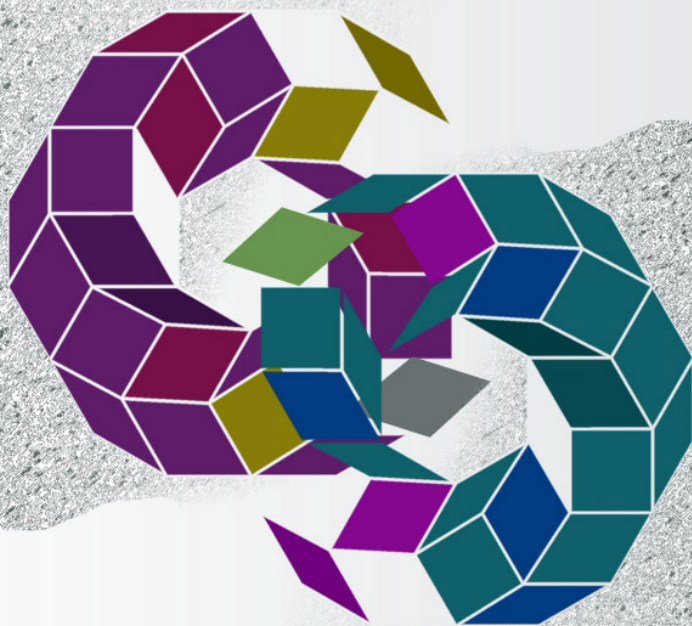


# ALTERNATIVAS: EJERCICIOS DE TEORÍA CRÍTICA CONTEMPORÁNEA



Gonzalo Scivoletto & Marcos Olalla  
(editores)



# ALTERNATIVAS: EJERCICIOS DE TEORÍA CRÍTICA CONTEMPORÁNEA

Gonzalo Scivoletto

Marcos Olalla

editores

Jorge Palacio

Nadia K. Garayo

Adriana L. Vercellone

Nahuel Alzu

Santiago Peppino

Zahira Betina Vazquez

María Rita Moreno

Pablo Terroba

Marcos Olalla

Epílogo de

Javier Elizondo

Qellqasqa

Mendoza, 2022

---

Alternativas : ejercicios de teoría crítica contemporánea / Gonzalo Scivoletto...

[et al.] ; compilación de Gonzalo Scivoletto ; Marcos Olalla ; editado por

Gerardo Patricio Tovar. - 1a ed. - Guaymallén : Qellqasqa, 2022.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-4026-65-1

1. Filosofía Contemporánea. 2. Filosofía Social. 3. Filosofía Política. I. Scivoletto, Gonzalo, comp.

II. Olalla, Marcos, comp. III. Tovar, Gerardo Patricio, ed.

CDD 172

---

## ALTERNATIVAS: EJERCICIOS DE TEORÍA CRÍTICA CONTEMPORÁNEA

Gonzalo Scivoletto & Marcos Olalla (editores)

Los capítulos de esta publicación fueron evaluados por pares previamente a esta edición.

La edición de la obra fue evaluada en formato abierto por los Dres:

Mariela Cecilia Ávila  ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-9347-2191>

David F. L. Gomes  ORCID ID <https://orcid.org/0000-0003-0948-5860>

Editado por Gerardo Tovar en [Qellqasqa.com.ar](http://Qellqasqa.com.ar)

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0001-9367-6111>

Imagen de tapa: "Poliedros", Ozono, 2022.

Los contenidos son ofrecidos bajo Licencia

**Creative Commons (CC BY-NC-SA 2.5 AR)**

(Atribución-No Comercial-CompartirIguual 2.5 Argentina)

Usted es libre de:

Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

ISBN 978-987-4026-65-1

LIBRO DE EDICIÓN ARGENTINA

# ÍNDICE

PRESENTACIÓN	
Gonzalo Scivoletto & Marcos Olalla	7
INTRODUCCIÓN	
Gonzalo Scivoletto	9
ECONOMÍA, POLÍTICA Y SOCIEDAD EN TENSIÓN. UNA APROXIMACIÓN DESDE LAS IDEAS DE KARL POLANYI	
Jorge Palacio	21
SOBRE LA DISPUTA FEMINISTA CON LA TRADICIÓN POLÍTICA HEGEMÓNICA	
Nadia K. Garayo & Adriana L. Vercellone	49
NOTAS PARA PENSAR LA ACTUALIDAD DEL CONCEPTO DE REIFICACIÓN: UNA NUEVA EVALUACIÓN DE LA INTERPRETACIÓN HONNETHIANA	
Nahuel Alzu	85
DE LA HERIDA AL SUJETO. TEORÍA CRÍTICA Y PSICOANÁLISIS	
Santiago Peppino	119
UNA ALTERNATIVA HISTÓRICA: IDEAS PARA LA IMAGEN DE UNA SOCIEDAD NO-REPRESIVA	
Zahira Betina Vazquez	141
WALTER BENJAMIN Y LA COMUNA DE PARÍS	
María Rita Moreno	169
EL PENSAMIENTO MARXISTA FRENTE A LA GLOBALIZACIÓN CAPITALISTA EN ARGENTINA. ALGUNOS PASAJES SOBRE LAS IDEAS POLÍTICAS DE IZQUIERDA UNIDA EN EL MARCO DE LA HEGEMONÍA NEOLIBERAL	
Pablo Terroba	195
IMÁGENES FILOSÓFICO-POLÍTICAS DEL DESENCANTO LIBERAL. ALGUNAS REPRESENTACIONES DE LO POPULAR EN LA IDEA CONTEMPORÁNEA DE DEMOCRACIA ANTIGUA	
Marcos Olalla	217
EPÍLOGO	
¿QUIÉN PUEDE HABLAR DE ECONOMÍA?	
Javier Elizondo	251
EVALUACIÓN ABIERTA	259



## PRESENTACIÓN

La presente obra colectiva es el resultado del trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación “La esfera económica en el campo de la Filosofía Social y Política: génesis, aportes y perspectivas de la Teoría Crítica contemporánea”, financiado por la Secretaría de Investigación, Internacionales y Posgrado de la Universidad Nacional de Cuyo.

Además de los miembros de este proyecto, cuenta con las contribuciones de colegas de diferentes universidades argentinas y de CONICET, con quienes hemos compartido los distintos espacios de debate y reflexión que hemos organizado a lo largo de casi tres años. No es necesario entrar en detalles respecto de lo que ha significado trabajar “normalmente” en estos tiempos de pandemia. El inesperado y drástico cambio en nuestras condiciones materiales de vida, en las rutinas cotidianas, así como la enorme carga emocional que conllevan el padecimiento de tantas personas a nuestro alrededor, nos han puesto en una situación de extrema vulnerabilidad a todos/as. Por ello, no es un acto de mera formalidad agradecerles especialmente a los autores/as por sus contribuciones.

De manera particular, queremos agradecer también a Betina por su colaboración en la corrección de los manuscritos y a Gerardo Tovar por el gran trabajo editorial.

