenimiento de valores grandilocuentes. *Los sónicos* y *Proyecto Aluvión* recortan universos domésticos en los que se desarrollan dramas cotidianos. A diferencia de lo que ocurre en las búsquedas de un realismo transparente, en los textos citados la apelación a la cotidianeidad no sirve para dramatizarla sino que su función es darle encarnadura al mito. Lo que se retrata, aquello que obtiene un rostro cotidiano es el mito.

Los sónicos. Una historia de rock arma su relato a través de dos tramas diferentes distanciadas entre sí por cuarenta y tres años. La más antigua narra el surgimiento y la disolución de un grupo local de rock que desaparece cuando está por grabar su primer disco y su líder queda en coma por un accidente automovilístico. La segunda trama comienza en la actualidad, cuando el accidentado recupera el conocimiento y el grupo se vuelve a poner en acción. La historia se construye sobre los tópicos a través de los que se cuenta el surgimiento del rock nacional: el intento revolucionario por cambiar el mundo, la liberación de las pasiones y las sensaciones, la pretensión de combinar la vida y el arte. Estos motivos sacralizados se contrastan con los sucesos que devastaron al país y con unos protagonistas que, a diferencia de los rockeros profesionales de su misma edad, muestran sus achaques físicos, sus limitaciones y los problemas que tienen que superar para lograr sus objetivos. El texto no construye una idealización melancólica de una época dorada como, por ejemplo, sucedió en el exitoso film *Tango feroz*, sino que cuenta sólo una versión del origen del rock nacional retomando imágenes y tópicos que sostienen este mito para resignificarlos en el marco de una realidad contemporánea en la que resulta difícil mantenerlos. La nueva mirada trabaja en dos órdenes: desde el punto de vista narrativo, entrecruza fluidamente las temporalidades de las dos historias en una trama común; y, ciertas escenas iconográficas –transformadas en íconos de la historia⁵– son representadas por los miembros de la banda en la actualidad. En este sentido, se establece una doble distancia con el mito sobre el origen del rock: por un lado, el aspecto lúdico genera una perspectiva desdramatizada sobre ese pasado no exento de circunstancias traumáticas; por

⁵ La escena final de un recital en la terraza reedita una vez más el concierto final de The Beatles tal como se lo ve en *Let it be*, pero esta vez protagonizada por los músicos cuarenta y tres años después de su último concierto.

otro, la puesta en evidencia del carácter ficcional⁶ de la narración enfatiza el lugar marcado de la enunciación del texto televisivo como entidad textual.

En *Proyecto Aluvión* se hace explícito desde el título el trabajo con los mitos del peronismo. En este sentido se conecta con la obra plástica de Daniel Santoro, uno de los autores de la idea original. La presentación del programa crea un friso a partir de imágenes reconocibles de su obra, siempre en el límite entre un catálogo iconográfico del primer gobierno peronista y un museo que rescata las anécdotas que evocan la cotidianeidad de la época. Dentro de la obra pictórica quedan representadas figuras clásicas del mito peronista; por el contrario, en el programa de televisión, las historias se expanden a partir de tópicos del discurso antiperonista: el reiterado cuento sobre los “cabecitas negras” que utilizan el parquet para hacer el asado, la leyenda de la mucama que sirve a los patronos los cuerpos de sus hijos o la exaltación del personaje de Eva Perón en los libros de lectura usados en la escuela. Lo que ocurre en el texto televisivo es que el tratamiento particular de los lugares comunes tomados del discurso antiperonista subvierte la mirada sobre los personajes peronistas. Los “brutos, autoritarios y violentos” se transforman en víctimas, solidarios, portadores de un sentido común.

El trabajo sobre los rasgos característicos de la iconografía y los relatos míticos en torno del peronismo no son exclusivos de la obra de Santoro⁷. La singularidad del programa de televisión reside en que en lugar de la exaltación de dichos rasgos –y por lo tanto, su aislamiento– recurre a la integración de dichas características en los relatos de la cotidianeidad. En el primer caso, los elementos míticos se integran en una narratividad, mientras que en *Proyecto Aluvión* son la base sobre la que se despliega un relato de género. Esta operatoria tiene un correlato visual en el tratamiento del espacio tanto en la obra plástica de Santoro como en *Proyecto Aluvión*: ambos se asemejan en la determinación de un punto de vista que hace que el espacio se aplane, se acorte la distancia de la visión y la dimensión gigantesca de la iconografía peronista se achique.

⁶ En el viaje final de esta banda dialogan amablemente los personajes de hoy con los del pasado, sin ponerse de acuerdo sobre la versión de lo vivido y ya exhibido en momentos anteriores del programa. Mediante este mecanismo deja ver el carácter ni verdadero ni falso de la construcción mítica.

⁷ En el marco de diversas manifestaciones estéticas contemporáneas hay un trabajo a partir de la exageración de rasgos de la iconografía y la recuperación de los mitos del peronismo como parte fundamental de la cultura popular. En este sentido se pueden citar, entre otros, la novela de Juan Diego Incardona *El campito*, algunos sketches de Diego Capusotto o el documental animado *Eva de la Argentina* de María Seoane.

Otra coincidencia entre la propuesta plástica y la televisiva es la elaboración de una mirada ingenua sobre los elementos del mito: en la pintura, la ingenuidad se expresa en los rasgos esquemáticos del dibujo, en el tratamiento austero del color, la dislocación de la perspectiva, el uso de una palabra de anclaje; en los relatos audiovisuales, en cambio, la apelación a los géneros fuertes y el respeto a sus reglas aprisiona el relato dentro de convenciones que parecen simplificar la historia. Sin embargo, la complejidad de la narración reaparece en el proyecto visual. El tratamiento del color y la textura de la imagen acompañan el tono de la historia y del género, se autodefinen como señalamiento del pacto y explicitan su camino intertextual.

¿POR QUÉ VALE LA PENA NARRAR DE UNA MANERA DIFERENTE?

En primer lugar, destacamos la importancia que tiene en el panorama audiovisual argentino la concreción del proyecto *Ficciones para todos*. Se produjo un conjunto de programas en los tiempos previstos, manteniendo el estándar profesional de la televisión nacional. La existencia misma de estos programas garantiza la posibilidad de ampliación del número de ficciones televisivas realizables en el medio local. Por otro lado, se abrió el campo a nuevas productoras, no necesariamente especializadas en las narraciones ficcionales, sin que se viera afectada la calidad técnica de las realizaciones.

En segundo lugar, se estabilizó la presencia en pantalla de un formato que facilita asumir los riesgos que implican la producción y exhibición de ficciones en el siempre costoso espacio televisivo. Los formatos acotados –miniseries y unitarios– dinamizan la producción, habilitan la innovación y dejan un territorio abierto para la experimentación. La propuesta de *Ficciones para todos* continúa en las miniseries producidas por el Banco Audiovisual de Contenidos Universales Argentinos (BACUA), exhibidas por Canal 7.

En tercer lugar, más allá de toda discusión se expandieron los temas tratados, los personajes y tipos mostrados, los ámbitos retratados, junto con, en algunos casos, nuevas modalidades en el tratamiento de las historias. De esta manera se visibilizan aspectos de la vida social poco abordados hasta el momento por la ficción televisiva. Este logro es, sin duda, decisivo para cumplir con los objetivos fijados por la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual.

Sobre la base de los resultados obtenidos en esta más que incipiente implementación de la nueva legislación y, atendiendo a que sólo es posible abrir la reflexión a partir del quehacer concretado, vale la pena preguntarnos por la vinculación de las estrategias políticas, los lineamientos estéticos y la eficacia en términos de cons-

trucción de ciudadanía. Vuelve una vez más la polémica que enfrenta las posiciones contenidistas a las perspectivas estetizantes. Presentada de esta manera, no se trata más que de una falsa antinomia, ya que no hay posibilidad de decir otra cosa más que diciéndolo de manera diferente ni tampoco hay transformación formal que no implique un cambio en los contenidos.

Una ampliación de las posibilidades expresivas de las ficciones televisivas se sostiene tanto por el abordaje de aspectos de la vida social no explorados ni incorporados hasta el momento como por la puesta en escena de una modalidad enunciativa apropiada. El gesto enunciativo implica no sólo la distancia desde la que ese fragmento de la vida es observado y dado a ver, sino también la indicación de los rasgos seleccionados –enfanzados o atenuados– de ese acotado mundo social.

Creemos que dentro de *Ficciones para todos* dos programas cumplen plenamente con estos objetivos: *Los Sónicos* y *Proyecto Aluvión*. Ambos, mediante distintos mecanismos, toman distancia de las formas transitadas del realismo televisivo –costumbrista, crítico, didáctico– obteniendo un resultado paradójico: a menos realismo, más realismo. En otros términos, la manera distanciada de mostrar y narrar los mitos que nos constituyen –aun a nuestro pesar– abren la posibilidad de reflexionar sobre ellos, sin perder afectividad.

Entonces surge la pregunta acerca de la necesidad de encontrar nuevas poéticas para abordar la realidad social. En un momento de redefinición constante de nuestra identidad y la de nuestro pasado, se abrirían nuevos caminos en los momentos en los que se buscan y se encuentran otras maneras de narrar algunas de las historias que nos hacen ver cómo somos.



Investigaciones



En busca de una empleada doméstica: redes, intimidad y confianza entre las empleadoras del servicio doméstico en Buenos Aires

*Santiago Canevaro**

INTRODUCCIÓN

El trabajo que realizan las empleadas del “servicio doméstico” en los hogares de “sectores medios” en Buenos Aires constituye una actividad ampliamente difundida en Argentina desde hace al menos un siglo. Sin embargo, resulta difícil encontrar investigaciones referidas a la relación cotidiana que entablan empleadores y empleadas domésticas en el hogar de los primeros. Si bien se encuentran análisis dedicados al estudio del servicio doméstico en nuestro país, estos abordan la problemática dentro del marco general de comportamiento y transformaciones del mercado de trabajo, desde su vinculación con la migración en general (Jelin, 1977; Gogna, 1993).¹

* Doctor en Ciencias Sociales (UBA), Magíster en Antropología Social, Licenciado en Sociología (UBA) e Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Altos Estudios Sociales (UNSAM). Miembro del comité editorial de la revista *Apuntes de Investigación* (Carrera de Sociología, UBA). Para comunicarse con el autor: sancanevaro@gmail.com. El autor desea agradecer los generosos comentarios y sugerencias de Roberto Benencia, así como las atentas lecturas de Leticia Allega y Pedro Blois.

¹ A pesar de su relevancia en términos de creación de empleo –que concierne a más de un quinto de las asalariadas– el estudio de las actividades vinculadas al servicio doméstico está sorprendentemente subrepresentado en la literatura sociológica latinoamericana. Si bien algunos países del continente vienen desarrollando, desde hace algunas décadas, un campo de in

Investigaciones 145

La ausencia de investigaciones que aborden esta problemática no expresa la relevancia que el tema posee en cualquier espacio social. Como investigador ha sido significativo que la respuesta mayoritaria de las empleadoras era expresar no sólo interés por el tema sino sobre todo un impulso y una necesidad de relatar sus experiencias como empleadoras a lo largo de sus vidas. La efervescencia, el entusiasmo y el desencanto (muchas veces todos estos sentimientos en la misma persona y respecto a la misma empleada doméstica) con que las empleadoras se referían al vínculo me permitieron descubrir que, al igual que ocurre con el tema del peronismo, todas las entrevistadas no sólo tenían algo para decir, sino que tenían una posición, una interpretación y una explicación al respecto.²

Este “dato de la realidad” me permitió modificar el foco que estaba puesto en las empleadas domésticas (principalmente migrantes) y reconocer la importancia de analizar una relación social de tanta complejidad, reponiendo e incorporando los discursos y narrativas de las propias empleadas domésticas y de sus empleadoras (en general, pertenecientes a los sectores medios) a mi material de investigación.³ Asimismo, el hecho de analizar las dos partes de la relación social me permitió comprender las cadenas de interdependencias (Elías, 1993) que operan cotidianamente en los hogares de sectores medios de Buenos Aires. Así fue como

investigaciones dinámico en torno a esta forma de empleo (Brasil y México en particular), este es siempre marginal en comparación con la abundante literatura centrada en otras categorías de trabajadores –como por ejemplo los obreros industriales–, o en el sector informal, pero sin focalizar necesariamente en el servicio doméstico. La “invisibilidad” del empleo doméstico está relacionada en parte con una de sus principales características: el hecho de que se desarrolla al interior del domicilio del empleador y está, por esta razón, asociado a la esfera privada. Las recientes investigaciones de Ania Tizziani (2011) y Débora Gorban (2011) resultan un interesante aporte para la renovación de los estudios sobre el servicio doméstico en Buenos Aires.

² Esa avidez por mencionar sus experiencias me llevaron a que el trabajo de campo fuera en muchos pasajes “itinerante”, siendo los espacios de socialización y de conversaciones informales donde el tema podía convertirse en motivo de análisis para mi tesis. Este hecho descentró la entrevista más “formal” como una manera de obtener relatos, siendo los espacios informales, casuales y esporádicos donde pude obtener relatos e historias significativas para la tesis. También, debo reconocerlo, al ubicarme como un “especialista” en el tema, mi posición se transformaba en la de una especie de “psicólogo social” y/o abogado al que arreciaban con preguntas, consultas y pedido de consejos respecto a las maneras de actuar en ciertas circunstancias.

³ En la tesis doctoral me interesó poder capturar el carácter cambiante de estos discursos y narrativas, para lo cual incorporé el concepto de figuraciones de Norbert Elias (1987). Dicho concepto permitió interpretar que las interacciones entre ambos agentes sociales responden a orientaciones recíprocas que se dan entre las partes. Dicha cualidad, al mismo tiempo que nos alerta sobre el carácter interdependiente del vínculo, nos permite analizar el carácter cambiante, elástico y flexible de las relaciones que se establecen.

descubrí que las redes sociales que utilizan las empleadas domésticas para ingresar al servicio doméstico son similares en su configuración y funcionamiento a las que operan entre las empleadoras. En este sentido, la utilización de recomendaciones y vínculos personales en el momento de reclutamiento o la falta de una institución formal opera para ambos agentes de la relación como un mecanismo usual y extendido de colocación y de reclutamiento. Pensar la interdependencia que se genera entre las redes de empleadoras y de empleadas domésticas en el proceso de selección y reclutamiento nos permite superar una visión que solamente comprenda a los individuos en tanto actores racionales (Granovetter, 1985).

Aunque en la tesis analizamos la relación social entre ambos grupos y las dinámicas intrínsecas para cada uno, este artículo se centra en la visión de las empleadoras en el momento de la selección y contratación del personal doméstico.⁴ La movilización de redes de relaciones sociales, la personalización de las relaciones sociales, así como la importancia de las redes de parentesco en la selección y reclutamiento del personal doméstico cuando se trata de tareas relacionadas con el cuidado de niños, constituye una lente privilegiada para pensar las relaciones sociales que se producen en los hogares de sectores medios. Para ello exhibimos en un primer momento la dinámica general de la organización del cuidado, para centrarnos en un tipo de reclutamiento que descansa en familiares cercanos a las empleadoras que tienen un primer hijo revelando la importancia de la figura de la madre como modelo y promotora en el modelo de contratación en este tipo de tarea. Luego, revelamos la importancia de la red de conocidos y amigos en la contratación de una empleada doméstica, al tiempo que exhibimos los recaudos y dispositivos de evaluación que implementan para lograr la seguridad requerida. En ese movimiento, encontramos que prácticas tales como buscar por intermedio de una agencia de colocación de empleadas domésticas o hacerlo en plazas públicas de la ciudad aparecen como una afrenta en la construcción de una red de recomendaciones confiables. Finalmente, ensayamos una serie de consideraciones finales.

⁴ La tesis se divide en tres “momentos” que no son pensados de manera separada sino como un entramado de relaciones. Siguiendo esta estructura, en primer lugar, se describen y analizan las modalidades de ingreso al trabajo doméstico concebidas como herramientas y recursos que utilizan ambos agentes para tales fines. En un segundo momento, se exploran las maneras que adopta la gestión de los conflictos cotidianos en relación con las tareas de limpieza y de cuidado de niños. Finalmente, en la última parte de la tesis, se indaga en los procesos de finalización de los vínculos laborales reconociendo la relevancia de la dimensión afectiva en la forma que adoptan los vínculos sociales para su resolución. La realización del trabajo de campo se realizó mayoritariamente con empleadoras.

1. CONSTRUCCIÓN DE REDES EN EL CUIDADO DE NIÑOS

La ausencia de una política estatal que garantice la existencia de guarderías, de una asignación universal para tales propósitos o de un sistema de provisión de dispositivos públicos generalizados genera obstáculos para la participación económica plena y extra-doméstica de las mujeres. Sin embargo, no ha impedido el masivo ingreso de la mujer en la actividad económica general en el contexto de la transformación de la estructura productiva en los últimos veinte años (Wainerman, 2005, MTESS, 2005).⁵ En este marco, la contratación de empleadas constituye una estrategia ampliamente naturalizada y desarrollada tanto para cubrir las tareas cotidianas de trabajo doméstico como para el cuidado de niños y personas mayores.⁶

Recurrir a la red de mujeres, que van desde amigas, primas, tías, abuelas, nueras en mayor medida hasta amigas, vecinas y conocidas constituye la estrategia más común para organizar o afianzar el arreglo doméstico que les permita salir a trabajar.⁷ Aunque la mayoría de las empleadoras manifestaron preferir las guarderías públicas a tener que contratar a empleadas, casi la misma proporción manifestó que la mayor parte del tiempo fueron estas últimas quienes se encargaron de esta tarea. En principio es un hecho que, para los empleadores que trabajan, las guar-

⁵ De acuerdo a la Encuesta Anual de Hogares de 2005, se puede observar la alta asociación entre la contratación de empleadas domésticas “sin retiro” y el trabajo de las mujeres adultas de ese hogar. En efecto, en el 98,6% de los hogares que contratan servicio doméstico que convive con la familia, las mujeres adultas de ese hogar se encuentran ocupadas en el mercado laboral. Así, una de las estrategias que sostiene la posibilidad de trabajo de las mujeres de clase media y alta sería precisamente la contratación de otras mujeres, en este caso, las más pobres, para cubrir en el ámbito del hogar parte de las responsabilidades que aun se perciben como femeninas por la mayoría de la población. Por otra parte, para un análisis exhaustivo acerca de la composición de la participación según sectores sociales y del impacto que ha tenido esta ausencia de implementación en las capas más afectadas a tales fines como las populares, se puede consultar un extenso y pormenorizado informe redactado por el Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social de la Nación (2005). <http://www.trabajo.gov.ar/left/biblioteca/files/estadisticas/05situacion%20lab.%20mujeres.pdf#search=%22Segregacion%20ocupacional%20CEPAL%20.pdf%22>.

⁶ En la mayoría de los casos, el servicio doméstico se contrata en la modalidad de trabajo “con retiro”, vale decir, que no convive con la familia que lo contrata. En el total del país, más de dos terceras partes trabajan menos de 35 horas semanales, el 80% trabaja para un solo empleador y solo el 6% de las trabajadoras domésticas se desempeña sin retiro. En la Ciudad de Buenos Aires y el Conurbano Bonaerense se concentra el 54% del empleo del servicio doméstico total del país (Ministerio de Trabajo, s/f) (citado en Faur, 2011).

⁷ De allí se derivan las creencias y perspectivas “familísticas” que ponen el énfasis sobre el lugar de los afectos y del altruismo (Esquivel, Faur y Jelin, 2009: 4).

derías tienen horarios restringidos. En este sentido, cuando ambos empleadores (padre y madre) forman parte de la fuerza de trabajo asalariada, constituye un gran esfuerzo tener que asumir la necesidad de mantener esas fuentes de trabajo. En este escenario, quienes cuidan de sus hijos conforman una columna vertebral en el sostenimiento de sus itinerarios profesionales y de sus vidas familiares.

Las tareas de cuidado de niños suponen una multiplicidad de decisiones precisas, como hacer las comidas, meriendas, cenas, realizar juegos, disponer de horarios y tiempos de recreación y de dedicación al estudio, suministrar medicamentos, entre otras cosas. Esta dinámica lleva a que los empleadores, que buscan delimitar lo que consideran prioritario para sus hijos en relación con la alimentación y diversas actividades, encuentren dificultades para poder cubrir todos los rubros. Cómo preparar la comida, qué constituye una comida nutritiva para un niño o cuáles son los modales que en la mesa o en la calle deben ser reprimidos y considerados para prestar atención por parte de la empleada, son ejemplos de las exigencias que forman parte de los requerimientos de las empleadoras (Hondagneu Sotelo, 2001) y de cuestiones que se configuraron como aspectos centrales desde principios del siglo XX en la conformación de los “modelos de familia” en los hogares de sectores medios europeos (Ariès, 1981).

Dentro de este contexto, lo significativo es que las empleadoras de Buenos Aires que buscan contratar empleadas domésticas que cuiden de sus hijos no lo hacen mayormente a través de agencias de empleo, anuncios publicitarios u otras modalidades de anuncio formal, ya que encuentran estos medios en general caros y lentos, aunque es la confianza el principal elemento a considerar. La mayoría confía en sus propios compañeros de trabajo, vecinos, amigos o parientes al momento de buscar una empleada doméstica. Así, la recomendación personal y no mediada por ninguna institución formal opera en tanto mecanismo usual e “informal” de colocación y de reclutamiento. En tal sentido, según las empleadoras, la mejor manera de conseguir empleadas domésticas “confiables”, “honestas”, “responsables” y “eficientes” se funda inicialmente en la garantía que otorga el sujeto que la recomienda. Asimismo, el grado de confianza está subordinado al tipo de tarea (sea de cuidado o de limpieza) y a la red que se contacta. Ambas cuestiones aparecen entrelazadas y son centrales en el proceso de reclutamiento, donde la movilización de las redes de familiares, amigos y conocidos varía en función del tipo de trabajo que se trate. Así, cuando el cuidado es lo que está en juego la contratación deviene en un asunto más complejo y la confianza se transforma en un elemento aún más importante.⁸

⁸ Tal como lo demuestra Hondagneu Sotelo (2001) para el caso de Estados Unidos, los empleadores se muestran más nerviosos y ansiosos cuando tienen que contratar a una emplea-

Especialmente cuando las empleadoras buscan empleadas domésticas para realizar estos trabajos, enfatizan en la necesidad de poder conocer y sobre todo ser próximas a quienes brindan la referencia. Así, veremos a continuación cómo la cercanía de parentesco⁹ en los sectores medios funciona brindando una seguridad inmediata en la persona que está siendo recomendada, mientras se activan otros mecanismos de control cuando la referencia proviene de una persona alejada del núcleo de referencia de los empleadores.

1.1. LA SANGRE TIRA. ENTRE MADRES E HIJAS: LOS HIJOS

Esta unión estratégica funcionaba con nuestras abuelas y queremos que así será con nosotras, pero los tiempos son diferentes y las distancias enormes, lo que hace que estas uniones no sean tan duraderas y tampoco cargadas de tanta fidelidad. En este duro mundo en donde cada cual termina por ser fiel a su conveniencia, vale la pena intentar que la alianza lo sea para ambas.
(De las Casas, Gloria, 2009)

Esta frase citada de un manual dirigido a las empleadoras de Buenos Aires revela un criterio significativo expresado por las empleadoras para pensar las diferencias en las formas de selección del servicio doméstico a lo largo del tiempo. En este sentido, la diferencia generacional en relación con la experiencia de socialización en la contratación del personal del servicio doméstico resulta fundamental para pensar las distintas estrategias que utilizan las empleadoras en los distintos períodos cuando buscan a una empleada doméstica para que cuide de sus hijos.¹⁰

da para cuidar de sus hijos que cuando tienen que limpiar, imaginando muchas veces lo peor. Los temores varían y van desde la posibilidad del maltrato hasta un posible secuestro, pasando por la posibilidad de que dejen languidecer a los niños frente a la televisión, les den comidas indebidas o los desatiendan provocando situaciones de riesgo.

⁹ El reconocimiento de la consanguinidad como una sustancia transmisora de cualidades físicas y morales, formando el cuerpo y el carácter de una persona nos permite, siguiendo a Abreu Filho (1982), pensar al individuo como parte de una totalidad que lo trasciende y lo construye: "Así, es claro que no existe un procedimiento neutro en la delimitación de un conjunto de parientes. Las relaciones de sangre que definen quién es pariente de quién, que diferencia familias, constituye 'la naturaleza' de las familias. Se observa, de esta manera, una clasificación que distingue familias con atributos específicos" (mi traducción, Abreu Filho, 1982: 98-99).

¹⁰ Judith Rollins (1985), en uno de los estudios más exhaustivos sobre las relaciones entre empleadas domésticas y empleadoras en Nueva York, plantea que la instancia de mayor movilización para las empleadoras lo constituye el momento de tener el primer hijo.

Una explicación que enmarca las diferencias generacionales está asociada a la transformación de los hogares en donde se mueven las empleadas domésticas y sus empleadores y a los cambios en los factores sociodemográficos (el número menor de hijos, el aumento de la esperanza de vida, el acceso más amplio a los servicios urbanos, y en particular, los cambios en los patrones de consumo, la adquisición de aparatos domésticos, el creciente uso de alimentos industrializados así como la transformación de los hogares de sectores medios) y culturales en las últimas décadas (Goldsmith, 2007), que ha traído como consecuencia un cambio en el propio trabajo doméstico.

En este sentido, la contratación de una empleada doméstica en la actualidad no acontece de la misma manera ni tiene el mismo significado que en tiempos anteriores. La diferencia está dada por la experiencia de socialización que tienen las empleadoras. Esta se vincula con aquellas empleadoras mayores de cuarenta y cinco años que han tenido la experiencia de contar con una empleada doméstica “sin retiro” a partir de la llegada de su primer hijo, siendo este dato inexistente entre las empleadoras entrevistadas menores de esa edad.¹¹ Sin embargo, una experiencia que resulta transversal a todas las empleadoras es el hecho de recurrir a las redes de parentesco para continuar con sus itinerarios profesionales cuando tienen hijos. En general, es en ese momento cuando se definen como personas “necesitadas”, “dependientes”, “urgidas” por conseguir una empleada doméstica para que ellas puedan participar del mercado laboral. El escenario que se conforma ante esta necesidad contiene un agente central además de la empleada doméstica: la madre.¹²

La participación directa e indirecta de la madre en este proceso ayuda a configurar un sistema de reclutamiento en donde la proximidad garantiza la confianza necesaria que se traslada a las empleadas que son recomendadas para realizar la tarea de cuidado. Tanto la recomendación directa como la supervisión continua de la empleada doméstica constituyen aspectos que brindan seguridad y tranquilidad

¹¹ De la totalidad de las entrevistas realizadas a empleadoras, más de la mitad de ellas (23) tienen una edad mayor a cuarenta y cinco años. Esta experiencia resultó significativa en nuestra tesis cuando pensamos en la manera de encarar y enfocar un vínculo respecto a la manera como se construye la distancia y la autoridad en un contexto socio-histórico y otro. Para más datos, se puede consultar Canevaro (2011).

¹² La misma Rollins (1985) revela en su estudio el papel que ocupan las madres en la organización y selección de las empleadas domésticas que realizarán tareas de cuidado en un hogar, constituyendo un elemento central en la contratación de las empleadas domésticas. Sin embargo, esta intervención no resulta aleatoria. Como modelos y promotoras de estos arreglos, estas mujeres participan de la decisión de contratar a una trabajadora doméstica en el momento en que las empleadoras se definen a sí mismas como personas que necesitan ayuda: cuando tienen a su primer hijo.

a las empleadoras jóvenes.¹³ Por otra parte, el hecho de que la empleada se haya desempeñado con sus madres es considerado como un indicador de confiabilidad automático. Bárbara (39 años, una hija, casada, licenciada en psicología social) destaca la cercanía que ella sentía con la madre de la persona con quien dejó cuidando a su hija: Roxy [empleada doméstica que trabajó veinte años con la familia] había criado a mi hermano menor, siempre estuvo en casa, entonces cómo yo no iba a confiar en su hija que viene de su lado, que nos conoce y nosotros sabemos quienes son ellos, de donde vienen (...) es decir, que saben qué tipo de patrones somos también y por eso te eligen.

De esta manera, visualizamos de qué manera conocer la trayectoria de la empleada y de su familia actúa como una cadena de interdependencias donde se movilizan intereses, obligaciones y deberes a lo largo de las generaciones. En el mismo sentido, también otras empleadoras de edades similares a Bárbara, como Verónica (37 años, dos hijos, casada, ama de casa), menciona su experiencia de haber “compartido” la empleada con su madre en los primeros momentos luego del nacimiento de sus hijos. En definitiva, “regalar”, “mandar”, “compartir”, “traer” una empleada doméstica constituyen expresiones que son usadas por las empleadoras menores de cuarenta y cinco años para hacer referencia a una práctica que otorga confianza acerca de las actitudes y comportamientos que puede tener una empleada doméstica que contratan para cuidar niños.

En definitiva, la experiencia de socialización en la contratación de empleadas domésticas aparece como un *expertise* que las empleadoras más jóvenes reconocen en las empleadoras mayores y les permite descansar al momento de definir los criterios, maneras y modalidades más recomendables para definir la selección y contratación del personal doméstico. Por otra parte, la transmisión generacional de la confianza aparece siendo asegurada por la confiabilidad que muestra la continuidad de la empleada doméstica en el hogar de las madres empleadoras. Así, y aunque algunas de las hijas de estas empleadoras mayores de cuarenta y cinco años pueden mostrarse apáticas o indiferentes ante tales cuestiones, al momento de relatar la experiencia usualmente refieren a la participación tanto de su propia madre como de una empleada doméstica próxima a su núcleo familiar en esa instancia.

¹³ En general, cuando las madres de las empleadoras deciden supervisar a la empleada doméstica se debe a que no la conocen mucho o desconfían por haber sido recomendada a ellas mismas por otras personas que no son de su entorno. Si no es así, el rol de las madres consiste en proveer de manera directa a la empleada doméstica de su propia confianza, con quien tratarán nuevamente en el caso que surja algún inconveniente.

Si bien es cierto que la cercanía de parentesco y la mayor experiencia de las madres en tanto reclutadoras del personal doméstico aparecen en los relatos como la principal garantía para conseguir empleadas domésticas confiables, las empleadoras reconocen haber recurrido a otras familiares para garantizarse lealtad y honradez de las trabajadoras. Así, tanto hermanas, primas, tías, abuelas y hasta suegras aparecen como quienes son consultadas para la recomendación.¹⁴

En el mismo sentido, otro mecanismo existente dentro del sistema de reclutamiento de empleadas domésticas cercanas a las redes familiares lo constituye el uso de un circuito que consiste en “traer” a las trabajadoras desde las zonas (provincias, regiones, localidades) donde las empleadoras son oriundas para trabajar como empleadas domésticas en Buenos Aires. En esta configuración, además de que son las mujeres de la red de parentesco más cercana a la empleadora las que participan, resulta la dimensión “regional” el aspecto definitorio para la contratación. Así, este modelo de selección permite suplir el desgaste que puede significar la tarea de buscar la mejor red de empleadores referencistas a partir de contactar a la trabajadora doméstica desde sus lugares de origen hacia los centros urbanos donde habitan. De esta manera, a las empleadoras que son originarias de los mismos lugares de donde frecuentemente provienen las empleadas domésticas les es posible eludir el sistema de referencias que otorgan los empleadores conocidos o de otras formas de contratación más formales, ya que pueden contactar a una amplia gama de posibles empleadas directamente en sus lugares de origen.¹⁵

Cynthia (48 años, una hija, separada, contadora), oriunda de Formosa, cuenta que cuando llegó con su hijo para trabajar en una empresa de seguros, luego de

¹⁴ Así, en muchos relatos hallamos que las experiencias negativas que tuvieron las empleadoras con referencistas que no son parte de su núcleo íntimo termina afianzando la idea de que las recomendaciones más confiables se centran en la red familiar más cercana. Esta interpretación de la recomendación segura a través de la relación consanguínea, permite pensar como lo muestra la investigación de Abreu Filho sobre las representaciones de la familia para el caso brasileño. “[que] por la sangre no sólo se transmiten genes; sino que más bien la persona nace, de cierto modo, moralmente constituida, representante de una familia, de una tradición” (mi traducción, Abreu Filho, 1982: 97-98).

¹⁵ Las seis empleadoras que pude contactar oriundas de provincias como Corrientes, Chaco, Misiones, Santa Fe y Buenos Aires, además de una de Paraguay, han mantenido y en algunos casos aún mantienen lazos con distintos grupos de empleadas domésticas de sus lugares de origen. Resulta interesante para nuestro análisis cómo estas empleadoras encuentran empleadas domésticas por intermedio de sus familias, trabajos, iglesias y contactos del lugar de origen, y cómo una vez que emplean a una de ellas, usualmente difunden sus referencias hacia sus conocidos y vecinos en Buenos Aires, configurando una red interdependiente de empleadoras y empleadas domésticas del mismo origen regional.

pasar por varias malas experiencias con empleadas domésticas que consiguió por intermedio de sus compañeras de trabajo y por el encargado del edificio, fue su propia hermana quien decidió “(...) venirse el segundo año que yo estaba acá con una chica que había trabajado en la casa de mamá varios años, era conocida por todos allá, hija de la *nanny* que tuvimos históricamente y bueno, me la trajo para que se quede en casa”. Aquí vemos cómo el origen regional de las empleadoras facilita la configuración de un sistema de referencias y contrataciones de empleadas domésticas que, al ser traídas desde sus lugares de origen, aparecen otorgando una alta confiabilidad y seguridad en el proceso de reclutamiento del personal doméstico en Buenos Aires.