GONZALO SCIVOLETTO – MARCOS OLALLA  
EDITORES



# INTRODUCCIÓN

Gonzalo Scivoletto<sup>1</sup>

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-1794-9832>

En nuestra época el término “crítica” posee, en general, un carácter positivo. Es muy común hablar en las aulas, los medios de comunicación y el debate público en general, sobre el pensamiento *crítico* como forma de la autonomía y la libre voluntad de los individuos. Se vincula con la idea de libre expresión y de democracia, sin más. Por otro lado, suele circular en los mismos foros el término –un poco vago, por cierto– “adoc-trinamiento”, para designar una forma unidireccional y vertical de impartir conocimientos y valores, sobre todo en lo referido a la vida política, esto es, a las normas sociales y culturales y al modo de entender cómo se debería vivir en sociedad. En ese sentido, lo contrario de la crítica radica,

---

<sup>1</sup> Doctor en Filosofía (Universidad Nacional de Lanús). Se desempeña como docente de Filosofía de la Cultura (Facultad de Filosofía y Letras), Filosofía (Facultad de Ciencias Económicas) e Introducción a la Filosofía (Facultad de Derecho) en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Es director del proyecto de investigación “La esfera económica en el campo de la Filosofía Social y Política” y codirector del proyecto “Desafíos actuales al *Rule of Law*” (Secretaría de Investigación, Internacionales y Posgrado, UNCUIYO). Miembro de la RED Internacional de Ética del Discurso y codirector de la revista *Ética y Discurso* [www.revistaeyd.org](http://www.revistaeyd.org)

no tanto en el contenido que se quiere transmitir, como en la forma autoritaria de hacerlo. La defensa del *pensamiento crítico* como un valor de nuestras sociedades democráticas supondría, entonces, que la pluralidad de ideas y la libertad de pensamiento y expresión está por encima de cualquier forma concreta de “buena sociedad”.

Sin embargo, a menudo, también nos encontramos con la paradoja de que posicionamientos teóricos que apuntan a poner en duda o denunciar determinados aspectos de la organización social y política vigente son ubicados en el lugar de la falsa “doctrina” que intenta subvertir el auténtico –y por lo tanto verdadero– orden de las cosas. La actitud *crítica*, en el sentido de una disposición teórica y práctica subjetiva para detectar situaciones de injusticia, fallas estructurales o locales en el ordenamiento social –económico, burocrático, etc.–, o simplemente necesidades de transformación y mejora, es exaltada en nuestras sociedades contemporáneas como un valor a promover. Pero cuando esa actitud se pone en práctica, muchas veces produce efectos reactivos o regresivos bajo la forma de la irritación o indignación, al punto de acusar a ese *ejercicio* de pensamiento crítico como aquella forma de adoctrinamiento que indicábamos. Con ello no queremos apuntar únicamente a una cuestión de hipocresía o de una especie de voluntad débil en la aplicación de la teoría a la práctica. El punto de partida de una teoría social crítica es la reflexión acerca de los mecanismos o dispositivos a través de los cuales la teoría deviene doctrina. La criticidad no es patrimonio de una determinada escuela de pensamiento o sistema de ideas,

ni tampoco un adjetivo tranquilizador de nuestra buena conciencia progresista.

Los capítulos que componen este libro asumen ese punto de partida reflexivo en un sentido que intenta ir más allá de la mera denuncia moral o resignación antropológica: asumen su lugar de enunciación y de compromiso, pero, sobre todo, de *diferencia*. La forma en la que se concibe y pone en práctica la reflexividad ofrece distintas alternativas. Por tal motivo, el título de *ejercicios* –de teoría crítica–, en lugar de “estudios”, es más preciso. Responde al espíritu de una tradición teórico-práctica que es a la vez múltiple: la crítica, como el ser, se dice de muchas maneras.

Se puede hablar de dos grandes acepciones de teoría crítica. En un sentido particular, el término se encuentra asociado a la llamada “Escuela de Frankfurt”, donde uno de sus fundadores, Max Horkheimer, le dio partida de nacimiento en un famoso artículo publicado en 1937 con el título de “Teoría tradicional y teoría crítica”. Sin embargo, no se trata de una creación de la nada, el concepto de crítica se remonta ya a Kant y en especial al proyecto de Marx de toda su vida: la *crítica* de la economía política. Con el tiempo, la forma de realización de esa teoría crítica fue mutando y diversificándose, aunque el espíritu general de la crítica como núcleo de la filosofía social permaneció en autores como Herbert Marcuse, Theodor Adorno, Erich Fromm, entre otros. En la segunda mitad del siglo XX asumieron ese legado de la teoría crítica, para darle un nuevo impulso, filósofos como Jürgen Habermas y Axel Honneth, por mencionar los más renombrados.

Para saber a qué nos referimos cuando hablamos de una teoría crítica *contemporánea*, debemos indicar brevemente una segunda acepción de teoría crítica: el sentido amplio. A lo largo del siglo XX han surgido una gran variedad de teorías sociales y políticas que buscan no sólo comprender la realidad social, sino que también entienden que la tarea de la ciencia supone un compromiso de transformación de la praxis. Por ejemplo, las diversas teorías feministas no sólo apuntan a una comprensión de las estructuras generales de la dominación masculina, sino que apuntan a la transformación de esa realidad de dominación y de injusticia. Tal propósito puede ser entendido como un objetivo *holístico*, en la medida que no sólo se busca detectar mecanismos de dominación materiales y simbólicos específicos, sino también deconstruir la racionalidad, la lógica o incluso el discurso científico mismo a partir del cual se han constituido creencias que legitiman la dominación. Por lo tanto, la teoría crítica tiene el carácter de *autoalcance*: supone no sólo la crítica del objeto sino, fundamentalmente, la crítica de la objetivación, esto es, de la constitución subjetiva–intersubjetiva del objeto. Otro ejemplo pueden ser las diferentes teorías que asumen como punto de partida la crítica *colonial*, es decir, la constitución de relaciones de saber–poder desde un marco de referencia estructuralmente ligado a la dominación geopolítica–epistémica. Entonces, *una forma posible* de enmarcar el campo de la teoría crítica *actual* puede realizarse desde el punto de vista de las continuidades y las rupturas con la tradicional teoría crítica; pero también con la relación de esa teoría crítica con la teoría crítica

*ampliada*, en un nuevo horizonte temporal, desde fines del siglo XX a la actualidad, y en un horizonte espacial, con las reconfiguraciones geopolíticas de nuestro siglo. Respecto a las continuidades, el objetivo general de la teoría crítica actual sigue siendo el de elaborar una *filosofía social* que permita develar y comprender los mecanismos a través de los cuales se ejerce la dominación –en sus diferentes formas–, en tanto esa dominación proviene de una racionalidad unilateral o hegemónica encarnada en una determinada formación social. La idea de formación social es heredera de la concepción del materialismo–histórico, aunque no reductiva a las determinaciones económicas. En la primera generación de la teoría crítica –Horkheimer, Adorno, Marcuse, etc.–, a pesar de sus diferentes enfoques, la racionalidad instrumental encarnada en la sociedad industrial avanzada es concebida como la raíz del bloqueo de formas de vida emancipadas. En la llamada segunda generación, especialmente en Habermas, se parte de la confianza en una forma de la racionalidad, esto es la racionalidad comunicativa–argumentativa, como contraparte de esa racionalidad instrumental del sistema –económico–burocrático– que “coloniza” el mundo de la vida. Así, la posibilidad de una sociedad libre y emancipada se encuentra en los procesos democráticos e igualitarios de conformación de la voluntad política de la sociedad civil o esfera pública informal. Sin embargo, el excesivo énfasis que pone Habermas en la esfera jurídica, concebida como forma institucionalizante y compensadora de las injusticias producidas por el sistema económico–burocrático, han sido cuestionadas como insuficientes para dar

respuesta a los desafíos que presenta una globalización económica y financiera librada a sí misma, sobre todo desde la última década del siglo XX. En la tercera generación, representada por Honneth, se presenta un intento por superar los desafíos del racionalismo comunicativo habermasiano por medio de una antropología ligada a los mecanismos del reconocimiento y a un análisis de la lógica inmanente de las esferas institucionales de la modernidad, como expectativas racionales de emancipación, incluida la esfera del mercado. Pero también este proyecto puede ser visto como una respuesta cándida y eurocéntrica a los desafíos que presenta la nueva configuración del capitalismo a escala global y las consecuentes reacciones políticas a tal configuración.