2. LAS REDES DE EMPLEADORES COMO REFERENCISTAS: CONFIANZAS Y DESCONFIANZAS

Si, como vimos, la movilización de una red de empleadoras cercanas en términos de lazos de parentesco y redes regionales constituye una garantía automática para contratar a una empleada doméstica confiable, las empleadoras que no disponen de estas redes de relaciones deben movilizar otras con quienes sus vínculos son menos regulares y más esporádicos. Cuando ello acontece, las empleadoras movilizan distintos medios y recursos para garantizarse el mayor grado de confianza no sólo de la persona que trabajará en su casa sino también de quien brinda la recomendación.

De esta manera, aparecen como posibilidad amigos, vecinos, compañeros de trabajo o conocidos que también son empleadores. La búsqueda se realiza de distintos modos: la utilización de llamados telefónicos, contactos en el barrio, en el trabajo como en diversos espacios y reuniones sociales. Las empleadoras prefieren que las recomendaciones provengan de personas que ellas conocen personalmente, siendo este componente el mejor método para asegurarse una empleada honesta y de confianza. Debido a que lograr esta proximidad de conocimiento con quien opera como referencista no siempre es posible, las empleadoras se esfuerzan por dirigir su atención hacia los hogares de aquellos que han brindado la referencia. Este movimiento opera como un indicador acerca del manejo que la empleada doméstica tiene en ese hogar. De esta manera, al observar la apariencia de los hijos que cuida la empleada o prestar atención a alguna cuestión relativa al orden y la organización del hogar, algunas empleadoras pueden detectar ciertos elementos que les resultan útiles para prever las actitudes y comportamientos de la futura empleada (Hondagneu Sotelo, 2001: 76). Para ello una técnica utilizada para garantizarse la seguridad

requerida consiste en realizar una visita lo menos intrusiva posible a la casa del empleador/a que recomienda. Tal visita se transforma en una doble evaluación, ya que por un lado se analizan los comportamientos de la empleada doméstica, y por otro se observa el “tipo” de hogar desde donde parte la recomendación.

En estas visitas o encuentros “informales”, la empleadora se muestra más interesada en aquellos eventuales comportamientos y apariencias. Al conocer el comportamiento que tienen las empleadas por las referencias de otros empleadores, se concentran en aquellos momentos y situaciones donde se pueden captar otros sentidos y elementos que escapan a lo estrictamente laboral. El hecho de conocer al empleador/a que recomienda (aunque sea fugaz) actúa como certeza del rendimiento y probidad de la empleada doméstica. En definitiva, es el contexto y las condiciones bajo las cuales la empleada doméstica realiza el trabajo lo que explica el motivo por el cual la figura del “empleador conocido” reviste tanta importancia. Para muchas empleadoras, se vuelve imposible conocer la trayectoria y biografía de la empleada doméstica al momento de ser contratada, por lo que la confianza proporcionada por la red de referencistas “conocidos” transfiere la seguridad que se transforma en la base de la plataforma de confiabilidad entre empleada doméstica y empleadora.

Pero, en particular, son aquellas empleadoras que contrataron a empleadas para realizar tareas de cuidado para sus hijos/as, que no están todo el día en sus hogares y que han atravesado alguna experiencia desafortunada con empleadas domésticas que no fueron provistas por una red de referencistas próximos a ellas, quienes enfatizan la necesidad de contar con una referencia reconocida que les brinde tranquilidad sobre la honestidad y responsabilidad de la persona que contratan: “Yo quiero que no me desaparezca nada, que hagan mínimamente el trabajo, pero que sobre todo, que traten bien al nene y nada más (...) para eso pregunto entre mi gente, amigos, pero no le pregunto a un tipo de la calle, ¿entendés?” (Rita, 39 años, soltera, dos hijos, empleada administrativa).

Como hemos visto, al momento inicial de la contratación y cuando el trabajo recién comienza, la confianza (requisito indispensable cuando una empleada doméstica trabaja sin supervisión y de manera solitaria cuidando niños) proviene mayormente del conocimiento de los empleadores que acercan las referencias, antes que del propio conocimiento que se desprende de la calidad del trabajo de la empleada. Aquellas empleadoras como Celina (51 años, maestra de grado, con dos hijas y separada) que no tienen mucha disposición ni tiempo para seleccionar a la empleada doméstica relatan su propia experiencia de esta manera: “(...) cuando necesito alguien confío plenamente en el que recomienda porque no soy de hablar mucho con la empleada porque tampoco tengo tiempo”, recordando “(...) me pun-

tualizaron [con una empleada doméstica] que era de confianza y en ese momento le di al primer mes la llave de mi casa, a las dos semanas ya cuidaba a mis chicos y de verdad hasta después de un tiempo ni supe su teléfono, ni su apellido, nada. Es que sabía que trabajaba en lo de un gran amigo y yo soy de las desesperadas”.¹⁶

Tanto en el relato de Celina como en el de otras empleadoras surge la importancia que tiene este sistema de referencistas cercanos para empleadoras que en general no cuentan con el tiempo ni la disponibilidad para realizar una búsqueda exhaustiva de la empleada doméstica. Para este grupo de empleadoras –en general profesionales y con trabajos que les demandan estar mucho tiempo fuera de sus casas–, la empleada se vuelve alguien relativamente anónimo, inclusive pudiendo estar mucho tiempo sin conocer sus apellidos, historias y hogares donde habitan, desde el momento en que son personas que vienen recomendadas por alguien de su confianza. Así, el desconocimiento que pueden tener algunas de las empleadoras con respecto a quienes trabajan en sus hogares se encuentra compensado por el conocimiento y la cercanía que tienen estas empleadas domésticas con una red de empleadores más amplia en quienes depositan la confianza al momento de contratar una empleada doméstica. A continuación, analizamos un conjunto de prácticas que actúan como regulaciones cotidianas para garantizar el carácter confiable de la red de relaciones sociales que instauran los empleadores.

2.1. PRÁCTICAS MAL VISTAS: BUSCANDO AFUERA DE LA RED

Las situaciones que se generan cuando las empleadoras no consiguen una empleada recomendada dentro de su círculo de familiares, amigos o conocidos lleva a que decidan contratar a una persona por fuera de las redes de empleadores conocidos. La agencia de empleo de personal del servicio doméstico, así como la contratación de forma directa en alguna plaza de la ciudad, constituyen prácticas de reclutamiento a las que muchas empleadoras mencionaron haber recurrido en algún momento, aunque siempre fueron retratadas como producto de la desesperación y

¹⁶ La categoría de las “desesperadas” apareció muy citada por varias empleadoras de distintas maneras. Esta categoría se refiere a las consecuencias de la flexibilización de las condiciones laborales de las mujeres de sectores medios al mercado de trabajo que, entre otras cosas, condicionan el ejercicio de derechos relacionados con los servicios básicos (acceso a licencias por maternidad). La dotación de espacios de cuidado infantil y la transferencia de recursos económicos que permitan a varones y mujeres un piso mínimo para el desarrollo de actividades de crianza son algunas de las dimensiones particularmente vulneradas a partir de la flexibilización de las condiciones laborales (Faur, 2011: 95).

vistas con un alto grado de recelo y desconfianza.¹⁷ La mayoría de las empleadoras que mencionan haber realizado dichas acciones revelan que la decisión se llevó a cabo como última opción y cuando la red de contactos fracasó.

Mara (53 años, casada, 3 hijos, mecánica dental) reconoce que luego de algunas experiencias negativas tomó la decisión de "(...) tomar sólo personal que venga recomendada de gente conocida, de primera mano, no de amigos de amigos", porque como explica: "vos de alguna manera sabés que son honestas, que [quienes recomiendan] no te van a mandar a cualquiera. Le preguntás cómo lava, cómo plancha, (...) pero sobre todo si son de confianza porque yo pienso que si trabajaron con ellos [empleadores conocidos] son de fiar, están mínimamente satisfechas con su trabajo, sino no te la recomienda".

Asimismo, resulta interesante la explicación que realiza Gladis (57 años, 2 hijos, separada, abogada), quien debió recurrir en algún momento de su vida a una agencia de contratación para que cuide de sus hijos, habiendo optado por una serie de estrategias y recaudos cuando lo hizo por esta vía: "Yo era consciente de que no era la mejor manera porque las agencias no califican nada, no saben realmente de dónde viene la persona, y por eso hice todo lo que podía para quedarme tranquila. Saqué toda la información que pude, hasta le tomé una foto, qué loca ¿no? No, bueno... les hacía entrevistas de dos horas, quería saber qué hace, qué no hace, qué le gusta, si tuvo hijos, aparte veía la interacción... pero charlando... para saber cómo piensa, viste, aunque sí, en la práctica... en el día a día, lo ves".

En ese sentido, una técnica complementaria que utilizó Gladis para examinar la probidad consistió en transformar su casa en su estudio durante los primeros meses, llevando trabajo de su estudio para realizar en su casa y de esa manera observar los comportamientos de la empleada, aunque manteniendo algunas precauciones: "No las dejo salir con los chicos a la calle en las primeras semanas. No pueden ir a caminar con ellos, por ejemplo". Esta observación pormenorizada durante el primer período de trabajo de una empleada contratada por medio de una agencia tiene como objetivo que la empleada conozca sus temores para que esta le demuestre cotidianamente que Gladis no los debería tener: "Ellas [empleadas] piensan, esta mina está loca, cree que le voy a robar el bebé. Entonces me muestran que no, que yo ya sé que no pero quiero que lo muestren para quedarme tranquila porque si no

¹⁷ En general, encontré que las empleadoras reconocen haberlas utilizado cuando no pudieron recurrir a las redes de empleadores conocidos y, en general, cuando el tipo de tareas requeridas no suponen el cuidado de tiempo completo de menores de edad. En este sentido, no es frecuente que se contrate para esas tareas y se recurra a medios que no contemplen la red de personas cercanas (ya sean familiares, amigos o conocidos).

entro en un surmenage... prefiero parecer chiflada y no vivir intranquila”.

Al igual que Gladis, algunas empleadoras que mencionaron haber recurrido a alguna de estas técnicas para conseguir empleada doméstica lo hicieron brindando una serie de explicaciones respecto a los motivos que las habían llevado a tomar esa decisión al momento de contratar a una empleada doméstica. Finalmente, como hemos visto, tanto la contratación por intermedio de las agencias de empleo como la contratación directa en una plaza no constituyen modalidades bien vistas dentro de los procedimientos que utilizan las empleadoras para contratar a una empleada doméstica. Sin embargo, aparece como una práctica habitual cuando las empleadoras no cuentan con la recomendación provista por otros empleadores.

REFLEXIONES FINALES

El uso de redes de relaciones sociales para garantizar confiabilidad no constituye una práctica privativa de las mujeres de sectores medios de Buenos Aires. Dicha acción puede verse expuesta tanto por las mismas empleadas domésticas, cuando buscan conseguir trabajo en los hogares de sus empleadores, como en distintos espacios sociales y laborales con los mismos fines. El carácter predecible y la confianza en los comportamientos y cualidades de quien ingresa a un trabajo recomendado constituyen un rasgo bastante extendido en nuestra sociedad. Ahora bien, y como vimos, la especificidad del tipo de trabajo y del espacio donde se desarrolla la tarea conlleva un conjunto de especificidades y rasgos para destacar.

Aunque soslayado en los libros de ciencias sociales que trabajan temas ligados a las sensaciones de inseguridad y los miedos en nuestras sociedades, el ingreso de una mujer de otro sector social en el hogar de sectores de mayor poder adquisitivo remite a un tema tan corriente y cotidiano como complejo para ser abordado. En tal sentido, podemos sugerir que, en parte, la diversidad de estrategias y recursos que despliegan las empleadoras cuando deciden contratar a una empleada doméstica obedece no sólo a sus propias inserciones en el mercado laboral, sino que también se inscribe en un conjunto de representaciones, miedos y prejuicios que se activan cuando una mujer de otro nivel socioeconómico ingresa en el hogar de sectores de mayor poder adquisitivo.

Conocer a quién dejarán entrar en sus hogares para cuidar de sus hijos y pertenencias cuando se ausentan supone una inversión de esfuerzo y de tiempo muchas veces considerable, y que excede la confianza inicial que se deposita en la red de referencistas a los que se ha contactado. Así, hemos visto la importancia que revisitan las referencias de conocidos al momento de contratar una empleada domésti-

ca. Para la empleadora, el conocimiento de las características personales de quien brinda la recomendación constituye una de las fuentes nodales de la confianza. Pero dicha seguridad supone una escala que se funda en el grado de proximidad que se tiene con quien recomienda. Tomando una gradación en la configuración de la confianza, exhibimos cómo la cercanía con la madre para las empleadoras en sus experiencias de socialización han funcionado como uno de los principales recursos a la hora de organizar el reclutamiento del personal doméstico, sobre todo cuando tienen a su primer hijo. La cercanía de parentesco y la condición de género se imbrican para consolidar un modelo de reclutamiento particular en donde en la trayectoria de las mujeres como empleadoras resulta fundamental el respaldo que reciben de otras mujeres. Tenemos, entonces, “redes de mujeres” en las que las empleadoras se apoyan tanto cuando deciden contratar a una empleada doméstica como cuando deciden tomar la decisión de despedirla y buscar una nueva. De esta manera, el género opera en el proceso de reclutamiento como una categoría “muda” al sostener una trama conflictiva de reciprocidad, solidaridad y confianza (Courtis y Pacceca, 2006).

Asimismo, hemos mostrado cómo esta modalidad de reclutamiento “personalizado” continúa operando como la fuente de contratación más confiable. Así, la fidelidad, la lealtad o la propia seguridad que garantiza la proximidad familiar aparecen como valores morales que fundan un modelo de relación que parecería no existir más. En definitiva, queda claro que a pesar de los cambios estructurales dentro del trabajo doméstico y en la sociedad en general, lo que persiste es una ponderación de la “familiarización” de los contactos como fuente de seguridad y certidumbre.

Pero si bien este modelo de reclutamiento sostenido en los lazos de parentesco aparece en el discurso como “ideal”, la dificultad para ser aplicado en la cotidianidad hace que las empleadoras recurran a una multiplicidad de estrategias y destrezas para lograr contratar a una empleada doméstica lo más confiable posible. En este camino, para lograr la certidumbre pretendida, las empleadoras movilizan un conjunto de acciones tendientes a compensar la ausencia de un referencista familiar o muy próximo. Así, el análisis de las cualidades se vuelve hacia los empleadores que brindan la referencia, así como a las propias características y comportamientos de las empleadas domésticas. El supuesto se basa en que la información obtenida podrá ayudarlas a predecir el comportamiento de la futura empleada. En tales indagaciones, las empleadoras cuentan con lo que saben acerca de la “honestidad”, la “honestidad” y las características personales de las personas que brindan la referencia. Pero, como vimos, para todas las empleadoras la búsqueda de información

será de la misma manera. Así, vimos cómo en función del grado de cercanía, de conocimiento y de confianza se activará (o no) un conjunto de prácticas y técnicas para garantizar el mayor grado de seguridad posible.

Sin embargo, la capacidad para movilizar los recursos tendientes a evaluar a los empleadores que brindan las referencias (así como respecto a los propios comportamientos de las empleadas domésticas) dependerá de las posibilidades que tengan de prescindir de estas trabajadoras para continuar con sus trayectorias profesionales. La utilización de las agencias como la búsqueda directa en la plaza pública resultan prácticas mal vistas y desacreditadas ya que no garantizan la confiabilidad que otorgan las redes de conocidas, al tratarse de formas de contratación en donde resulta más difícil individualizar y por tanto personalizar a la persona que viene recomendada. Así, el temor a lo anónimo y a lo desconocido aumenta cuando estas modalidades son utilizadas y existe una ausencia de referencias cercanas que sirven como fuente de seguridad y certidumbre.

Finalmente, queremos destacar algunas dimensiones y temas que aparecen subyacentes en el texto y que esperamos que puedan ser ejes en futuras indagaciones. Las dificultades que encuentran las empleadoras para conseguir empleadas domésticas confiables se inscriben en una característica que tienen distintas relaciones sociales donde se solapan aspectos de la vida social como la intimidad, los afectos, el dinero, los sentimientos e intereses, las pasiones y la racionalidad, entre otros.

Así, podemos sugerir que tanto la relación de un psicoanalista con su paciente, la de un abogado con su cliente, la de una prostituta con quien utiliza sus “servicios”, así como la del becario con su director de tesis, entre otros múltiples vínculos, constituyen ejemplos en donde el entrecruzamiento de dominios aparecen constantemente imbricados y tornan fértil la posibilidad de realizar una comparación con otro tipo de relaciones y espacios geográficos. De allí que el entrecruzamiento de dimensiones aparentemente irreconciliables e incompatibles, lejos de constituirse en una dificultad, debe tornarse en un elemento productivo desde donde pensar las relaciones sociales contemporáneas.

La historia epistemológica de Occidente es en parte la historia de la esferización del mundo, de la separación de universos que en el dominio de la vida social aparecen unidos. No hay una esfera económica sin tradiciones laborales, así como no hay una esfera privada sin que haya lazos afectivos. En tal sentido, la imbricación e hibridación constitutiva de las relaciones sociales retratadas guarda una especificidad que no puede eludir una consideración histórica y cultural que la contiene y constituye. En tal sentido, resulta interesante poder pensar en estudios que busquen profundizar en los procesos de superposición y solapamiento de dimensiones

afectivas, mercantiles, emocionales, racionales, legales, reconociendo las configuraciones culturales en las que se inscriben. De esta manera, la necesidad de comprender junto lo que algunos estudios plantean de manera separada se inscribe en un movimiento que se propone repensar la perspectiva clásica de las ciencias sociales. Por último, el entrecruzamiento de esferas y la imbricación de nociones que se produce en las relaciones sociales que se establecen entre empleadas y empleadoras en los hogares de Buenos Aires nos permite reflexionar sobre aspectos más amplios desde donde pensar la reconfiguración relacional de vínculos en los que se ponen en juego la desigualdad, la intimidad y el trabajo remunerado.

BIBLIOGRAFÍA

- Abreu Filho, Ovídio (1982). "Parentesco e identidade social". Em *Anuário Antropológico*, Nº 80. Fortaleza, Edições UFC; Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- Ariès, Philippe (1981). *História Social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro, Zahar.
- Canevaro, Santiago (2011). *Como de la familia. Entre el afecto, la desigualdad y el mercado: Empleadas y empleadoras del servicio doméstico en la ciudad de Buenos Aires*, tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires.
- De las Casas, Gloria y De las Casas, Mercedes. (2007). *Como conseguir una mucama... y no perderla en 7 días*. Buenos Aires, Planeta.
- Donzelot, Jacques (1998). *La policía de las familias*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Elias, Norbert (1987). "Ensayo Teórico sobre las Relaciones entre Establecidos y Marginados". En *La Civilización de los Padres y otros Ensayos*. Barcelona, Norma.
- _____ (1993) *La Sociedad Cortesana*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Esquivel, Valeria, Eleonor Faur y Elizabeth Jelin (2009). *Hacia la conceptualización del cuidado*. Buenos Aires, IDES-UNICEF-UNFPA.
- Faur, Eleonor (2009). *Organización social del cuidado infantil en la Ciudad de Buenos Aires: el rol de las instituciones públicas y privadas. 2005-2008*. Tesis doctoral presentada en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Buenos Aires.
- Fonseca, Claudia (1995) *Caminos de Adopción*. Buenos Aires, Eudeba.
- Gogna, Mónica (1993), "Empleadas domésticas en Buenos Aires". En Chaney E., García Castro (editoras). *Muchacha, cachifa, criada, empleada, empregadinha, sirvienta y... más nada*. Caracas, Nueva Sociedad.
- Goldsmith, Mary. (2007). "De sirvientas a empleadas del hogar. La cara cambiante del servicio doméstico en México". En *Miradas feministas sobre las mexicanas del siglo XX* (Marta Lamas comp.). México, Fondo de Cultura Económica.
- Gorbán, Débora (2011). "Empleadas y empleadoras disputando los límites de lo doméstico", IX Reunión de Antropología del Mercosur, Curitiba, 10 al 13 de julio.

Granovetter, Mark (1985). "Economic Action and Social Structure: the Problem of Embeddedness". En *American Journal of Sociology*, nro. 91. Chicago, The University of Chicago Press.

Hondagneu Sotelo, Pierrette. (2001) *Doméstica. Immigrant workers. Clearing and caring in the shadows of affluence*. Berkeley, University of California Press.

Jelin, Elizabeth. 1977. "Migration and Labour Force Participation of Latin American Women: The domestic servants in the cities". En *Signs*, vol. 3, N° 1, New York: Women and National Development: the complexities of change.

Lomnitz, Larisa (1975). *Cómo sobreviven los marginados*. México, Siglo XXI.

MTESS, Banco Mundial e INDEC (2005). *La informalidad laboral en el GBA*. Fuente: Encuesta Permanente de Hogares, Módulo de Informalidad, 4° Trimestre.

Ramella, Franco (1994). "Por un uso fuerte del concepto de red en los estudios migratorios". En María Bjerg y Hernán Otero (Comps.). *Inmigración y redes sociales en la Argentina moderna*. Buenos Aires CEMLA/Instituto de Estudios Histórico-Sociales.

Rollins, Judith (1985). *Between Women: Domestic and Their Employers*. Filadelfia, Temple University Press.

Tizziani, Ania (2011), "El servicio doméstico en la ciudad de Buenos Aires. De la movilidad ocupacional a las condiciones de trabajo". En *Revista Trabajo y Sociedad*, Nro 17, vol. XV, Invierno, Santiago del Estero (disponible en www.unse.edu.ar/trabajosociedad).

Wainerman, Catalina (2005). *La vida cotidiana en las nuevas familias. ¿Una revolución estancada?* Buenos Aires, Lumiere Editorial.

Hacia una agencia poshistórica: tiempo y género después del progreso

*Cecilia Macón**

1. DOS IMPUGNACIONES A LAS GRANDES NARRATIVAS

En los últimos años el despliegue del debate alrededor del concepto de agencia surgió en el marco de dos frentes que remiten a un problema común: su posible debilitamiento sería responsabilidad de las teorías posestructuralistas –particularmente las vinculadas a la tercera ola del feminismo– y los supuestos efectos despolitizantes adjudicados a la tradición poshistórica. En ambos núcleos de discusión el alegado desempoderamiento de la agencia sería el resultado de hacer a un lado las grandes narrativas como marcos necesarios para recuperar la acción. A lo largo del presente trabajo pretendemos sugerir que, aun bajo este contexto, es posible no sólo sostener la agencia, sino incluso también empoderarla. Para encarar este camino buscaremos demostrar que la agencia no necesita de patrones cerrados y preestablecidos como los proporcionados por el progreso y por el sujeto estable del feminismo tradicional, pero sí algún tipo de matriz de carácter contingente. Específicamente intentaremos mostrar que la relación instituido/instituyente que se establece entre la agencia y el sentido histórico permite formular el problema desde

* Lic. y Dra. en Filosofía (Universidad de Buenos Aires); MSc. en Teoría Política (London School of Economics and Political Science). Enseña e investiga temas relacionados con la Filosofía de la Historia en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Fue docente de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Sus áreas de trabajo se focalizan en las teorías de género, las políticas de la memoria y en la intersección de ambos campos. Es responsable de las compilaciones *Trabajos de la memoria*, *Pensar la democracia*, *imaginar la transición* y, en colaboración con Laura Cucchi, *Mapas de la transición*. Email: cmacon@yahoo.com.

un espacio alternativo que habilita sortear algunos de los problemas que buscan impugnar la disolución de las grandes narrativas.

Presentemos en primer lugar el modo en que fueron desarrollados estos diagnósticos catastróficos para la agencia en los dos frentes mencionados:

a) En el marco de la teoría de género, el debate sobre la cuestión de la agencia ha resurgido en los últimos años a raíz de las acusaciones de desagenciamiento desplegadas contra las teóricas de la tercera ola. Se impugna aquí que pensar la agencia como mera indeterminación, sin un adecuado sustento fenomenológico, impide su constitución como eje de una política efectiva. Estas pretensiones limitan, se dice, las posibilidades del feminismo de crear nuevas formas de vida que habilitan la libertad y tornan necesario conceptualizar la agencia de modo tal que contemple la acción orientada al futuro al estilo de Arendt (McNay, 2010). Recordemos aquí que la llamada tercera ola del feminismo remite a las críticas dirigidas hacia la segunda ola por su insistencia en otorgar protagonismo a un sujeto femenino universal que resultaba sinónimo de mujer blanca, occidental y de clase media alta. Su rechazo al esencialismo y su vocación por dar cuenta de experiencias diversas y a veces conflictivas –mujeres de distintas etnias, clases, nacionalidades– para poder atender a la diversidad y el cambio constituyen los ejes de su propuesta. Es aquí donde la matriz posestructuralista resulta clave a la hora de desarrollar la teoría *queer*, el ecofeminismo, el poscolonialismo, el rechazo al binarismo de género y las políticas orientadas a la transexualidad y la intersexualidad. Iniciada a comienzos de la década del 90, la tercera ola del feminismo –donde suele inscribirse Judith Butler– suele ser acusada de carecer de un objetivo transformador común, atentando así contra políticas emancipatorias que, se dice, exigen la presencia de una identidad común.

Es en esta senda crítica que, por ejemplo McNay (2000: 1), tomando como punto de partida el problema de la naturaleza cambiante de la acción en una sociedad cada vez más compleja, plural e incierta, señala la pasividad del sujeto implícita en las concepciones de herencia foucaultiana. Otra de las feministas que ha desplegado argumentos en este sentido es Lépinard (2010), particularmente interesada en objetar tanto el eurocentrismo de la concepción tradicional como los peligros de una matriz posestructuralista a la que se suma en calificar de “posagencia”.

b) En el marco de las objeciones dirigidas hacia la poshistoria, surge un señalamiento similar al desplegado contra el feminismo posestructuralista: se augura que la pérdida de potencia legitimadora de la noción de progreso redundará en un desagenciamiento político destinado a obturar el cambio. Esto, además, bajo el supuesto de que la incertidumbre facilita el camino hacia la instauración del inmovilismo e incluso hacia el propio totalitarismo. Bajo esta perspectiva se pretende

que la narrativa del progreso, en tanto marca la posibilidad de un futuro mejor y la certeza de un pasado descrito como peor, es necesaria para dar sentido a la agencia involucrada en los procesos emancipatorios.

Nos enfrentamos aquí a una disputa que ha sido desplegada en distintos frentes. Fitzhugh y Leckie sintetizan una de las críticas más tradicionales dirigidas hacia las presentaciones poshistóricas enunciada en páginas anteriores: que bajo el manto del estructuralismo y el postestructuralismo se niega inevitablemente la agencia y el cambio (Fitzhugh y Leckie, 2001: 59). La supuesta incapacidad de esta tradición para sostener la posibilidad del acceso mental a cualquier cosa que esté fuera del sistema anula la alternativa misma de ejecutar todo cambio (Fitzhugh y Leckie, 2001: 64). Sin el reconocimiento de estímulos exteriores será difícil –argumentan– que los individuos resulten agentes de cambio. La creatividad se torna entonces central para dar cuenta de la agencia.

Recordemos que la poshistoria, en cada una de sus versiones, parte de un acuerdo central: el sentido histórico entendido en términos progresivos ha perdido la potencia legitimadora sobre lo político que supo tener alguna vez. Es necesario aquí señalar que la matriz poshistórica –que de alguna manera expresa la tradición posestructuralista y su rechazo a toda gran narrativa– no implica excluir la posibilidad de que el sentido histórico pueda tener un contenido alternativo, sino que habilita la exploración de opciones a las que se otorga un contenido nuevo pero ahora contingente, plural y local.

Nuestra propuesta intentará mostrar no sólo el error de esta lectura, sino también el modo en que la lógica poshistórica redundante en una profundización de la potencia de la agencia, al punto de ser capaz de asociarse también a una noción como la de autonomía, para muchos completamente ajena a la matriz poshistórica. Lo que resulta necesario, tal como mostraremos más adelante, no es el supuesto del progreso sino el de alguna opción para el sentido histórico, es decir algún tipo de matriz destinada a establecer una relación entre pasado, presente y futuro, aun la más contingente.

Teniendo en cuenta entonces esta breve reconstrucción de las objeciones, definamos el vocabulario involucrado en el debate. Para la definición de agencia tomamos como punto de partida uno de sus atributos clave: su capacidad para transformar el significado donde la relación entre significado y experiencia deviene central. Resulta pertinente recordar además que, si bien consideramos que la autonomía es atributo importante de la agencia, no se trata de dos nociones asimilables. Tal como señala Appiah, “tener agencia es estar en condiciones de concebir y seguir proyectos, planes, valores. En contraste, tener autonomía personal

es elegir de manera activa los valores y proyectos que se desea seguir: ser el sujeto de la autoría de sí mismo. Se puede así tener agencia y no ser autónomo” (Appiah, 2007: 78). Es decir que la autonomía es un modo de entender la agencia o, dicho en otros términos, un rasgo adicional que la agencia puede tener o no. Si la agencia refiere a la capacidad de acción, la autonomía remite al modo en que esa capacidad de acción es ejercida. Es, además, el aspecto que permite incorporar a la agencia un rasgo central para atender a la emancipación: el de la posibilidad de la disrupción, un atributo que necesita la capacidad de transformar el significado señalada más arriba. Es en este sentido que resulta importante evocar brevemente los desarrollos de Catriona McKenzie desplegados alrededor de la noción de “autonomía relacional”. Según su perspectiva, la posibilidad de disrupción social se supone aquí como constituida en la interacción y sostenida en la formación de deseos a partir de las opciones ofrecidas por otros (McKenzie y Stoljar, 2000: 285). Si tradicionalmente las sospechas del feminismo se han centrado en objetar el ideal de autonomía presentado en términos sustantivos en tanto implica ideales masculinos de autosuficiencia e independencia, en este caso se busca desplegar una concepción de autonomía alternativa. Aquí, las relaciones sociales no son ya meramente contempladas como una dimensión relevante al evaluar la autonomía, sino que esta última sólo es posible en el marco de las relaciones sociales mismas. Y es esta concepción renovada de autonomía la que está en juego aquí.

Resulta central destacar además que, desde la perspectiva que estamos presentando, la agencia es un atributo y no una sustancia, es decir que no es –como se ha pretendido tradicionalmente– sinónimo de sujeto sino, en todo caso, de capacidad de acción. Y es este último elemento el que resultará clave también en nuestro argumento.

Es entonces con el objetivo de mostrar el empoderamiento sufrido por la agencia bajo paradigmas poshistóricos o de sello posestructuralistas que comenzaremos presentando los desarrollos de Judith Butler, autora de una de las perspectivas más discutidas en este marco. Más tarde daremos cuenta del llamado giro materialista y su reformulación de la temporalidad: dos ejes que nos permitirán mostrar el modo en que se produce la relación constitutiva y constituyente que une la agencia con el sentido histórico.

2. BUTLER Y LA AGENCIA COMO RESIGNIFICACIÓN

Una de las propuestas destinadas a solucionar las tensiones que nos ocupan, abocada a evitar pensar la identidad como dada y a la agencia como sostenida en un núcleo estable, es la desarrollada por Judith Butler (2004). En tanto una de

las fundadoras de la teoría *queer* Butler, justamente, suele ser presentada como un emblema de la tercera ola del feminismo sobre las que se vuelcan las críticas de desagenciamiento. Teniendo como objetivo central “destruir todos los intentos de elaborar un discurso de verdad para deslegitimar las prácticas de género y sexuales minoritarias” (Butler, 2007: 8), Butler introduce una noción central para la cuestión de la agencia: la de “performatividad”. La definición de este término implica pensarlo en tanto es una muestra de que aquello “que consideramos una esencia interna del género se construye por medio de un conjunto sostenido de actos, postulados por medio de la estilización del cuerpo basada en el género” (Butler, 2007: 17). Es justamente esta dimensión performativa la que permite a Butler reconfigurar la noción de identidad y con ella la de agencia. El género no es así más que una actuación reiterada: volver a “efectuar y experimentar una serie de significados ya determinados socialmente, y esta es la forma mundana y ritualizada de su legitimación” (Butler, 2007: 273). Según Butler, la cuestión de las mujeres como sujeto del feminismo plantea el problema de que no existe un sujeto “antes” de la ley, esperando en y por esta ley (Butler, 2007: 48). De hecho, afirma, el género nunca se constituye de manera coherente y consistente y resulta permanentemente entrecruzado con cuestiones raciales, de clase, étnicas, sexuales y regionales de identidades discursivamente construidas (Butler, 2007: 49). De hecho, en su aclaración del término que nos ocupa, Butler señala que “no es preciso que exista un ‘agente detrás de la acción’, sino que el ‘agente’ se construye de manera variable en la acción y a través de ella” (Butler, 2007: 227). El llamado sujeto no está así formado por las reglas mediante las cuales es creado porque la significación no es un acto fundador, sino más bien un procedimiento regulado de repetición que al mismo tiempo se esconde y dicta sus reglas precisamente mediante la producción de efectos sustancializadores. La “capacidad de acción” pasa así a ser definida por Butler como “estar dentro de la posibilidad de cambiar esa repetición” (Butler, 2007: 282). Bajo la consigna “la construcción no se opone la capacidad de acción” (Butler, 2007: 285), se afirma la posibilidad de la subversión de la identidad en el seno de la práctica de significación repetitiva. La conceptualización de la identidad como un efecto, como producida y generada abre, de acuerdo a Butler, vías de “capacidad de acción” que son excluidas por las posiciones que afirman que las categorías de identidad son fundacionales y permanentes (Butler, 2007: 285).