Es así como una nueva generación de la teoría crítica –con sus diferencias y matices– surge en el siglo XXI, cuyo objetivo general sigue siendo el de la elaboración de una filosofía o teoría social orientada a la emancipación, pero estableciendo algunas rupturas o cambios respecto de los esfuerzos precedentes. Esto se debe a una triple determinación: la crítica interna a la segunda y tercera generación de la Escuela de Frankfurt en relación con el mencionado presunto déficit teórico para comprender el lugar de la esfera económica en las sociedades capitalistas contemporáneas, y por lo tanto, su respectivo déficit emancipatorio o práctico; la crítica “externa” proveniente de lecturas marxistas, poscoloniales y feministas; y el cambio de contexto político–económico con el fin del sueño de la socialdemocracia europea hacia fines del siglo XX.

Luego de la crisis de 2008 y el ascenso de Donald

Trump al poder –entre otros líderes en Europa y América Latina con esta impronta–, la nueva teoría crítica giró la mirada hacia la problemática de la “crisis”, entendida esta en un sentido estructural y global. Este papel central del significante “crisis” en la actualidad lo acerca a la primera generación de la teoría crítica de la escuela de Frankfurt, donde la relación entre autoritarismo –fascismo–, democracia y capitalismo era crucial. Pero la diferencia con la actualidad es que ya no se vislumbra en el horizonte un modelo alternativo al capitalismo como fue el socialismo de mediados del siglo XX, y además el propio capitalismo se aleja cada vez más en los países desarrollados del modelo del Estado de Bienestar. Así, los efectos sociales indeseados de las crisis económicas –desigualdad, desempleo, marginalidad, inestabilidad e incapacidad de forjar un proyecto propio de vida– se catalizan a través de respuestas populistas, de derecha o de izquierda. Es por ello, entonces, que la esfera económica recupera el protagonismo que le dio origen y se replantea entonces la necesidad del retorno a la *crítica de la economía política*. La pregunta que surge inmediatamente es cómo llevar a cabo este proyecto.

En este libro no se ofrece una respuesta unívoca a esta inquietud, por eso las alternativas se dan en plural. Ya no podemos contar en la actualidad, desde nuestro punto de vista, con un único modelo que dé respuesta a los objetivos planteados, sino que debemos hacer el esfuerzo, por el contrario, de pensar la crítica de manera poliédrica.

El capítulo 1, escrito por Jorge Palacio, parte del horizonte de la crisis financiera de 2008 y analiza la forma en

que la teoría crítica actual se vale de la historia económica como marco interpretativo de una constelación económica y política. El capítulo se concentra en las lecturas de Karl Polanyi que realizan Nancy Fraser y David Harvey y las posibilidades que ofrece el análisis clásico de Polanyi sobre el capitalismo liberal y el surgimiento de los totalitarismos durante los años '30 del siglo XX y las diferencias y similitudes con nuestra crisis actual.

En el capítulo 2, Nadia Garayo y Adriana Vercellone, se ubican en el horizonte de la teoría crítica feminista para deconstruir los supuestos básicos de la tradición liberal, en relación con los conceptos de autonomía, voluntad y consentimiento. Tales conceptos configuran una forma *contractual* de concebir las relaciones sociales, políticas y jurídicas. La crítica del feminismo a la cosmovisión e instituciones liberales ponen sobre la mesa el debate acerca de hasta qué punto –si es que lo es– es necesario o posible abandonar el modelo liberal sobre el que está constituido el Estado de derecho moderno, incluidas las nociones mencionadas. En el caso del consentimiento, por ejemplo, las autoras invitan a reflexionar sobre la posibilidad de transformar este principio clave de las relaciones sociales desde la perspectiva de género.

En el capítulo 3, Nahuel Alzu, se ocupa de un concepto clave en la historia de la teoría crítica: el concepto de reificación o cosificación. Como señala el autor, se trata de una noción clave que, luego del giro comunicativo de Habermas cayó en desuso hasta que en el año 2005 Honneth la retoma y reactualiza a través de su teoría del reconocimiento, punto a partir del cual se genera un



importante debate. El trabajo de Alzu apunta a reconsiderar el vínculo entre reificación y capitalismo –lógica de producción mercantil– tal como se puede encontrar en la obra originaria de Lukács, pero ubicándola en el nuevo contexto del capitalismo actual, sobre todo en lo atinente al marco de la normatividad neoliberal.

En la línea de una actualización de la teoría crítica, como teoría crítica *inmanente*, Santiago Peppino propone en el capítulo 4 una clave de lectura a partir del psicoanálisis de Lacan y el concepto de *herida*. En esta propuesta, se retoma el espíritu originario de la primera generación de la teoría crítica, pero poniéndola en diálogo ahora con Lacan y Honneth. Como en el capítulo anterior, el diálogo con/contra Honneth permite operacionalizar el ejercicio crítico, en este caso, a partir de una concepción despato-logizada de las *marcas* en la subjetividad capitalista.

Este esfuerzo por la comprensión del carácter alienante de la subjetividad se continúa en el capítulo 5 de Zahira Betina Vazquez, por medio de una relectura de los aportes de Marcuse para el diagnóstico de *nuestro* malestar contemporáneo. La alternativa para la teoría crítica que propone la autora apunta a retomar la idea marcuseana de sociedad no–represiva, lo cual supone, en primer lugar, quitar algunos prejuicios que han hecho que este autor en cierto sentido haya caído en una especie de olvido o inactualidad dentro de la investigación académica actual.

En línea con la posibilidad de pensar críticamente el presente a través de la primera generación de la teoría crítica, María Rita Moreno se ocupa, en el capítulo 6, de la figura de Walter Benjamin y de su ejercicio crítico a partir

de la lectura histórica del momento revolucionario conocido como la “Comuna de París” (1871). La autora recoge diferentes alusiones de Benjamin en su proyecto de los *Pasajes* para proyectar diferentes direcciones de sentido, como un poliedro hermenéutico y dialéctico que permite mostrar a través de la *imagen* de las barricadas extendidas “por los grandes bulevares” el carácter revolucionario de la Comuna: una revolución *más acá* de la diferenciación entre ciencia –o discurso científico– y política.

En el capítulo 7, otro *acontecimiento* funciona como prolongación de la crítica del presente. Se trata de la caída del Muro y la disolución de la Unión Soviética, y con ello, del llamado *socialismo real*. Pablo Terroba analiza cómo se reconfiguró la izquierda argentina en un contexto donde parecía ya no haber alternativas al capitalismo global. La convergencia de dos tradiciones históricamente enfrentadas –comunistas y trotskistas– mantuvo cierto entusiasmo por una vía anti-capitalista que en el mundo se mostraba cada vez más como inviable. Sin embargo, pese al respetable desempeño electoral y su función catalizadora de las angustias sociales producidas por el modelo neoliberal de los años ´90, esa vía se mostró cada vez más estrecha.