Si se es agente es porque se es receptivo al hecho de que uno se encuentra constituido por un mundo social nunca elegido. “Estamos deshechos unos por otros [...] el cuerpo implica mortalidad, vulnerabilidad, agencia [...], donde hacer y ser hecho son equívocos” (Butler, 2004: 19-21). La agencia implica así tanto luchar por una concepción de uno mismo en una comunidad, como reconocer la presencia de la

vulnerabilidad (Butler, 2004: 22). Coincidimos con Butler en que la incorporación de la vulnerabilidad –propia de un mundo sumido en la incertidumbre– no afecta la noción de agencia política. Es más, encontramos en su propia caracterización una salida a ciertos dilemas, como la dificultad de articular la tensión entre lo que constituye y lo que la constituye haciendo a un lado cualquier rasgo de esencialismo. Sin embargo, esta perspectiva no atiende a la dimensión de la autonomía –que creemos fundamental para introducir la disrupción– y tampoco al problema de la constitución de algún tipo de sentido histórico sobre el que se construye –y que construye– la autonomía del agente, una dimensión que, aun con cierta reformulación en relación con su concepción clásica, muestre el rol del sentido histórico en la definición de la agencia. De hecho, se ha señalado que la propia Butler está sometida a un sentido histórico progresivo. Al respecto, apunta Freeman al analizar la temporalidad de la performatividad: “la respuesta implícita de Judith Butler a esta cuestión es que el tiempo es básicamente progresivo en tanto son las repeticiones con una diferencia las que resultan particularmente prometedoras” (Freeman, 2010: 62).

El planteo butleriano habilita así la posibilidad de entender el modo en que los procesos subversivos y la vulnerabilidad inauguran una concepción de agencia asociada a la creatividad y a la indeterminación como puntos de partida alejados del paradigma ilustrado. Sin embargo, su apego al vínculo necesario sujeto/agencia y, muy especialmente, a la relación subversión/progreso atenta contra una real reformulación de la agencia. Creemos, justamente, que la agencia necesita la posibilidad de ruptura y de la apertura de una diversidad de opciones presentada por un sentido histórico pluralista, pero no está obligada a respetar la lógica acumulativa y teleológica del progreso, donde la ruptura misma adquiere un significado distinto. Sí necesita de un sentido histórico –aun el más contingente y fugaz– sobre el cual establecer la posibilidad rupturista –como veremos– propia de la autonomía que siempre se sostendrá en el poder de un contrafáctico. Así, la agencia impone la necesidad del sentido histórico tanto por su capacidad de reformulación, que implica establecer un patrón nuevo para la relación entre pasado, presente y futuro, como por su potencialidad destinada a terminar con un patrón anterior sobre el cual se constituyó. El sentido histórico, por su parte, es siempre fundado por una operación propia de la agencia. Es de este modo que los dos conceptos se constituyen y necesitan mutuamente.

De hecho, es la vinculación con el sentido histórico lo que refuerza el rol de la autonomía y, a la vez, lo constituye. Creemos, tal como desarrollaremos, que esta dimensión autónoma –caracterizada al estilo de McKenzie– necesita también algún tipo de sentido histórico para constituirse. Así como la posibilidad de disrupción

contenida en la dimensión autónoma implica la ruptura de un sentido histórico y la inauguración de uno nuevo, el propio sentido histórico, construido por la agencia, es el encargado de definir la agencia al abrir la lógica del arco de posibilidades contrafácticas sobre las cuales ejercer la autonomía en tanto dimensión crítica.

3. HACIA UN REALISMO NO ESENCIALISTA

Hasta aquí, entonces, hemos visto el modo en que concepciones como la de Butler revolucionan el concepto de agencia al asociarlo a la resignificación, pero mantienen su asociación al sujeto –aun para objetar el modo en que es formulado– y a un sentido histórico progresivo. Es momento entonces de acercar un núcleo de discusión que permite constatar el modo en que comienza a ser discutida la ruptura de la sinonimia sujeto/agencia.

Justamente, dentro del marco de la teoría de género, durante la última década se ha producido una nueva tendencia que busca superar los problemas presentados hasta aquí a través de una apelación a la materialidad. Presentada en tanto giro materialista, esta nueva tradición –encarnada por figuras como Braidotti, Grosz y Frost– busca rechazar el esencialismo sosteniendo un marco realista. Lo hace otorgando un rol central al cuerpo, los afectos, la biotecnología y la vida (Hemmings, 2011: 97) e impugnando el “idealismo y el relativismo de las perspectivas posmodernas” (Hemmings, 2011: 102). Implica, sustancialmente, dar cuenta de necesidad de recuperar la eficacia de la agencia –y de la política misma– vía el énfasis en la biomaterialidad, sin por ello comprometerse con planteos esencialistas. Es dentro de esta concepción crítica de la tercera ola del feminismo –abocada también a rechazar el esencialismo de la segunda– que el papel de la dimensión corporal se torna sustantivo. Hay aquí una reivindicación de la contingencia y de la materialidad a la vez. Resulta entonces dentro de esta perspectiva que pueden ser introducidas las posiciones de esta sección, relevantes en tanto explicitan la posibilidad de pensar una agencia con eficacia sobre el mundo pero sostenida en una matriz alternativa a la clásica. El recorrido, por otra parte, nos permitirá ir desplegando distintos elementos que han ido complejizando la discusión en un sentido capaz de sustentar el desarrollo de nuestro argumento. También se trata de advertir la centralidad que debe ser otorgada a argumentos que ven en el recurso a la materialidad la respuesta a las objeciones de desagenciamiento: ya no es posible, señalan sus defensoras, suponer que el antiesencialismo evita la transformación de la realidad material.

De hecho, muchas de las críticas dirigidas hacia concepciones de la agencia de-

finidas en el marco de la llamada “posidentidad” –es decir, bajo un entorno poses-
turalista– toman como punto de partida la cuestión de la corporeidad. En este
sentido se torna central la posición desplegada por McNay. Según sus observacio-
nes, las llamadas teorías de la posidentidad obligan a recuperar el cuerpo para evi-
tar cualquier recurso hacia la abstracción (McNay, 2010: 512). Se torna necesario,
asegura, un patrón narrativo que otorgue coherencia y estabilidad. Concentrarse
en la identidad corporal no implica un subjetivismo acrítico, sino que permite ape-
lar a una “fenomenología relacional” (MacNay, 2010: 518) que dé cuenta de las
estructuras de los sentimientos y otorgue un rol a la experiencia, haciendo a un
lado los “términos elusivos de indeterminación y paradoja” (MacNay, 2010: 522).
McNay sostiene que “el supuesto de que el desafío contrahegemónico reside en la
indeterminación es el resultado de un discursivismo abstracto que ve la realidad
social a través de los lentes angostos de la estabilidad de significado y su disrup-
ción” (2010: 522).

No interesa aquí evaluar la justeza –y justicia– con que McNay juzga esta tradi-
ción –encarnada principalmente por Judith Butler–, sino el aspecto propositivo de
su presentación, al que consideramos deficiente en algunas de sus consecuencias,
así como la posibilidad de explicitar el modo en que la corporeidad se torna central
en el debate. “La pretensión de que la subjetividad coherente es discursiva y simbó-
licamente construida –afirma– es una forma de determinismo porque presupone
la esencial pasividad del sujeto”. Se necesita entonces de un nuevo concepto de
agencia. El objetivo es, señala, presentar un tipo de relación nueva entre la dimen-
sión material y la simbólica, y entre la psiquis y lo social.

Y es aquí donde cumple un rol central el papel otorgado al cuerpo. La corporei-
zación reemplaza las formulaciones dicotómicas de la relación entre mente y cuerpo
e implica ver la identidad de género no simplemente como impuesta por estructuras
patriarcales, sino como un conjunto de normas que son vividas y transformadas en
las prácticas corporizadas de hombres y mujeres. El género es aquí una matriz histó-
rica (McNay, 2000: 13) donde la formación de la subjetividad no es una imposición
exógena, sino una relación vivida entre la potencialidad corporeizada y las rela-
ciones materiales (McNay, 2000: 16). La agencia, en sus términos, es “la capacidad
de manejar activamente la frecuentemente discontinua, superpuesta y conflictiva
relación de poder que provee un punto desde el cual examinar la conexión entre las
relaciones materiales y simbólicas que son constitutivas de un orden social diferen-
ciado” (McNay, 2000: 16-17). Es necesario aquí, se dice, pensar la diferencia como
complejidad (McNay, 2000: 17), incorporando los aspectos creativos de la acción.

Entendemos que en el caso del planteo de McNay aún se mantiene un apego

a la sinonimia ente agencia y sujeto, así como una matriz dualista de la que otras teóricas materialistas han tratado de desprenderse (Braidotti, 2006; Grosz, 1994; 2011). Creemos que una de las maneras de entender la capacidad de acción es asociarla a un sujeto, pero no se trata de la única estrategia posible, ni tampoco la que sea capaz de solucionar sus paradojas. De alguna manera, la insistencia de McNay en la sinonimia en disputa no es más que una expresión de su dualismo. El modo en que es presentado su argumento implica concentrarse en una recuperación realista del sujeto –como la desarrollada por Alcoff (2006)–, atender a ciertos problemas, pero también olvidar la consecuente trastocación sufrida por la dimensión temporal y las características de una agencia pensada como atributo. Por otra parte, su objeción de que las teóricas de la tercera ola reducen la agencia a la mera indeterminación parece olvidar que, aun cuando este rasgo sea una condición de posibilidad para el empoderamiento, en ningún caso –y muy especialmente en Butler– se trata de asumir que la pura indeterminación sea siquiera posible.

Varias son las perspectivas que, dentro del giro materialista, han intentado enfatizar esta disociación entre sujeto y agencia o, en todo caso, presentar este vínculo como una opción posible para una conceptualización del problema. Es el caso de Diana Coole, quien busca desarrollar su propia teoría de la agencia concentrada en lo que llama “capacidades agénticas”. Allí es donde surge la posibilidad de romper la sinonimia agencia-sujeto. Insistiendo en que se trata de capacidades contingentes, reclama la necesidad de preservar la agencia en términos de potencia, reflexividad, motivación y libertad (Coole, 2005: 125). Una aproximación fenomenológica a las capacidades agénticas implica pensarlas en tanto emergentes del mundo de la vida intercorporal. Desde su perspectiva, la subjetividad es intersubjetiva y las capacidades agénticas se adquieren en el marco de cada situación (Coole, 2005: 126), siendo el cuerpo y su papel en el razonamiento práctico el que pasará a tener un rol preponderante (Coole, 2005: 129). Al pensar el cuerpo en tanto activo al componer estructuras y eficaz al transformarlas, no requiere ya de una mente detrás, sino que la agencia se constituye a través de la comunicación intercorporal. Nos enfrentamos aquí por cierto a la posibilidad de propiedades agénticas somáticas que no necesariamente sean transformativas. No se trata, señala, de meros instintos porque refieren a modos vividos de responder a la experiencia, que incluyen un elemento cultural contingente (Coole, 2005: 131). En el marco de una propuesta que evita el esencialismo al pensar la reflexividad como contingente, la agencia pasa a ser aquí una serie de constelaciones singulares también contingentes (Coole, 2005: 132). Al referirse a singularidades, Coole busca aplicar el término tanto a la agencia individual como a la colectiva, indagando así en la necesidad de hacer a

un lado el individualismo que marcan propuestas como las de Alcoff o McKenzie. Las mujeres no preexisten como agentes colectivos, pero algunas fueron incitadas a agencia política a través de un sufrimiento visceral simbólico y emocional. De lo que se trata aquí es de generar significados compartidos en niveles prereflexivos y comunicativos, dentro de una situación particular (Coole, 2005: 134). Este modo de dar cuenta de la generación inmanente de la agencia política evita toda gran narrativa histórica o los falsos universales. Se constituye así en un modelo interactivo que reconoce a los agentes como eficaces pero constreñidos, y a las estructuras como relativamente abiertas pero constrictoras.

Resulta además importante destacar no sólo el camino abierto por Coole para separar agencia de sujeto, sino también su vocación por hacerlo bajo un marco bio-materialista al estilo del encarado por Grosz, Braidotti o Gatens. En este sentido, hace foco en un elemento central del giro materialista: su vocación por recuperar la capacidad de la dimensión agéntica para transformar el mundo bajo una estrategia que atienda de manera crítica a ciertos planteos de la tercera ola del feminismo. De hecho, entendemos que este “nuevo materialismo” (Coole-Frost, 2010) resulta, en un punto, una trasposición hacia la dimensión material de la defensa de la contingencia desplegada por el giro lingüístico.

Este énfasis en la cuestión corporal propuesto por Coole y McNay nos permite indagar en el camino del giro materialista pero intentando abonar nuestra propia perspectiva: el modo en que la apelación al sentido histórico permite recuperar una noción de agencia colectiva disociada de la sinonimia con el sujeto, contingente pero –vía su énfasis en la materialidad– no por ello con menor eficacia sobre el mundo. Es justamente el cuestionamiento de las grandes narrativas involucrado tanto en la tercera ola del feminismo como en la poshistoria el instrumento clave para reforzar la idea de agencia en un marco semejante. La capacidad de acción puede implicar aquí una ruptura profunda: la de un sentido histórico preestablecido. Y no se trata de pensar el sentido histórico como una mera matriz discursiva, sino como un patrón que involucra la dimensión corporal suponiendo, más que su eficacia sobre lo material, su propia materialidad.

Si para constituirse la agencia necesita de algún tipo de sentido histórico que otorgue un marco de orientación hacia el futuro –y este de la agencia–, la extinción del progreso como mecanismo legitimante excluye la posibilidad de certezas sobre ese futuro. Imbuidos en una lógica donde esos sentidos históricos son contingentes y plurales, pero también corporeizados, la agencia correspondiente también tendrá estas características: su misma diversidad hará a un lado cualquier posibilidad de pensar al futuro –y con ello al cambio mismo– como predestinados.

4. EL FACTOR TEMPORAL: SENTIDO HISTÓRICO Y AGENCIA

Así como el llamado “giro materialista” se ocupó en principio de apelar al rol de la dimensión corporal para indagar en el problema de la agencia, los últimos desarrollos de esta perspectiva se han concentrado en dar cuenta de la trastocación de la temporalidad. Es en este marco –capaz de permitirnos debatir la cuestión del sentido histórico– que algunos de los desarrollos más recientes de la teoría *queer* resultan clave.

La llamada temporalidad *queer* remite justamente a “formas de tiempo no secuenciales que pueden contener a los sujetos en estructuras de pertenencia y duración que pueden ser invisibles para el ojo historicista” (Freeman, 2010: xi).

Nos enfrentamos, por ejemplo, a la posibilidad de refutar la alternativa entre un tiempo doméstico, femenino y privado frente a uno laboral, masculino y público, y señalar que la temporalidad burguesa del Estado-nación opera para lograr la percepción de la inevitabilidad del capitalismo. La temporalidad *queer*, sostenida en la imprevisibilidad, implica que las nuevas prácticas sociales son sedimentadas por rituales temporales capaces de desafiar las posiciones dominantes (Freeman, 2010: xx). Son los órdenes temporales establecidos los que resultan interrumpidos. En palabras de Butler, se impone poner en jaque el congelamiento de la masculinidad y la femineidad como verdades atemporales –e inevitables– del ser (Butler, 1991). Se trata, en definitiva, de desafiar el modo en que los cuerpos son sincronizados, abriendo la posibilidad de que la agencia amplíe su espectro emancipatorio para incluir el modo en que es experimentada la temporalidad.

De acuerdo a Halberstam, “las subculturas *queer* producen temporalidades alternativas al permitir que sus participantes crean que sus futuros pueden ser imaginados de acuerdo a lógicas que se sostienen fuera de ciertos marcadores paradigmáticos de la experiencia de vida” (Halberstam, 2005: 133-139). Esto implica que, en sus términos, las concepciones *queer* del espacio y del tiempo resulten en marcos apropiados para evaluar el cambio cultural y político desplegado a partir de fines del siglo XX (Halberstam, 2005: 162-69). En este contexto, quienes toman como dado el diagnóstico de fluidez del tiempo reclaman un lugar para la agencia sin apelar a creencias fundacionales. Para Halberstam la lógica no normativa que define la instancia *queer* señala a la temporalidad como construida y no ya como una progresión natural organizada de acuerdo a la lógica de la acumulación de capital (Halberstam, 2005: 220-225). Se trata entonces de desnaturalizar la noción de temporalidad e introducir una matriz sostenida en lo impredecible a partir del ejercicio de una sexualidad *queer*. Creemos que la ruptura de la temporalidad lineal –presente detrás de distintas concepciones del sentido histórico tales como el

progreso o la decadencia– como la que tiene por objeto el espacio homogéneo habilita trastocaciones infinitamente más disruptivas que las clásicas, empoderando y no ya debilitando la agencia. Podríamos decir que la representación del pasado en términos de fluidez y contingencia radical de las identidades involucradas –tanto de los actores del pasado como de la experiencia presente de ese pasado– refuerzan el empoderamiento al profundizar el espectro de su influencia.

La temporalidad *queer* refiere entonces a “formas no secuenciales de tiempo –un poema, el inconsciente, el acecho, el ensueño, la vida después de la muerte– capaces de acomodar a los sujetos en estructuras de pertenencia y duración que pueden ser invisibles para el ojo historicista” (Freeman, 2010: xi). El cuerpo resulta aquí un efecto del tiempo, no su metáfora.

El surgimiento de fisuras que sugieren otros momentos históricos o modos de vivir (Freeman, 2010: 6) hace mella aquí tanto en las estructuras lineales como en las cíclicas, imponiendo alternativas que redundan en una reconceptualización de las posibilidades de intervención política y de la relación que se establece entre el pasado y el presente. Se trata de formas contingentes de ser y pertenecer (Freeman, 2010: 71) que inevitablemente remiten a aquello que pretende ser excluido por las operaciones de abyección y que resulta contemplado por interpretaciones de la agencia en términos que, como los que atañen a la vulnerabilidad, son presentados en estas páginas.

Freeman se inscribe entonces en esta tradición reconstruida en el apartado anterior tendiente a desarrollar una postura no esencialista, pero a la vez realista en relación a la agencia. Afirma, incluso, que la teoría *queer* se diferencia de la mera deconstrucción en que siempre intentó dar cuenta de algún tipo de referencialidad (Freeman, 2010: 11).

Surge entonces en los argumentos destinados a describir una temporalidad *queer* –pensada como un gesto de profunda desnaturalización– un respaldo a la posibilidad de introducir sentidos históricos contingentes. En efecto, no se trata de un planteo que rechace la posibilidad de establecer algún tipo de patrón, sino que meramente abjura de la alternativa de rendirse ante una única opción. De hecho, la referencia de Freeman a “asincronía, anástrofe, anacronismo, tardanza, retraso, elipsis, *flashback*, hysteron-proteron, pausa, prolepsis, repetición, sorpresa, inversión” (Freeman, 2010: xxii) señala maneras de interrumpir el tiempo vacío homogéneo que constituyen nuevas matrices alternativas a la progresiva.

La temporalidad *queer*, involucrada en las versiones más recientes del giro materialista, expresa la posibilidad de desplegar sentidos históricos alternativos al progresivo, contingentes y sin ninguna pretensión de universalización. Remite también a una agencia afectada profundamente por ese modo de entender la tem-

poralidad, pero que también deviene una fuerza constitutiva de esas temporalidades alternativas.

Nuestras últimas líneas entonces estarán dedicadas a mostrar una concepción de la agencia en términos de atributo, atenta a las inestabilidades propias de un marco propio de la tercera ola del feminismo, receptiva a una noción relacional de autonomía, pero a la vez sostenida en la eficacia sostenida por el giro materialista al otorgar un lugar al sentido histórico presentado –paradójica y justamente– en términos poshistóricos.

Es aquí donde conviene recordar que el sentido histórico consiste en la posibilidad de presentar un patrón –el que sea– para una conciencia histórica. Supone también la necesidad de evaluar el modo en que concepciones alternativas de la temporalidad atienden a esta generación de sentidos históricos alternativos a la gran narrativa del progreso. Es más, el sentido histórico no está sostenido meramente en una concepción específica de la temporalidad, sino que está también asociado a una manera de entender el cuerpo: como las relativas al tiempo, también las concepciones desplegadas alrededor el cuerpo alteran el sentido histórico. Un cuerpo pensado en tanto estable y meramente individual estará asociado a un tipo de narrativa que resulta insostenible cuando se otorga centralidad a la dimensión intercorporal.

La idea de agencia que se desprende entonces de esta secuencia conceptual está lejos de cualquier estabilidad o esencialismo. Es enfrentar el hecho de que la poshistoria, al cuestionar la existencia de un único modo de entender el sentido histórico, empodera la agencia habilitando modos alternativos de pensar y experimentar la acción. La agencia está así, insistimos, empoderada: es ahora capaz, no meramente de someterse a un sentido histórico, sino también de romper el dado e instituir uno nuevo que a la vez la instituye.

Nuestro desafío consiste en preservar incluso el papel de la autonomía en términos relacionales en un marco que atienda a la mutua constitución con diversos sentidos históricos bajo premisas que excluyen la obturación que supone el progreso. Si bien se trata de un concepto nacido bajo el mismo paradigma que el del propio progreso, creemos posible –y necesario– articularlo en un marco poshistórico que a la vez asegure la capacidad transformadora de la agencia, muy especialmente por su papel en la introducción de las dislocaciones.

Resulta importante recordar la matriz básica sobre la que se constituye el cuestionamiento de la agencia entendida en términos atemporales. Si la noción universal de sujeto desarrollada bajo la protección teórica del progreso suponía una agencia pensada en términos universales, las características introducidas por la teoría de género colaboran en definir la exigencia de su reformulación. Tal como

ha señalado Scott: “Una historia feminista que da por descontada la inevitabilidad del progreso, la autonomía de los agentes individuales y la necesidad de elegir entre la igualdad y la diferencia reproduce sin interrogarlos los términos del discurso ideológico dentro del cual el feminismo ha operado. Es necesaria en cambio la distancia analítica” (1996: 2). El rechazo argumentado por Scott hacia una agencia entendida en términos atemporales, capaz de mostrar la definición de la identidad femenina como efecto de una estrategia política retórica invocada por feministas a lo largo del tiempo, se transforma en un argumento central a la hora de criticar la noción clásica de agencia en el marco de una toma de distancia del paradigma progresivo (Scott, 2001). Y es esta matriz originada en el feminismo la que abre la posibilidad de introducir la posibilidad de una agencia empoderada por su propia contingencia, que no es sinónimo de mera indeterminación.

Si recurrimos al concepto de sentido histórico bajo una forma no legaliforme es, entre otras cosas, porque su relación constitutiva y constituyente con la agencia permite abrir un espacio para caracterizar el mundo poshistórico al margen de las acusaciones de inmovilismo. Un inmovilismo que muchos han asociado a la resignación que augura una legitimación para los totalitarismos. Se trata, en el marco de la incertidumbre que venimos señalando, de una mera posibilidad que dependerá, insistimos, de los contenidos que se elijan para los eventuales sentidos históricos. Pero lejos se está de cualquier tinte fatalista: sea el que augura el arribo del consenso alrededor de un mundo feliz o el que insiste con la resignación ante la parálisis. A cambio sólo resta aceptar una vulnerabilidad que podría ser capaz de potenciar los impulsos de cambio.

La exclusión de las fijezas no resulta así incompatible con el establecimiento de un patrón que se reconozca como contingente. Sólo lo es con el quejido de la víctima de uno de los *limericks* más difundidos de Edward Lear: “Había un viejo en un bote, que decía: ‘¡Estoy a flote! ¡Estoy a flote!’ Cuando le dijeron ‘No, no estás’, creyó desmayarse, ese desdichado viejo en un bote.”¹

BIBLIOGRAFÍA

- Alcoff, Linda (2006) *Visible Identities*, Nueva York, Oxford University Press.
Appiah, Kwame Anthony (2007) *La ética de la identidad*, Buenos Aires, Katz. Trad. Lilia Mosconi.
Braidotti, Rosi (2006) *Transpositions. On Nomadic Ethics*, Londres, Polity.

¹ El *limerick* es una composición poética humorística propia de Inglaterra, popularizada por Edward Lear en el siglo XIX

- Brown, Wendy (2001) *Politics Out of History*, Princeton, Princeton University Press.
- Butler, Judith (1991) "Imitation and Gender Insubordination" en: Fuss, Diana (1991) *Inside Out. Lesbian Theories. Gay Theories*, Nueva York, Routledge.
- Butler, Judith (2007) *El género en disputa*, Barcelona, Paidós. Trad.: María Antonia Muñoz. Edición original: 1990.
- Butler, Judith (2004) *Undoing Gender*, Nueva York, Routledge, 2004.
- Chambers, Clare (2004) "Are breast implants better than female genital mutilation? Autonomy, gender equality and Nussbaum's political liberalism" en: *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Vol. 7, No. 3, 1-22. Otoño 2004.
- Coole, Diana (2005) "Rethinking Agency: A Phenomenological Approach to Embodiment and Agentic Capacities", en *Political Studies*, 2005, vol. 53, 124-142.
- Coole, Diana y Frost, Samantha (ed.) (2010) *New Materialism. Ontology, Agency, and Politics*. Durham: Duke University Press.
- Fitzhugh, Michael L. y Leckie, William H. Jr (2001), "Agency, Postmodernism, and The Causes of Change", en: *History and Theory*, Vol. 40, No. 4, Diciembre 2001, [59-81].
- Freeman, Elizabeth (2010) *Time Binds. Queer Temporalities, Queer Histories*. Durham Duke University Press.
- Grosz, Elizabeth (1994) *Volatile Bodies*. Indianapolis, Indiana University Press.
- Grosz, Elizabeth (2011) *Becoming Undone*. Durham, Duke University Press.
- Halberstam, Judith (2005) *In a Queer Time and Place*, Nueva York, New York University Press.
- Hemmings, Claire (2011) *Why Stories Matter* Durham, Duke University Press 2011
- Lépinard, Eléonore (2011) "Autonomy and the Crisis of the Feminist Subject" en *Constellations*, vol. 18 No. 2. Junio 2011. [205-221]
- MacKenzie, Catriona y Stoljar (2000) *Relational Autonomy*, Nueva York, Oxford University Press.
- McNay, Lois (2000) *Gender and Agency*, Cambridge, Polity.
- McNay, Lois (2010) "Feminism and Post-Identity Politics: The Problem of Agency", en *Constellations*, Vol. 17, No. 4, Diciembre de 2010, [512-525].
- Scott, Joan Wallach (1996) *Only Paradoxes to Offer*, Cambridge, Harvard University Press.



Intervenciones



*¡No apto para cardíacos!**

Slavoj Žižek

En mayo de 2010, estallaron en Grecia grandes manifestaciones después de que el gobierno anunciara las medidas de austeridad que tenía que adoptar para cumplir con las condiciones de la Unión Europea para recibir el capital de rescate destinado a evitar un colapso financiero estatal. Dos relatos se impusieron durante estos acontecimientos: el del establishment euro-occidental dominante ridiculizaba a los griegos como gente corrupta y floja, malgastadora e ineficiente, acostumbrada a vivir del apoyo de la UE; por su parte, la izquierda griega veía en las medidas de austeridad un intento más del capital financiero internacional de dismantelar los últimos restos del Estado de Bienestar griego y subordinarlo a los dictados del capital global. Si bien estos relatos poseen una pizca de verdad (y hasta coinciden en su condena de la corrupción de la clase política y dirigente), ambos son fundamentalmente falsos. El relato del establishment europeo esconde el hecho de que el gran préstamo dado a Grecia será usado para pagar la deuda con los grandes bancos europeos: la verdadera meta de la medida es ayudar a la banca privada puesto que, si el Estado griego cae en bancarrota, aquella será afectada seriamente. El relato de la izquierda atestigua una vez más la miseria de la izquierda actual: no hay ningún contenido programático positivo en su protesta, sólo un rechazo generalizado a cualquier medida que ponga en riesgo el Estado de Bienestar. (Sin mencionar el hecho poco placentero de que la voluminosa deuda haya pagado también por los

* Capítulo 1 del libro *¡Bienvenidos a tiempos interesantes!*, editado en marzo de 2011 por la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. Traducción y edición: Virginia Ruiz y Mauricio Souza. Disponible en Internet: <http://www.vicepresidencia.gob.bo/spip.php?page=publicaciones>

privilegios de la clase obrera “común”.)

El misterio subyacente es que todos saben que el Estado griego no pagará y no podrá pagar nunca la deuda: en un extraño gesto de fantasía colectiva, se ignora el obvio absurdo de la proyección financiera en la que se basa el préstamo. La ironía, claro, es que la medida puede sin embargo funcionar en su objetivo inmediato de estabilizar el Euro: lo que importa en el capitalismo de hoy es que los agentes actúen a partir de su creencia en sus posibilidades futuras, aun si realmente no creen en ellas y no las toman en serio. Esta ficcionalización va de la mano con su aparente contrario: la naturalización despolitizada de la crisis y de las medidas regulatorias propuestas. Estas medidas no son presentadas como decisiones basadas en alternativas políticas, sino como algo impuesto por una lógica económica neutral: si queremos que nuestra economía se estabilice, simplemente tenemos que hacer lo que se nos pide y aguantar el trago amargo... Sin embargo, no se debe ignorar, otra vez, la fracción de verdad inscrita en esta argumentación: si nos mantenemos dentro de los confines del sistema capitalista global, medidas como estas son entonces realmente necesarias: la verdadera utopía no es un cambio radical del sistema, sino la idea de que se puede mantener un Estado de Bienestar DENTRO del sistema.

El desacreditado Fondo Monetario Internacional (FMI) aparece, así, desde cierta perspectiva, como un neutral agente de la disciplina y del orden, y, desde otra, como un opresivo agente del capital global. En ambas perspectivas hay un momento de verdad: no se puede ignorar la dimensión del Superego en la manera en que el FMI trata a sus Estados clientes: mientras los reprende y castiga por sus deudas, al mismo tiempo les ofrece nuevos préstamos que todos saben no podrán pagar, ahogándolos aún más en el círculo vicioso de una deuda que genera más deuda. Por otro lado, la razón por la que esta estrategia del Superego funciona es que el Estado beneficiario del préstamo, totalmente consciente de que nunca tendrá que pagar la deuda en su totalidad, espera –en última instancia– beneficiarse del préstamo. (Sin mencionar la conciencia de que no hay forma de salir del círculo vicioso: si un Estado se aparta del tutelaje del FMI, se expone a la tentación de quedar atrapado en la afección inflacionaria del libre gasto estatal).

Se oye a menudo que el verdadero mensaje derivado de la crisis griega es que no solamente el euro, sino el proyecto mismo de una Europa unida están muertos. Pero antes de aceptar esta afirmación general debería añadirse un giro leninista: Europa está muerta, bien, pero ¿qué Europa? La respuesta es: la Europa post-política de la acomodación al mercado mundial, la Europa que fue repetidamente rechazada en referendos, la Europa experto-tecnocrática de Bruselas. La Europa que se exhibe como la representante de la fría razón europea frente a la pasión y co-

rrupción griegas, la que enfrenta lo matemático a lo patético. Por muy utópico que parezca, hay todavía un espacio para otra Europa, una Europa repolitizada, una Europa fundada en un proyecto emancipatorio compartido, una Europa que dio a luz a la antigua democracia griega, a la Revolución Francesa y a la de Octubre. Es por eso que se debería evitar la tentación de reaccionar a la crisis económica actual con una retirada y retroceso hacia los Estados nacionales plenamente soberanos, en definitiva presas fáciles de ese capital internacional que flota libremente y que puede hacer que un Estado se enfrente a otro. Más que nunca, la respuesta a cada crisis debería ser todavía MÁS internacionalista y universalista que la universalidad del capital global. La idea de resistir el capital global en nombre de la defensa de identidades étnicas particulares es más suicida que nunca, con el espectro del Juche de Corea del Norte acechando en los alrededores.

Mientras que el descontento popular ha traído consigo el descrédito de la entera clase política griega y el país se acerca a un vacío de poder, existe la posibilidad de que la izquierda (pero ¿qué izquierda y cómo?) tome directamente el poder del Estado. Aquí, sin embargo, comienzan los verdaderos problemas: ¿qué puede hacer la izquierda en semejante situación, con una Grecia agobiada por una deuda que no va a poder pagar nunca, una economía en crisis que depende intensamente del turismo (que, precisamente, sería catastróficamente afectado si un rompimiento con la Unión Europea llegara a ocurrir), etc.? El peligro radica, claro, en que el sistema capitalista (si nos permitimos esta personificación) permita, entusiasta, que la izquierda asuma el poder y luego se asegurara de que Grecia acabe en un caos económico destinado a servir de lección frente a toda tentación similar futura. Sin embargo, si efectivamente hay una oportunidad de tomar el poder, la izquierda debería aprovecharla y confrontar los problemas, haciendo lo que mejor se pueda de una mala situación (renegociar la deuda y movilizar la solidaridad europea y el apoyo popular hacia su predicamento). La tragedia de la política es que no habrá nunca un “buen” momento para tomar el poder: la oportunidad de acceder al poder se presentará siempre en el peor momento posible (de debacle económica, catástrofe ecológica, inestabilidad civil, etc.), cuando la clase política dirigente pierde su legitimidad y la amenaza fascista-populista ronda amenazante.