En el capítulo 8, Marcos Olalla sostiene que la participación política de los sectores populares es un dato relevante para el desarrollo de una orientación crítica en filosofía política. Toma como base la obra del helenista Moses Finley para caracterizar algunos tópicos de los discursos liberales acerca de la democracia ateniense. El elemento “elitista” constituye un patrón en tales discursos. Este tópico explica sus esfuerzos de encubrimiento

de los antagonismos entre ricos y pobres en las fuentes clásicas. Analiza la presencia del desprecio de lo popular en la figura literaria de Tersites en la obra homérica y sus consecuentes esfuerzos de ocultamiento en la filología de Werner Jaeger. A partir de estos elementos destaca aspectos convergentes con el concepto foucaultiano de “parresía democrática”.

Concluye este libro la reflexión que, a modo de Epílogo, nos propone Javier Elizondo sobre dos binomios, izquierda/derecha y democracia/capitalismo, desde una perspectiva situada. Esto es, desde *nuestra* perspectiva. Desde ese lugar de enunciación y praxis las antinomias no se resuelven con un tranquilizador “sí o no” al modelo capitalista imperante, sino que se propone el gesto más modesto y terrenal de la construcción de una respuesta política colectiva posible para *nosotros*. Con ello se retorna a nuestro punto de partida inicial. A través de la pregunta acerca de *quiénes pueden* hablar de economía se revela la inquietud por hacer de la doctrina –las verdades, las objetividades, el sentido común– *crítica*.

A la crítica estamos entonces invitados todos los lectores y lectoras de estos ejercicios teóricos.

MENDOZA, 18 DE NOVIEMBRE DE 2022



# ECONOMÍA, POLÍTICA Y SOCIEDAD EN TENSIÓN. UNA APROXIMACIÓN DESDE LAS IDEAS DE KARL POLANYI

Jorge Palacio<sup>1</sup>

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0001-7116-2670>

A partir del año 2008, producto de los desequilibrios socio-económicos globales que produjo una de las crisis económico-financieras más importantes de los últimos setenta años, la crisis mundial mediáticamente denominada como “crisis de Lehman Brothers”, en referencia a una de las compañías del mundo de las finanzas de mayor envergadura a nivel global, muchos autores herederos de las tradiciones filosóficas vinculadas al marxismo y la Teoría Crítica, retomaron la lectura de un ya clásico autor en la historia del pensamiento económico, Karl Polanyi, quien otrora elaboró un texto notable, orientado a explicar los factores estructurales que llevaron a la crisis capitalista que estalló en la década del 30, como así también de las catástrofes emergentes que vieron la luz en esa década: “La Gran Transformación. Crítica del Liberalismo Económico”, publicado en el año 1944. Autores

---

<sup>1</sup> Profesor de Grado Universitario en Filosofía. Egresado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina), donde actualmente participa en proyectos de investigación del Instituto de Filosofía Argentina y Americana. También es docente de enseñanza media en escuelas de Mendoza, Argentina.

como Nancy Fraser y David Harvey, salvando las distancias teórico–epistémicas que separan sus discursos críticos, volvieron a arrojar luz sobre el terreno allanado por el antropólogo austríaco, pero en esta oportunidad redireccionaron la proyección de sus categorías para construir propuestas teóricas más emparentadas con la materialidad de la coyuntura actual, destacando aquellos aportes que aún conservan actualidad y separando los segmentos de la obra de Polanyi que bajo el contraste de las crisis del nuevo milenio perdieron su vigencia.

En este escrito nos ocuparemos de hacer una reconstrucción breve de las relaciones que trazó Polanyi entre la aparición de los autoritarismos fascistas del siglo XX y las tensiones económicas que —según sus análisis— son inherentes a las sociedades capitalistas (I), trazando a su vez relaciones con enfoques y corrientes contemporáneas a su obra (II). Por último, trataremos de elaborar una ampliación explorando cómo las ideas de Polanyi pueden aportar elementos para pensar las tensiones actuales entre política y economía mediante un pequeño cambio de perspectiva, consistente en la reflexión del potencial autoritario de la expansión de la esfera del mercado y no la aparición de los totalitarismos como consecuencia de la disolución de dicha esfera (III).

## I

Sería muy difícil brindar un panorama completo y a la vez acotado sobre las explicaciones que en torno a la crisis capitalista del pasado siglo elaboró Karl Polanyi,

sin embargo, un hilo conductor atraviesa el desarrollo de su más célebre obra. Su libro destaca la problematicidad intrínseca hacia la que se mueve la extrapolación sin freno de la lógica del mercado y, más aun, de la concepción que promueve la idea de que en ella misma están disponibles los mecanismos que hacen a su propia autorregulación. Según el autor, la sociedad moderna se golpea una y otra vez con desbalances sistémicos que se configuran como el resultado de una “mercantilización ficticia” de la fuerza de trabajo, la tierra y el dinero.

Basado en una reconstrucción histórica de los orígenes de la economía liberal, concluye que el mercado tal y como lo conocemos en nuestros días en nada se parece a los espacios de intercambio comercial que existieron durante períodos históricos previos, en los que constituía un mecanismo completamente accesorio para la economía, y en donde, como dice Polanyi:

El sistema económico quedaba absorbido en el sistema social, y cualquiera que fuese el principio de comportamiento que predominara en la economía, la presencia del patrón de mercados resultaba compatible con el sistema social (Polanyi, K. 2003, 118).

Y agrega, explicitando más claramente sus ideas sobre lo que entiende como “economía de mercado”:

Una economía de mercado es un sistema económico, controlado, regulado y dirigido solo por los precios del mercado; el orden en la producción y distribución de bie-

nes se encomienda a este mecanismo autorregulado. Una economía de esta clase deriva de la expectativa de que los seres humanos se comporten de tal manera que alcancen las máximas ganancias monetarias (*Ídem*).

Estas explicaciones suponen, de manera simultánea, la impugnación de agentes externos que asuman el propósito de presentarse como legítimos reguladores de esa lógica. Ni el Estado, ni sus políticas deben interferir ni precipitar la acción de los mercados; tampoco promover la aparición de nuevos mercados, ya sea fomentándolos o suprimiéndolos. En este punto, con el objetivo de hacer un poco más transparentes sus explicaciones, el autor brinda un contrapunto histórico bajo el cual se pueden inteligir más singularmente las definiciones previas. Y es que, durante el feudalismo, tanto la propiedad de la tierra como la organización de la mano de obra estaban sujetas a dinámicas que, en el primer caso, se ajustaban a normas políticas y consuetudinarias; mientras que, en el segundo, además de las determinaciones culturales que imponían las costumbres, existían las delimitaciones que practicaban los denominados “gremios”. Polanyi observa que el pensamiento económico predominante previo a mediados del siglo XVIII, el mercantilismo, aun cuando manifestaba una marcada tendencia a la comercialización, mantuvo un rechazo contundente hacia la transformación de la tierra y la fuerza de trabajo en mercancías intercambiables<sup>2</sup>. Marca

---

2 En este punto es preciso alertar sobre una posible tendencia a la moralización de las descripciones emprendidas por Polanyi y plasmadas en este texto. Podría pensarse, sopesando dichas



como acontecimiento histórico la irrupción de la economía de mercado en 1790, año en el que Francia abole los privilegios feudales y, al mismo tiempo, los gremios de oficio. Estos son momentos en los que comienza a asomarse en el horizonte, como efectiva posibilidad de la acción político-gubernamental, la idea de un mercado autorregulado. Con ello se perfila un concepto, de mucha transcendencia en la sociología alemana, de que con la institucionalización del mercado autorregulado, el orden social experimenta una fractura que será constitutiva hasta nuestros días<sup>3</sup>: la separación de la economía de la política, al menos en lo

---

palabras, que bajo el régimen feudal la sociedad en su conjunto se veía beneficiada por una estructura política que, de alguna manera, protegía la tierra y el trabajo, pero el autor aclara que dichas regulaciones estaban directamente enlazadas con el ejercicio despótico del poder monárquico en el que no existía posibilidad alguna de someter a discusión sus disposiciones. Por el contrario, el nacimiento de la economía de mercado marca una ruptura política en la que esos poderes quedan abolidos y con ello comienza a configurarse el espacio para el nacimiento de las democracias representativas y los poderes republicanos tal y como se conocen hoy en día en la mayoría de los países occidentales. Ahora bien, de lo que se trata es de marcar los alcances y límites que esa lógica económica criticada por el pensador austriaco ha manifestado para la vida social en su conjunto.

3 Piénsese en autores, como Max Weber, que plantean justamente que una de las características distintivas de la sociedad moderna es el desgajamiento de ésta en esferas o ámbitos de acción social con criterios de validez autonomizados entre sí. Dicha idea es también recuperada por otros pensadores tales como Jürgen Habermas e, incluso, Axel Honneth, entre los que es posible encontrar la idea de que el mercado constituye un ámbito de la racionalidad autónomo que no se rige conforme a los criterios comunicativos adoptados por “el mundo de la vida” (cf. Habermas, J., 1999), ni tampoco a aquellos que es posible encontrar en ámbitos democráticos de construcción de voluntades colectivas (cf. Honneth, A. 2017).

que se refiere al modo de pensar ambos espacios, ya que en términos reales y efectivos, dicha separación nunca acontece de manera plena. En este punto, el autor aclara que aun cuando lo que se profesa es una separación, lo que termina ocurriendo es que la economía ya no se integra como una modalidad más de la reproducción social, sino que, de alguna manera, exige que la sociedad se subordine a sus imperativos para efectuar armónicamente su propia reproducción.

Tal patrón institucional solo podría funcionar si la sociedad se subordinara de algún modo a sus requerimientos. Una economía de mercado solo puede existir en una sociedad de mercado. Una economía de mercado debe comprender todos los elementos de la industria, incluidos la mano de obra, la tierra y el dinero. Pero la mano de obra y la tierra no son otra cosa que los seres humanos mismos, de los que se compone toda sociedad, y el ambiente natural en el que existe tal sociedad. Cuando se incluyen tales elementos en el mecanismo del mercado, se subordina la sustancia de la sociedad misma a las leyes del mercado (*Ibidem*, 122).

En este punto, resulta ostensible a la lectura que una sociedad, conforme a esos términos, es inescindible, en su existencia, del trabajo y de la tierra, como elementos constitutivos de la reproducción de la vida humana, y no se puede avanzar en su mercantilización sin avanzar, de manera simultánea, en la mercantilización de los seres humanos mismos. Estas palabras guardan una similitud

manifiesta con una de las críticas centrales que elabora Karl Marx para describir el funcionamiento de la economía capitalista, en la que la propiedad de los medios de producción constituye la fuerza de trabajo como una mercancía más, dejando a una porción de la sociedad sin otro recurso más que su corporalidad viva potencialmente subsumible a la reproducción del capital (cf. Marx, K. 1980)<sup>4</sup>.

Así, es posible perfilar otra idea de Polanyi de largo alcance hasta nuestros días y que repercutió de manera notable entre teóricos contemporáneos que asumieron la tarea de pensar nuestro tiempo desde perspectivas distintas: la idea de “doble movimiento”. Esta idea explica formas de oposición y conflicto social emergentes, cuyas manifestaciones en el plano político han sido muy diversas, pero que asumen proyecciones contrapuestas. Y es que la modernidad está atravesada por una disputa que se caracteriza por cristalizar relaciones de fuerza en las que —cada ciertos períodos— o se expanden y autonomizan los mercados, o las políticas de protección social que impiden el avance de los mercados consolidan su hegemonía<sup>5</sup>. Este conflicto,

---

4 Para un estudiar contrapuntos entre la obra de Marx y la de Polanyi, véase Fernández Liria y Alegre Zahonero (2012).

5 En la obra de David Harvey “Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo” (Harvey, D. 2014) puede notarse la presencia de un esquema de interpretación socio-económica similar a la idea de “doble movimiento”, pero que a diferencia de Polanyi, dicho movimiento no está dado por fuerzas sociales que se contraponen de manera antagónica impulsando una la protección y otra la mercantilización. Tanto para Harvey, aunque también para Marx, en realidad lo que Polanyi ve como fuerzas contrapuestas son tendencias inmanentes al desarrollo del capital. La mercantilización está asociada por Harvey a algo que Marx estudió detalladamente en el

---

primer tomo I de “El Capital”, y que tiene que ver con las condiciones de extracción de plusvalor y, por eso mismo, está más centrado en el proceso de producción. Allí donde, conforme a las categorías marxistas, la fuerza de trabajo es explotada configurando el excedente que reside de manera potencial en las mercancías producidas. Harvey observa que en procesos en los que el rumbo de la economía tiende a radicalizarse en dirección una ampliación progresiva de las lógicas del mercado, se produce una marcada tendencia al aumento de la tasa de explotación de la fuerza de trabajo. Sin embargo, tal como lo plantea Marx, dicha opción encuentra límites estructurales, pues una explotación *ad infinitum* de la fuerza de trabajo, en un escenario hipotético en el que su salario es presionado hacia el descenso por grandes tasas de desempleo, amenaza justamente la efectiva realización del plusvalor como ganancia, dicho de manera más clara: si lo que se produce no encuentra mercados para su consumo, el capital ve severamente jaqueada la posibilidad de reproducirse. Una sociedad empobrecida y cuyos trabajadores cada vez más encuentran deteriorado su salario, pone en peligro la posibilidad de que se constituyan los mercados para la producción. Es por ello que Harvey introduce otra idea, estudiada por Marx en el segundo tomo de “El Capital”, según la cual la explotación ilimitada de la fuerza de trabajo no es posible y, por ello, es preciso implementar formas de protección de la misma, justamente para asegurar los horizontes de rentabilidad que permiten apuntalar la economía. Aquí a diferencia de Polanyi y su idea de “doble movimiento”, es una clara contradicción dialéctica cuya resolución marca diversos momentos históricos. Cuando Harvey define el neoliberalismo como “un proyecto de clase” (cf. Harvey, D. 2007), está haciendo referencia también a que nos encontramos en un momento histórico en el que el capital tiende a orientar sus estrategias políticas en torno a una afirmación radical de condiciones de producción que estimulan la explotación social de la fuerza de trabajo y su empobrecimiento, en contraposición a etapas del capitalismo como la que se conoce como “edad de oro” (Hobsbawm, E. 2013, 197-344), en la que la fuerza de trabajo ganó mucho terreno en términos de derechos adquiridos. Esta idea posee un cierto respaldo empírico. En la serie histórica de recopilación estadística mundial que elabora el ya fallecido economista Angus Maddison (2001), puede observarse una creciente tendencia hacia el aumento de la pobreza, la desigualdad y la disminución del pbi *per cápita* en lo que su obra denomina como “el orden neoliberal” que, conforme a su propia