Algo está claro: después de décadas de Estado de Bienestar (o su promesa), en las que los recortes financieros estaban limitados a periodos cortos y justificados por la promesa de que las cosas volverían a la normalidad pronto, estamos entrando a un nuevo periodo en el que la crisis –o más bien, una especie de estado económico de emergencia–, con la necesidad de todo tipo de medidas de austeridad (recorte de las prestaciones sociales, reducción de los servicios gratuitos de

salud y educación, inseguridad laboral cada vez mayor, etc.) es permanente y se está convirtiendo en una constante, convirtiéndose en una forma de vida. Aquí, la izquierda se enfrenta a la tarea difícil de insistir en que estamos hablando de economía política, que no hay nada “natural” en semejante crisis, que el sistema global económico existente se sostiene en una serie de decisiones políticas, insistencia que no debe dejar, al mismo tiempo, de estar totalmente consciente de que, hasta ahora, al seguir dentro del sistema capitalista, violar en exceso sus reglas causa efectivamente colapsos económicos, puesto que el sistema obedece a su propia lógica pseudo-natural. Entonces, aunque estemos entrando claramente en una fase de explotación ampliada, que es a su vez facilitada por las condiciones del mercado global (tercerización, etc.), deberíamos también tener presente que esta explotación ampliada no es el resultado de un malvado plan tramado por capitalistas, sino que deriva de las urgencias impuestas por el funcionamiento del sistema mismo, siempre al borde del colapso financiero.

Es por esto que hubiera sido totalmente equivocado llegar a la conclusión, a partir de la crisis actual, de que lo mejor que la izquierda puede hacer es esperar que la crisis sea limitada, y que el capitalismo continúe garantizando un relativo alto nivel de vida para un creciente número de gente: una extraña política radical cuya mayor esperanza radica en que las circunstancias continúen haciéndola inoperante y marginal... Esta parece ser la conclusión de Moishe Postone y algunos de sus colegas: puesto que cada una de las crisis que abre un espacio a la izquierda radical también permite un recrudecimiento del antisemitismo, es mejor para nosotros apoyar el capitalismo triunfante y esperar que no haya crisis. Llevado a su conclusión lógica, este razonamiento supone que, en última instancia, el anticapitalismo es, en tanto tal, antisemita. Es en contra de semejante razonamiento que se tiene que leer el lema de Badiou: “mieux vaut un désastre qu’un désêtre”: se tiene que correr el riesgo que exige la fidelidad a un Acontecimiento, aunque el Acontecimiento acabe en un “oscuro desastre”. El mejor indicador de la falta de confianza en sí misma de la izquierda de hoy es su miedo a la crisis: esa izquierda teme perder su cómoda posición de crítica totalmente integrada al sistema, no dispuesta a perder nada. Por lo que, más que nunca, el viejo lema de Mao Ze Dong es pertinente: “Todo bajo el sol está en un caos absoluto; la situación es excelente”. Una verdadera izquierda toma en serio una crisis, sin ilusiones, pero como algo inevitable, una oportunidad que debe ser aprovechada al máximo. El punto de partida básico de una izquierda radical es que, aunque las crisis sean dolorosas y peligrosas, son inevitables y el terreno en el que las batallas tienen que ser libradas y ganadas.

El anti-capitalismo no escasea hoy en día. De hecho somos testigos de una inundación de críticos de los horrores del capitalismo: abundan los libros, las ex-

haustivas investigaciones periodísticas y los reportes televisivos sobre compañías que están contaminando sin ningún remordimiento nuestro medio ambiente, sobre banqueros corruptos que siguen recibiendo obscenos bonos mientras sus bancos son rescatados con dineros públicos, sobre maquilas en las que niños trabajan horas extras, etc., etc. Hay, sin embargo, una trampa en toda esta inundación crítica: aunque parezca despiadada, lo que en ella nunca es cuestionado es el marco democrático-liberal de su lucha contra los excesos del capitalismo. La meta (explícita o implícita) es democratizar el capitalismo, extender el control democrático a la economía a través de la presión de los medios de comunicación, de investigaciones parlamentarias, de leyes más duras, de investigaciones policiales honestas, etc., pero nunca se cuestiona el marco institucional democrático del Estado de derecho (burgués). Este sigue siendo la vaca sagrada que ni siquiera las formas más radicales de esta “ética anti-capitalista” (el Foro de Porto Alegre, el movimiento de Seattle) se atreven a tocar¹.

Es aquí donde la idea clave de Marx sigue siendo válida, hoy tal vez más que nunca: para Marx, la cuestión de la libertad no debería ser localizada principalmente en la esfera política propiamente dicha (¿tiene un país elecciones libres?, ¿son los jueces independientes?, ¿está la prensa libre de presiones ocultas?, ¿son los derechos humanos respetados? y una lista similar de preguntas que diferentes instituciones occidentales “independientes” –y no tan independientes– aplican cuando quieren pronunciar un juicio sobre un país). La clave de una libertad real reside más bien en la red “apolítica” de relaciones sociales, del mercado a la familia, y en la que el cambio requerido si queremos una mejora real no es una reforma política, sino un cambio en las relaciones sociales “apolíticas” de producción. LO QUE QUIERE DECIR: lucha de clases revolucionaria, no elecciones democráticas u otra medida política en el sentido estrecho del término. No votamos para definir a quién le pertenece qué, no votamos sobre las relaciones en una fábrica, etc.: todo esto es procesado fuera de la esfera de lo político y es ilusorio esperar que uno pueda cambiar efectivamente las cosas “extendiendo” la democracia a esa esfera, digamos, organizando bancos “democráticos” bajo el control del pueblo. Cambios radicales en este campo sólo pueden ser inscritos fuera de la esfera de los “derechos” legales, etc.: en semejantes procedimientos “democráticos” (que, claro, pueden jugar un rol positivo), y no importa cuán radical sea nuestro anticapitalismo, la solución es buscada aplicando mecanismos democráticos que, no se debería olvidar, son parte de los aparatos estatales de ese Estado “burgués” que garantiza un

¹ Debo esta idea a Saroi Giri.

funcionamiento sin trabas de la reproducción capitalista. En este preciso sentido, Badiou tenía razón en su afirmación de que, hoy por hoy, el enemigo fundamental no es el capitalismo ni el imperio ni la explotación ni nada similar, sino la democracia: es la “ilusión democrática”, la aceptación de los mecanismos democráticos como marco final y definitivo de todo cambio, lo que evita el cambio radical de las relaciones capitalistas.

Cercanamente relacionada a esta desfetichización de la democracia está la desfetichización de su contraparte negativa, la violencia. Badiou propuso recientemente la fórmula de una “violencia defensiva”: se debería renunciar a la violencia (i.e.: la toma violenta del poder estatal) como el principal *modus operandi* y más bien concentrarse en la construcción de dominios libres, distantes del poder estatal, sustraídos de su reino (como el temprano movimiento Solidaridad en Polonia), y solamente recurrir a la violencia cuando el Estado mismo la usa para aplastar y someter esas “zonas liberadas”. El problema con esta fórmula es que se apoya en la distinción profundamente problemática entre el funcionamiento “normal” de los aparatos estatales y el ejercicio “excesivo” de la violencia estatal: ¿no es acaso el ABC de la noción marxista de lucha de clases, más precisamente, de la prioridad de la lucha de clases sobre las clases como entidades sociales positivas, la tesis de que la vida social “pacífica” es en sí misma sostenida por la violencia (estatal), i.e., que esa vida social “pacífica” es una expresión y efecto de la victoria o predominio (temporal) de una clase (la dominante) en la lucha de clases? Lo que esto significa es que no se puede separar la violencia de la existencia misma del Estado (como aparato de dominación de clase): desde el punto de vista de los subordinados y oprimidos, la existencia misma del Estado es un hecho de violencia (en el mismo sentido en que, por ejemplo, Robespierre dijo, en su defensa del regicidio, que no se tiene que probar que el rey haya cometido ningún crimen específico, ya que la mera existencia del rey es un crimen, una ofensa contra la libertad del pueblo). En este sentido estricto, toda violencia del oprimido contra la clase dominante y su Estado es en última instancia “defensiva”: si no concedemos este punto, *volens nolens* “normalizamos” el Estado y aceptamos que su violencia es simplemente una cuestión de excesos contingentes (que serán corregidos a través de reformas democráticas). Es por esto que el lema liberal típico a propósito de la violencia –a veces es necesario recurrir a ella, pero no es nunca legítima– no es suficiente: desde la perspectiva emancipatoria radical, se debería invertir este lema. Para los oprimidos, la violencia es siempre legítima (ya que su mismo estatus es el resultado de la violencia a la que están expuestos), pero nunca necesaria (es siempre una cuestión

de consideraciones estratégicas el usar o no la violencia contra el enemigo)².

En breve: el tema de la violencia debería ser desmitificado. El problema del comunismo del siglo XX no era que recurriera a la violencia per se (la toma violenta del poder estatal, el terror para mantener el poder), sino un modo general de funcionamiento que hizo esta recurrencia a la violencia inevitable y legítima (el Partido como instrumento de la necesidad histórica, etc.). A principios de los años setenta, en una nota dirigida a la CIA en la que aconsejaba sobre cómo debilitar el gobierno democrático de Salvador Allende, Henry Kissinger escribió sucintamente: “Hagan sufrir la economía”. Altos representantes de los Estados Unidos admiten abiertamente que la misma estrategia es aplicada hoy en Venezuela: el ex Secretario de Estado Lawrence Eagleburger declaró en el noticiero Fox que el atractivo de Chávez para el pueblo venezolano “sólo funcionará mientras la población venezolana vea que con él existe la posibilidad de un mejor estándar de vida. Si en algún momento la economía realmente empeora, la popularidad de Chávez dentro de su país con toda seguridad caerá: esa es, en principio, el arma que tenemos contra él, un arma que deberíamos estar usando, es decir, las herramientas económicas para malograr su economía y lograr así que su atractivo dentro del país y la región disminuya. [...] Cualquier cosa que podamos hacer para que su economía entre en dificultades, en este momento, es buena, pero hagámoslo de manera que no nos ponga en conflicto directo con Venezuela y si es que podemos hacerlo sin problemas”.

Lo mínimo que se puede decir es que semejantes declaraciones dan credibilidad a la conjetura de que las dificultades económicas enfrentadas por el gobierno de Chávez (escasez de productos y de electricidad, etc.) no son sólo el resultado de la ineptitud de su propia política económica. Aquí llegamos a un punto político crucial, difícil de aceptar para algunos liberales: claramente no estamos lidiando aquí con procesos y reacciones ciegas del mercado (por decir algo, dueños de tiendas que tratan de obtener mayores ganancias al retirar de sus estantes algunos productos), sino con una elaborada estrategia, totalmente planificada: en esas condiciones, ¿no se justifica plenamente, como medida de respuesta, una especie de ejercicio del terror (redadas policiales a depósitos secretos, detención de los especuladores y coordinadores de la escasez, etc.)? Incluso la fórmula de Badiou de “sustracción o resta, más sólo una violencia reactiva” parece insuficiente en estas nuevas condiciones: la idea de que, ya que el capitalismo está en todas partes y los intentos de abolir el Estado fallaron catastróficamente o acabaron en violencia autodestructiva, deberíamos sustraernos de la política estatal y crear espacios

² Debo esta idea a Udi Aloni.



autónomos en los intersticios del poder de Estado, recurriendo a la violencia sólo como respuesta y cuando el Estado ataque directamente esos espacios. El problema es que hoy el Estado se está volviendo más y más caótico, falla en su verdadera función de apoyo a la circulación de bienes, al punto que no podemos ni siquiera darnos el lujo de dejar que el Estado haga lo suyo. ¿Tenemos el derecho de mantenernos a una distancia del poder estatal cuando este se está desintegrando, convirtiéndose en un obscuro ejercicio de violencia que oculta su propia impotencia?

Todos estos cambios no pueden sino destruir la cómoda posición subjetiva de intelectuales radicales, posición que podríamos caracterizar recordando uno de sus ejercicios mentales favoritos a lo largo del siglo XX, el afán de “catastrofizar” la situación: cualquiera que fuera la situación real, TENÍA que ser denunciada como “catastrófica” y mientras más catastrófica pareciera, más solicitaba la práctica de este ejercicio: de esa manera, independientemente de nuestras diferencias “simplemente ópticas”, todos participábamos en la misma tragedia ontológica. Heidegger denunció la era actual como aquella de mayor “peligro”, la época del nihilismo consumado; Adorno y Horkheimer vieron en ella la culminación de la “dialéctica de la Ilustración” en un “mundo administrado”; hasta llegar a Giorgio Agamben, que define los campos de concentración del siglo XX como “la verdad” de todo el proyecto político de Occidente. Recuerden la figura de Horkheimer en la Alemania Occidental de los años cincuenta: mientras denunciaba el “eclipse de la razón” en la sociedad de consumo occidental moderna, AL MISMO TIEMPO defendía esa misma sociedad en tanto solitaria isla de la libertad en el mar de dictaduras totalitarias y corruptas del mundo. Era como si la vieja e irónica ocurrencia de Winston Churchill sobre la democracia como el peor régimen político posible, en un mundo en que todos los otros regímenes son peores que ella, se repitiera aquí con seriedad: la “sociedad administrada” occidental es la barbarie con la apariencia de civilización, el punto más alto de la alienación, la desintegración de lo individual-autónomo, etc., etc., pero, sin embargo, todos los otros regímenes socio-políticos son peores, de forma que, comparativamente, a pesar de todo, se la tiene que apoyar. Es irresistible, por eso, la tentación de proponer una lectura radical de este síndrome: acaso lo que los pobres intelectuales no puedan aguantar es el hecho de que llevan una vida básicamente feliz, segura y cómoda, de modo que, para justificar su vocación superior, TENGAN que construir un escenario de catástrofe radical.

En un tratamiento psicoanalítico, uno aprende a esclarecer sus propios deseos: ¿realmente quiero lo que pienso que quiero? Tomemos el caso proverbial de un marido involucrado en una apasionada relación extramarital, que sueña todo el tiempo con la desaparición de su esposa (muerte, divorcio, o lo que sea), desapari-



ción que le permitiría, entonces, vivir plenamente con su amante: pero cuando esto finalmente sucede, su mundo colapsa, descubre que tampoco quiere a su amante. Como dice el viejo proverbio: algo peor que no obtener lo que uno quiere es realmente obtenerlo. Los izquierdistas académicos se están acercando a tal momento de la verdad: ¿querían un cambio de verdad?: ¡aquí lo tienes! En 1937, en su *El camino de Wigan Pier*, George Orwell caracterizó perfectamente esta actitud al señalar “el importante hecho de que toda opinión revolucionaria deriva parte de su fuerza de la secreta convicción de que nada puede ser cambiado”. Los radicales invocan la necesidad del cambio revolucionario como si esa invocación fuera un tipo de gesto supersticioso que produjera su contrario, es decir, como si evitara que el cambio realmente ocurra. Si alguna revolución se produce, debe hacerlo a una distancia segura: Cuba, Nicaragua, Venezuela... todo para que, mientras mi corazoncito se conmueve al pensar en esos acontecimientos en tierras lejanas, yo pueda seguir promoviendo mi carrera académica.

Este cambio radical de la posición subjetiva exigida a los intelectuales de izquierda de ninguna manera significa el abandono de ese paciente trabajo intelectual sin “usos prácticos”. Al contrario: hoy, más que nunca, uno debería tener en mente que el comunismo comienza con el “uso público de la razón”, con el acto de pensar, con la universalidad igualitaria del pensamiento. Cuando San Pablo dice que, desde un punto de vista cristiano, “no hay ni hombres ni mujeres, ni judíos ni griegos”, afirma con ello que las raíces étnicas, la identidad nacional, etc., no son una categoría de verdad, o, para ponerlo en términos kantianos precisos, cuando reflexionamos sobre nuestras raíces étnicas, practicamos un uso privado de la razón, un uso limitado por presuposiciones dogmáticas contingentes, i.e., actuamos como individuos “inmaduros”, no como seres humanos libres que habitan la dimensión de la universalidad de la razón. La oposición entre Kant y Rorty respecto de esta distinción de lo público y lo privado es raramente tomada en cuenta, pero es sin embargo crucial: ambos distinguen agudamente entre los dos campos, pero en sentidos opuestos. Para Rorty, el gran liberal contemporáneo, si alguna vez hubo alguno, lo privado es ese espacio de nuestras idiosincrasias en el que mandan la creatividad y la imaginación desbocada, y en el que las consideraciones morales son (casi) suspendidas, mientras que lo público es el espacio de la interacción social en el que deberíamos obedecer las reglas de modo que no dañemos a los otros; en otras palabras, lo privado es el espacio de la ironía, mientras que lo público es el espacio de la solidaridad. Para Kant, sin embargo, el espacio público de la “sociedad-civil-mundial” alude a la paradoja de la singularidad universal, de un sujeto singular que, en una especie de cortocircuito, evita la mediación de lo particular y

participa directamente en lo Universal. Esto es lo que Kant, en el famoso fragmento de su *¿Qué es la Ilustración?*, quiere decir por “público” en oposición a “privado”: “privado” no son los vínculos de un individuo en oposición a los vínculos comunales, sino el mismísimo orden comunal-institucional de la identificación particular de uno mismo; mientras que lo “público” es la universalidad transnacional del ejercicio de la Razón misma.