según el austríaco, es lo que explica las recurrentes tensiones por las que transitó la primera mitad del siglo XX, que dieron origen a la conformación tanto de los fascismos en Europa, como a la victoria de revoluciones comunistas a lo largo y ancho del planeta. Aun con sus tonalidades diversas y hasta antagónicas, comunismo, socialismo, socialdemocracia, fascismo, pueden ser leídos como expresiones de una dinámica objetiva que ofrece resistencias o reacciona contra las fuerzas del mercado.

Nancy Fraser, conocida en la actualidad como una de las referentes más destacadas de la Teoría Crítica en los Estados Unidos, ha contribuido a la provisión de un encuadre filosófico crítico no solo a la historia del capitalismo en su conjunto, sino también a la crisis que atravesó la economía mundial desde finales de la primera década del milenio hasta los primeros años de la segunda. En dicho encuadre, como ya hemos anticipado, la autora se sirve de la interpretación previamente esbozada que Polanyi hizo en torno a los desajustes estructurales que la economía global atravesó durante la primera mitad del siglo pasado. En sus consideraciones son especialmente fuertes la idea de una progresiva subordinación de la estructura social a la lógica y los imperativos del mercado, como así también la mencionada idea del “doble movimiento”. Por supuesto, la adopción de dicho enfoque no se realiza de manera mecánica ni esquemática, sino que se incurre en una serie de

---

segmentación, va desde 1973 hasta nuestros días. Allí también se indica que, en relación a los indicadores mencionados, la mejor época fue la que él también denomina “edad de oro”, que va desde los años 50's hasta 1973. (cf. Maddison, A. 2001, 125).

desplazamientos orientados a reelaborar las hipótesis del antropólogo austríaco de manera tal que puedan ofrecer su potencial a nuevas exigencias teóricas emanadas de las complejidades económicas y sociopolíticas actuales.

Si bien Polanyi no vivió lo suficiente como para experimentar los avatares concretos de lo que actualmente denominamos “neoliberalismo”, Fraser remarca que lo que en la actualidad conocemos utilizando dicho concepto:

No es más que un segundo momento en el desarrollo de esa misma fe en la *autorregulación del mercado* propia del siglo XIX que desencadenó la crisis capitalista cuyo desarrollo analizó Polanyi (Fraser, N. 2012, 15).

Y tanto ahora, como en aquel entonces, se producen fricciones sociales y políticas en las que es posible identificar la emergencia de movimientos de protesta contra la mercantilización de la sociedad y de la naturaleza. No obstante, Fraser se sumerge en una crítica hacia Polanyi según la cual este autor establece relaciones unívocas entre los conceptos de “mercados arraigados”<sup>6</sup> y “protección social”, como así también entre “mercados desarraigados” y “cálculo egoísta”, y donde el polo mercantilizador se muestra como un claro representante del peligro, y el polo “proteccionista” como un eje solo vinculable a la solución de los males intrínsecos que se derivan de la consolidación de su opuesto. Fraser añade que:

---

<sup>6</sup> Es decir, mercados sometidos al anclaje de la política, y no mercados a los cuales se subordinan a la sociedad en su conjunto, como ya pudimos observar en el apartado previo

El subtexto de esta valoración es más que discutible. Por un lado, el relato de Polanyi resulta excesivamente optimista. Al idealizar la “sociedad” oculta el hecho de que aquellas comunidades en las que históricamente han estado arraigados los mercados han sido también lugares de opresión. En cambio, la exposición de Polanyi sobre el desarraigo resulta demasiado oscura. En su idealización de la sociedad, oculta el hecho de que, sean cuales sean sus otros efectos, los procesos que desarraigan los mercados de las protecciones opresoras conllevan un momento emancipador (Fraser, N. 2012, 19).

Con ello, la autora desarticula un cierto esencialismo tácito que funciona en el discurso polanyano. Sin embargo, sobre esa crítica hay que decir que no resulta aceptable planteada en esos términos, al menos desde nuestra perspectiva. Polanyi comprendió que las reacciones políticas articuladas en torno a una demanda de protección social frente a la autonomización de las lógicas mercantiles podrían dar origen a formas de corporativismo político como el fascismo o, en otros casos, comprensiones sustancializadas de conceptos como “comunidad” o “colectivo”, capaces de pavimentar el terreno para la irrupción de diversas formas de totalitarismos. Aunque tampoco deja de ser cierto que, para el austríaco, el fascismo es una consecuencia del fracaso liberal, dicho más claramente “el fascismo se arraigaba en una sociedad de mercado que se negaba a funcionar” (Polanyi, K. 2003, 299). En este sentido, y siendo coherente con las advertencias mencionadas, Fraser se propone rectificar la crítica de Polanyi introduciendo la pregunta en

torno a aquellos emergentes sociales que se expresan en nombre de la “protección social”, pero que son estructuralmente opresores. Así es como se desplaza del enfoque económico que de alguna manera tiñe las lecturas del filósofo austríaco y, sin abandonarlo, establece cruces con otras dimensiones, como la que ella denomina “cultural”<sup>7</sup>.

Para ello, Fraser añade un tercer concepto al “doble movimiento” del que previamente hablamos, y reformula dicha idea introduciendo lo que ella denomina “triple movimiento”, dado, básicamente por la categoría de “emancipación” cuya presencia en el libro de Polanyi no existe. Dentro de esa línea, la autora coloca acontecimientos políticos que, con mayor o menor profundidad, rearticulaban y redefinieron muchos de los aspectos que estructuraban el orden social moderno: la abolición de la esclavitud, la descolonización de los países del tercer mundo, la liberación de la mujer. La característica de esos movimientos barre con la lógica propuesta por Polanyi, ya que representaron discursos críticos tanto de muchos aspectos de la denominada “protección social”, sin que por ello incurran en

---

<sup>7</sup> De alguna manera, en estas lecturas en torno a la obra de Karl Polanyi, también se ponen en juego viejos debates en torno al impacto que posee la estructura económica sobre el desarrollo del orden social en su conjunto. En algunos autores, de lo que se trata, como en el caso de Fraser, es de dimensionar la trascendencia de las tensiones que se producen en la economía, pero sin por ello caer en un enfoque economicista en función del cual los conflictos sociales se explican casi de manera exclusiva por lo que sucede en ese campo de la acción social. Una buena reseña de lo que piensa Fraser sobre este tema puede encontrarse en su debate con Axel Honneth, más precisamente en el primer capítulo del libro que se editó reproduciendo esas discusiones (Fraser, N. 2003)



la condena plena de la mercantilización, aunque también fueron severamente críticos de ella, o al menos de sus excesos. La idea misma de emancipación difiere en un punto sustancial con la idea de protección:

La protección pretende resguardar la *sociedad* de los efectos desintegradores de los mercados desregulados; la emancipación pretende destapar las relaciones de dominación estén donde estén enraizadas, ya sea en el ámbito político, ya sea en el ámbito social o en el económico. Si la protección pretende someter el intercambio del mercado a normas no económicas, la emancipación pretende someter a escrutinio crítico tanto al intercambio en el mercado como a las normas no económicas (Fraser, N. 2012, 20).