Nuestra lucha debería por lo tanto concentrarse en aquellas iniciativas que son una amenaza al espacio abierto transnacional, como el Proceso de Bolonia (una reforma de la educación superior a nivel europeo), que es un gran ataque concertado contra lo que Kant llamó el “uso público de la razón”. La idea subyacente de esta reforma –el deseo de subordinar la educación superior a las necesidades de la sociedad, de hacerla útil en la solución de los problemas concretos que estamos enfrentando– apunta a la producción de opiniones expertas destinadas a responder a problemas planteados por agentes sociales. Lo que desaparece aquí es la verdadera tarea del pensamiento: no ofrecer soluciones a problemas propuestos por “la sociedad” (Estado y capital), sino reflexionar sobre la forma misma en que estos “problemas” son articulados, para reformularlos, para identificar un problema en la manera misma en que lo percibimos. La reducción de la educación superior a la tarea de producir conocimiento experto socialmente útil es la forma paradigmática del “uso privado de la razón” en el capitalismo global de hoy en día.

Es crucial relacionar este empuje u ofensiva hacia la “racionalización” de la educación superior –que se manifiesta no sólo en privatizaciones directas o en el establecimiento de lazos con el mundo de los negocios, sino también en la tendencia general a orientar la educación hacia su “uso social”, hacia la producción de conocimiento experto que ayude a resolver problemas– al proceso de expropiación de los bienes intelectuales comunes, de privatización del Intelecto General. Este proceso ha desencadenado una transformación global en el modo hegemónico de la interpelación ideológica. Si, en la Edad Media, el principal Aparato Ideológico de Estado era la Iglesia (la religión como institución), la modernidad capitalista impuso la doble hegemonía de la ideología legal y la educación (el sistema escolar estatal): los sujetos eran interpelados en tanto ciudadanos libres patriotas, sujetos al orden legal, al mismo tiempo que los individuos eran convertidos en sujetos legales a través del sistema educativo universal obligatorio. Una separación era así mantenida entre el burgués y el ciudadano, entre el individuo egoísta-utilitario preocupado de sus intereses privados y el *citoyen* dedicado al espacio universal del Estado. Por eso, en tanto que, en la percepción ideológica espontánea, la ideología se limita a la esfera universal de la ciudadanía, mientras que la esfera privada

de intereses egoístas es considerada “pre-ideológica”, la separación misma entre ideología y no-ideología es así convertida en ideología. Lo que sucede en la última etapa del capitalismo post-68, “postmoderno”, es que la economía misma (la lógica del mercado y la competencia) se impone progresivamente como la ideología hegemónica:

–En la educación, somos testigos del gradual desmantelamiento del clásico Aparato Ideológico de Estado, la escuela burguesa: el sistema escolar es cada vez menos la red obligatoria ubicada más allá del mercado y organizada directamente por el Estado, portadora de valores ilustrados (*liberté, égalité, fraternité*). En nombre de la sagrada fórmula de “costos más bajos, mayor eficiencia”, el sistema escolar es progresivamente penetrado por diferentes formas de asociación público-privada.

–En la organización y legitimación del poder, el sistema electoral es concebido, cada vez más, en base al modelo de la competencia de mercado: las elecciones son como un intercambio comercial en el que los votantes “compran” la opción que ofrece cumplir, de la manera más eficiente, la tarea de mantener el orden social, luchar contra el crimen, etc., etc. En nombre de la misma fórmula, “costos más bajos, mayor eficiencia”, inclusive algunas funciones que deberían ser dominio exclusivo del poder estatal (e.g.: manejar las cárceles) pueden ser privatizadas; el ejército ya no está basado en el reclutamiento universal, sino compuesto de mercenarios contratados, etc. Inclusive la burocracia estatal no es percibida ya en tanto la clase universal hegeliana, como se está haciendo evidente en el caso de Berlusconi.

–Inclusive la configuración de relaciones emocionales es organizada, cada vez más, de acuerdo a las pautas de una relación mercantil. Alain Badiou³ propone un paralelo entre la búsqueda, hoy, de una pareja sexual (o marital) a través de agencias de citas y el antiguo procedimiento de matrimonios arreglados por los padres: en ambos casos, el riesgo mismo de “enamorarse” es suspendido, no hay ningún enamoramiento contingente, el riesgo verdadero del llamado “encuentro amoroso” es minimizado por arreglos hechos con anterioridad, arreglos que toman en cuenta todos los intereses materiales y psicológicos de las partes interesadas. Robert Epstein⁴ llevó esta idea a su conclusión lógica al proporcionar la pieza que faltaba: una vez elegida la pareja apropiada, ¿cómo asegurarse de que ambos se querrán efectivamente? Basado en el estudio de matrimonios arreglados, Epstein desarrolló una serie de “procedimientos para la construcción de afectos”, pues se puede

³ Ver Alain Badiou, *Eloge de l'amour*, París: Flammarion 2009, p. 15.

⁴ Ver el reporte “Love by Choice”, *Hindustan Times*, enero 3, 2010, p. 11.

“construir el amor deliberadamente y escoger con quién hacerlo”... Estos procedimientos se apoyan en la auto-cosificación mercantil [*self-commodification*]: en las citas por Internet o en las agencias matrimoniales, cada pareja posible se presenta a sí misma como mercancía, con una lista de sus cualidades y fotos. Eva Illouz⁵ ha explicado perspicazmente la usual decepción que se produce cuando las parejas de Internet deciden encontrarse en la realidad: la razón no radica en la idealización de la auto-presentación, sino en que esa auto-representación se limita necesariamente a la enumeración de rasgos abstractos (edad, pasatiempos, etc.). Lo que falta aquí es lo que Freud llamó *der einzige Zug*, “la característica única”, ese *je ne sais quoi* que instantáneamente hace que me guste o me disguste el otro. El amor es una elección que, por definición, es vivida como necesidad: enamorarse debería ser un acto libre, pues uno no puede ser conminado a enamorarse; y, sin embargo, nunca estamos en la posición de ejercer esa libre elección: si uno decide de quién enamorarse, comparando las cualidades de los respectivos candidatos, eso no es, por definición, amor. Lo que pasa, simplemente, es que, en cierto momento, uno se descubre abrumado por el sentimiento de que ya ESTÁ enamorado y de que no podría ser de otra manera: es como si desde la eternidad el destino hubiera estado preparándose para ese encuentro. Esta es la razón por la que podemos decir que las agencias matrimoniales son, por excelencia, un instrumento del anti-amor: apuestan a organizar el amor como si se tratara de una real elección libre (al recibir la lista de candidatos seleccionados, escojo el más apropiado).

Y, lógicamente, en tanto que la economía es considerada la esfera de la no-ideología, este feliz mundo nuevo de la cosificación mercantil [*commodification*] se considera a sí mismo post-ideológico. Los Aparatos Ideológicos de Estado, claro, siguen ahí, presentes más que nunca; sin embargo, como ya hemos visto, en tanto que, según su propia percepción, la ideología es ubicada en los sujetos, en contraste a lo que sucede con los individuos pre-ideológicos, esta hegemonía de la esfera económica no puede sino aparecer como la ausencia de ideología. Lo que esto quiere decir no es, simplemente, que la ideología refleje directamente la economía como su base real: quedando totalmente dentro la esfera de los Aparatos Ideológicos de Estado, la economía funciona aquí como un modelo ideológico. De hecho, se justifica plenamente el decir que la economía opera aquí como un Aparato Ideológico de Estado, en contraste con la “verdadera” vida económica que definitivamente no sigue el idealizado modelo liberal de mercado.

⁵ Ver Eva Illouz, *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*, Cambridge: Polity Press, 2007.

¿Qué tipo de desplazamiento en el funcionamiento de la ideología implica esta auto-borrada [self-erasure] de la ideología? Tomemos como punto de partida la noción althusseriana de Aparato Ideológico de Estado. Cuando Althusser sostiene que la ideología interpela a individuos para hacerlos sujetos, los “individuos” quieren decir aquí seres vivos en los que opera un dispositivo de los Aparatos Ideológicos de Estado, imponiéndoles una red de micro-prácticas; por su parte, “sujeto” NO es una categoría de ser vivo, de sustancia, sino resultado del hecho de que esos seres vivos son atrapados en el dispositivo del Aparato Ideológico de Estado (o en un orden simbólico). Hoy en día, sin embargo, somos testigos de un cambio radical en el funcionamiento de este mecanismo: Agamben define nuestra sociedad contemporánea post-política/bio-política como una en la que múltiples dispositivos desubjetivizan a los individuos sin producir una nueva subjetividad, sin subjetivizarlos:

De ahí el eclipse de esa política que suponía sujetos o identidades reales (movimientos obreros, burguesía, etc.) y el triunfo de la economía, es decir, de la pura actividad de un gobernar que busca sólo su propia reproducción. La derecha y la izquierda, que hoy se suceden y emulan en la administración del poder, tienen así muy poco que ver con el contexto político del cual nacieron los términos que las designan. En la actualidad estos términos simplemente nombran los dos polos (el que ataca sin escrúpulos la desubjetivización y el que quiere cubrirla con la máscara hipócrita del buen ciudadano de la democracia) de la misma máquina de gobierno.⁶

La “bio-política” designa esta constelación en la que los dispositivos ya no generan sujetos (“individuos interpelados en sujetos”), sino que apenas administran y regulan la vida desnuda [*nuda vida*] de los individuos: en la bio-política, todos somos potencialmente *homo sacer*. En esta constelación, la sola idea de una transformación social radical puede parecer un sueño imposible. Aquí es crucial distinguir claramente entre dos posibilidades: lo real-imposible de un antagonismo social y la imposibilidad en la que el campo ideológico predominante se concentra. La imposibilidad está aquí redoblada, sirve como máscara de sí misma, i.e., la función ideológica de la segunda imposibilidad es ofuscar lo real de la primera imposibilidad. Hoy, la ideología dominante se esfuerza en hacernos aceptar la imposibilidad de un cambio radical, de abolir el capitalismo, de una democracia no

⁶ Giorgio Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, París: Payot & Rivages, 2007, p. 46-47.

restringida a un juego parlamentario, etc., para volver invisible lo imposible/real del antagonismo que atraviesa las sociedades capitalistas. Este real es imposible en el sentido que es el imposible del orden social existente, i.e., su antagonismo constitutivo, lo que, sin embargo, de ninguna manera implica que este real/imposible no pueda ser atendido directamente y transformado radicalmente en un acto “desquiciado” que cambie las coordenadas trascendentales básicas del campo social. Esta es la razón, como nos recuerda Zupancic, por la que la fórmula lacaniana para superar una imposibilidad ideológica no es “todo es posible”, sino “lo imposible sucede”. Lo real/imposible lacaniano no es una limitación a priori que debería, de manera realista, ser tomada en cuenta, sino el dominio del acto, de las intervenciones que pueden cambiar las coordenadas de ese acto mismo. En otras palabras, un acto es más que una intervención en el dominio de lo posible: un acto cambia las mismísimas coordenadas de lo que es posible y así crea retroactivamente sus propias condiciones de posibilidad. Es por esto que el comunismo también supone lo Real: actuar como un comunista significa intervenir en lo real del antagonismo básico que subyace al capitalismo global de hoy.

Pero la pregunta persiste: ¿qué valor tiene y qué significa esta declaración programática sobre lo imposible cuando confrontamos una imposibilidad empírica: el fracaso del comunismo en tanto idea capaz de movilizar grandes masas? En su intervención en la conferencia del 2010 de *Marxism Today*, en Londres, Alex Callinicos evocó su sueño de una futura sociedad comunista en la que habría museos del capitalismo que expongan al público artefactos de esta formación social irracional e inhumana. La ironía involuntaria de este sueño es que hoy los únicos museos de este tipo son los museos del comunismo, que exhiben SUS horrores. Entonces, otra vez, ¿qué se puede hacer en semejante situación? Dos años antes de su muerte, cuando estaba claro que no iba a haber ninguna revolución pan-europea, y que la idea de construir el socialismo en un solo país era una tontería, Lenin escribió:

*¿Y si la completa desesperanza de la situación, al estimular los esfuerzos de los trabajadores y campesinos multiplicándolos por diez, nos ofreciera la oportunidad de crear los requisitos fundamentales de la civilización de una manera diferente a la seguida por los países de Europa Occidental?*⁷

¿No es este el predicamento del gobierno de Morales en Bolivia, del gobierno de Aristide en Haití, del gobierno maoísta en Nepal? Estos gobiernos llegan al poder a través de elecciones democráticas “justas”, no a través de la insurrección, pero,

⁷ V.I.Lenin, *Collected Works*, Vol. 33, Moscú: Progress Publishers, 1966, p. 479.

una vez en el poder, lo ejercen de una manera que es (por lo menos parcialmente) “no-estatal”: directamente movilizando sus partidarios de base y eludiendo la red de representación partidario-estatal. Su situación no tiene “objetivamente” salida: todo el flujo de la historia está básicamente en su contra y no pueden confiar en que ninguna llamada “tendencia objetiva” los impulse en la dirección “correcta”, todo lo que puedan hacer es improvisar, hacer todo lo que pueden hacer en una situación desesperada. Pero, sin embargo, ¿no les da esto una libertad única? Y ¿no estamos todos –la izquierda de hoy– en exactamente la misma situación?

Tal vez la más sucinta caracterización de la época que comienza con la Primera Guerra Mundial es la bien conocida frase atribuida a Gramsci: “El viejo mundo se muere. El nuevo tarda en aparecer. Y en ese claroscuro surgen los monstruos”⁸. ¿No son el fascismo y el estalinismo los monstruos gemelos del siglo XX, uno emergente del desesperado intento del mundo por sobrevivir, y el otro del mal concebido esfuerzo de construir uno nuevo? ¿Y qué de los monstruos que estamos engendrando ahora mismo, impulsados por los sueños tec-gnósticos de una sociedad con una población controlada biogenéticamente? Todas las consecuencias deberían ser deducidas de esta paradoja: tal vez no haya un pasaje directo a lo nuevo, al menos no en la forma en que lo imaginamos, y los monstruos surgen necesariamente de cualquier intento de forzar el pasaje a lo Nuevo. Nuestra situación es por eso totalmente opuesta a la clásica: sabíamos lo que teníamos y queríamos hacer (establecer la dictadura del proletariado, etc.), pero debíamos esperar pacientemente el momento propicio de la oportunidad; hoy, en cambio, no sabemos qué hacer, pero debemos actuar ahora, porque la consecuencia de nuestro no-actuar podría ser catastrófica. En palabras de John Gray: “Estamos obligados a vivir como si fuéramos libres”⁹. Tendremos que arriesgarnos a dar pasos hacia el abismo de lo Nuevo en situaciones totalmente inapropiadas, tendremos que reinventar aspectos de lo Nuevo sólo para mantener la maquinaria funcionando y preservar lo que era bueno en lo Viejo (educación, seguro médico...). En breve, de nuestro tiempo se puede decir lo que nada menos que Stalin dijo sobre la bomba atómica: no es apto para cardíacos.

⁸ Otra versión: “La crisis consiste precisamente en el hecho de que lo viejo está muriendo y lo nuevo no puede nacer; en este interregnum aparecen una gran variedad de síntomas mórbidos”.

⁹ John Gray, *Straw Dogs*, Nueva York: Farrar, Strauss and Giroux, 2007, p. 110.



Universidad de Buenos Aires
Facultad de Ciencias Sociales

Decano
Sergio Caletti

Vicedecana
Adriana Clemente

Secretaria Académica
Stella Martini

Secretaria de Gestión Institucional
Mercedes Depino

Secretaria de Proyección Institucional
Shila Vilker

Secretario de Cultura y Extensión Universitaria
Alejandro Enrique

Secretaria de Hacienda y Administración
Cristina Abraham

Secretario de Estudios Avanzados
Mario Margulis

Directores de Carrera
Ciencias de la Comunicación: Glenn Postolski

Ciencia Política: Luis Tonelli

Relaciones de Trabajo: Stella Escobar

Sociología: Alcira Daroqui

Trabajo Social: Ana Arias

Director del Instituto de Investigaciones Gino Germani:
Julián Rebón