En relación a esas normas no económicas que eventualmente podrían regularizar los mercados, Fraser sostiene una crítica que ataca primordialmente su aspecto ético, ya que considera que con ellas se institucionalizan parámetros de representación e interpretación social que terminan por estatuir sus propios modos de comprender, por ejemplo, la familia, la comunidad, la pertenencia, la ciudadanía, etc., y generan márgenes de exclusión en torno a los cuales todo aquello que no se identifique, queda completamente fuera. Pero, además, dichas normas producen un impacto sobre el funcionamiento de los mercados y tienden también a jerarquizarlos y a ordenarlos conforme a ciertos estatus, que, aun cuando se proponen producir formas de protección, terminan generando el resultado contrario: personas y grupos asediados por nuevas formas de desigualdad y

desamparo económico, justamente por no entrar en la regla de las segmentaciones impuestas.

## II

Es preciso advertir que en la primera mitad de la década del '30, previo a la edición de *La gran transformación*, Polanyi desarrolló una crítica hacia el fascismo que destaca y hace hincapié, al menos de forma acotada, sobre aquellos elementos a los que Nancy Fraser apela cuando habla del carácter opresivo de ciertas modalidades de protección social que se contraponen al mercado. Su texto “La esencia del fascismo” (Polanyi, K. 2018) aporta un análisis de los elementos centrales que según él conforman el pensamiento fascista, y dispone de categorías que permiten comprender el colapso del orden político liberal en la Europa de la primera mitad del siglo XX.

Polanyi se introduce en lo que denomina los “principios filosóficos” del fascismo y desarrolla la tesis de que este movimiento es una ideología de carácter anti-individualista, donde el individuo queda subsumido a una estatalidad entendida como el todo del cuerpo social. Polanyi entiende que ideológicamente el fascismo es:

[u]n esfuerzo por producir una visión del mundo en la cual la sociedad ya no es una relación entre personas. Una sociedad en la que no hay seres humanos conscientes, o sus conciencias no guardan ninguna referencia a la existencia y al funcionamiento de la sociedad. (Polanyi, K. 2018, 89)

Para deshilvanar esta tesis, el autor recurre al estudio de algunas categorías del filósofo nazi Othmar Spann, en el que encuentra una relectura totalitaria de Hegel, como así también recurre a Ludwig Klages, donde observa una filosofía vitalista derivada de Nietzsche apropiada por el nazismo. Entre esos dos polos se mueve el pensamiento fascista. Según Polanyi, Spann aporta la idea de que aquellas objetivaciones que produce una sociedad –como el Estado– son instituciones esenciales, no históricas. El extrañamiento que las prácticas sociales producen sobre el ser–humano es postulado como única realidad en la cual los sujetos viven, y fuera de la cual no hay conciencia. Aun cuando las distancias son claras, diríamos que, en términos marxistas, para Spann el fetichismo es un hecho natural. Polanyi advierte que esta concepción corre a contrapelo de una realidad: el ser humano se rebela contra esas objetivaciones que Spann postula como absolutas. Las relaciones entre personas no pueden ser las que se dan mediante la integración a la sociedad como un todo, sino que deben partir de la libertad.

En la filosofía de Spann es precisamente el propio extrañamiento una condición para el ser humano, el cual es establecido como una realidad de la sociedad. En consecuencia, esta pseudo–realidad es justificada y perpetuada. Los fenómenos son universalmente representados por ese tipo de ideas: de esa manera se niega que exista un extrañamiento como tal... El Estado, la Ley, la Familia, la Cultura, y demás instituciones son ‘objetivaciones’, pero también lo son cada modalidad social conocida. De esta

manera, la individualidad pierde sustento; el ser humano se ve atrapado en su condición de auto-extrañamiento (Polanyi, K. 2018, 93).

Sobre estas nociones, a su vez, se emplaza una especie de vitalismo que intenta pensar el ser humano como una entidad sin ningún tipo de conciencia, donde la vida se presenta fundamentalmente como un impulso inconsciente, como la *ananké* de los griegos, una necesidad que se impone de manera forzosa. De hecho, el vitalismo funciona como la pretensión restaurativa de una comunidad pre-histórica que imagina lo humano entre un orden de cosas armónico con la vida natural, una vida natural sin conciencia. Estos polos, aparentemente contradictorios donde —por un lado— las instituciones modernas son pensadas como una condición esencial, pero —a la vez— se postula un sujeto inconsciente constituido por impulsos vitales, conforman ideologías que se retroalimentan para la justificación de un tiempo histórico, pues por un lado “la historia ya concluyó, pero por el otro, aun no comienza”. (Polanyi, K. 2018, 97).

Este modo de comprensión del fascismo, como resultado de un proceso que inicia bajo las condiciones que se instauran en una sociedad burguesa y decanta en la anulación totalitaria de esas mismas condiciones, otrora exacerbadas —piénsese en la categoría de individuo— constituyen un clima de época que marcó interpretaciones convergentes y de gran similitud teórica. En una clase impartida el 19 de junio de 1958, Theodor Adorno, disertando sobre Hegel, sostuvo que:

La sociedad burguesa, en la medida en que quiera sustentarse en sus propias condiciones como sociedad burguesa, será empujada a producir formas de tipo autoritario que, violentamente y ya sin confiarse al juego de las fuerzas inmanentes, hacen regresar la sociedad al estadio de la simple reproducción... La doctrina del Estado en Hegel y del cumplimiento del espíritu absoluto en el Estado sería del todo correcta si fuera presentada allí como una teoría negativa, si acabara por mostrar que la sociedad burguesa en la medida en que quiera existir como burguesa, debe tener necesariamente la tendencia a desembocar en el fascismo y en el Estado totalitario (Adorno, T. 2013, 162).

De forma similar a Polanyi, Adorno propone que, ante la implosión de las fuerzas del mercado, las relaciones sociales capitalistas reaseguran su dominio bajo la emergencia de una estatalidad totalitaria y agentes económicos monopolíticos que sofocan la vieja libertad burguesa asociada al intercambio comercial, hecho que a su vez —tanto Adorno como otros teóricos de la Escuela de Frankfurt— identificaron como “el fin de la personalidad” o “el fin del individuo”. El individuo como construcción de una esfera de sociabilidad constituida por relaciones de libre intercambio pasa dialécticamente a ocupar un lugar antagónico a los nuevos instrumentos de control social, que depositan en prácticas de planificación centralizada la tarea de asumir la visualización de los ciclos económicos y del metabolismo social en su conjunto.

Incluso la comprensión del antisemitismo fascista estaba íntimamente ligada a estas nociones. Esto puede verse

en Horkheimer, quien propuso que durante la modernidad la esfera de la circulación había constituido un ámbito de integración social para una comunidad judía que estaba completamente excluida de participar en la formación de voluntades políticas ciudadanas, algo así como sujetos cuyo reconocimiento social se agota únicamente en la posibilidad de obrar como agentes económicos –comerciantes, más precisamente– pero no como ciudadanos. Como consecuencia del derrumbe de ese sistema social y ante la explosión de una crisis que justamente puso en jaque la economía entendida como mercado, el fascismo alemán antisemita reúne sobre sí las condiciones para la elaboración de un discurso que construye como sujetos culpables de la inestabilidad social a los judíos (Horkheimer, M. 2012, 18–19).

Estas consideraciones, tanto las de Polanyi como la de los mencionados autores de la Escuela de Frankfurt, se estructuran en parte sobre la idea de que el totalitarismo surge ante la crisis y el colapso del orden político pre-existente, donde en la crisis del 30' el capitalismo liberal en Europa encontró límites para la expansión de la esfera del mercado y su deterioro diluyó algunos espacios de libertad institucionalizados por su avance. Pero, dada las experiencias de la época, las condiciones para pensar el mercado mismo como un factor potencial inmanente para la anulación de libertades y de la democracia no estaban del todo dadas.

### III

Desde el punto de vista del pensamiento económico, una cierta mirada en torno a cómo desarrolla sus ideas la

economía política burguesa permite observar las fricciones destacadas en el ámbito de la política, sobre todo en lo que refiere a las diversas caracterizaciones de la actividad humana del trabajo. Si bien desde Adam Smith es posible encontrar en la teoría económica justificativos teóricos orientados a la naturalización de las relaciones sociales capitalistas —ejemplo de ello son los innumerables mitos sobre el comportamiento de las comunidades primitivas, las llamadas “robinsonadas” descritas por Karl Marx— es hacia finales del siglo XIX, con la llamada “revolución marginalista” donde se produce un quiebre epistémico que desarticula la clásica teoría del valor —predominante en ese entonces— según los aportes que realizara David Ricardo: pues tanto el trabajo, el tiempo de trabajo, como también los denominados costos de producción, son pretendidamente refutados como instancias constitutivas del valor. Éste ya no será explicado recurriendo a las categorías mencionadas, sino a lo que se denominó “utilidad marginal”, donde el trabajo y la esfera de la producción se presentan como desconectados de la esfera del intercambio (mercado), y donde las mercancías y el régimen de propiedad de las mismas se presentan como dados. El marginalismo y los economistas austríacos durante el siglo XX invertirán sus mayores esfuerzos en construir herramientas analíticas que le permitan estudiar cómo se determina el valor exclusivamente en el momento del intercambio, de forma subjetiva y en relación con la utilidad que a los bienes le atribuyen los sujetos intervinientes. De este modo, la constitución del valor conforme a determinaciones objetivas dadas por la naturaleza, como así también dadas por el trabajo, dejan

de ser un problema; más aún: el valor del trabajo mismo comienza a ser pensado como un factor contribuyente al desarrollo de mercancías que —a priori— se valorizan conforme a la utilidad dictaminada por los consumidores (Mises, L. 1986, 210–222), fortaleciéndose de esta manera un enfoque individualista donde quien crea valor es quien puede reconocer un potencial espacio de intercambio abierto por las apreciaciones de consumidores insatisfechos, y no ya específicamente quien trabaja (Dobb, M. 1975, 187). Más allá de la discusión teórica y científica en torno a la cual se desarrollaron estos temas, lo cierto es que con lo dicho adquiere espesor el acervo conceptual reñido con la democracia. La separación del mercado y las esferas de intercambio de las condiciones de producción sentará las bases para el posterior desenlace de una tradición económico-política que desplaza lo social de la riqueza, y piensa ésta en términos exclusivos de propiedad individual. También este enfoque radicalizará el modo de concebir el derecho a la libertad casi exclusivamente materializado en el derecho de propiedad, un derecho de libre disposición individual, y así como con la reivindicación de esos derechos se esbozan —en términos económicos— categorías que se desempeñan como instrumentos críticos contra las fuerzas de intervención estatal, también labran una oposición contra la democracia y —eventualmente— atacan sus instituciones cuando éstas no armonizan con las lógicas del mercado, o directamente postulan el mercado como único modo de relación posible para vivir en libertad.

Las relaciones entre la democracia, la participación política y el desarrollo del sistema capitalista siempre



estuvieron caracterizadas por el predominio de fuertes contradicciones que se muestran periódicamente. Es preciso considerar que no fue sino a partir de finales del siglo XIX que el derecho al voto comenzó a dar sus primeros pasos de institucionalización impulsado por un fuerte ascenso del protagonismo de la clase obrera en la vida pública. Previo a la consolidación de dicho acontecimiento, la voluntad popular no disponía de mecanismos institucionales de intervención política, y los criterios de ciudadanía política estaban estrechamente ligados a las condiciones reunidas por estratos sociales dominantes: propietarios fundamentalmente.

Asimismo, la teoría política liberal, cuya noción fundamental es la de “individuo” arrastra tras de sí fuertes problemas de elaboración filosófica a la hora de definir el mencionado supuesto, de lo que dependerá ni más ni menos que la condición de persona de los sujetos. Según este planteo, un individuo es una persona en tanto y en cuanto es libre, pero a su vez es libre en cuanto es propietario al menos de sí mismo. Su condición de propietario lo opone al resto de los individuos ante quienes su libertad encuentra un límite únicamente sorteable bajo la posibilidad de intercambios contractuales. De esta manera, la sociedad se deduce de un modelo teórico mercantil, y lo político se configura como un ámbito cuya función es garantizar y asegurar la propiedad y las relaciones de cambio. El filósofo canadiense Crawford Macpherson consideró que el funcionamiento de este modelo es eficaz bajo la idea de que los individuos que se presuponen como sujetos sociales, se oponen los unos a los otros en relación de igualdad, así el

espacio en torno al cual delegan sus poderes posee validez suficiente como para instaurar obligaciones políticas.

Esta condición se cumplía, en el amanecer de la sociedad mercantil, por quedar limitado el voto político a una clase poseedora con cohesión suficiente para decidir periódicamente, sin caer en la anarquía, quienes habían de tener el poder soberano. En la medida en que esta condición se cumplía, existía una base suficiente para una teoría autónoma de la sumisión del individuo a un estado liberal constitucional (Macpherson, C.B. 2005, 266).

Es justamente con la conquista del derecho a sufragar por parte de los trabajadores que la noción de igualdad subyacente pierde consistencia, ya que el conjunto de relaciones mercantiles que las instituciones se proponen resguardar comienzan a exhibir de forma evidente sus rasgos desiguales, y al mismo tiempo el modelo de sociedad mercantil, aunque constituya un hecho social objetivo, pierde unanimidad hacia el interior mismo de lo político, unanimidad que otrora estaba garantizada por la homogeneidad de clases. (cf. Macpherson, C.B. 2005, 266–267).

Polanyi también expresó esta contradicción y, aunque no de la misma manera que “En la gran transformación”, destacó la posibilidad latente del fascismo en el capitalismo por la marcada incompatibilidad que desde sus inicios manifiestan la economía de mercado y la democracia. Ya desde el siglo XVIII, período en el cual surgen tanto la postulación de los principios de la economía de mercado como

del gobierno popular<sup>8</sup>, es posible rastrear la idea de que la prosperidad de las civilizaciones está fundamentalmente asentada en el ejercicio de la propiedad privada y que la incorporación de las masas al gobierno interfiere sobre los propios mecanismos que posee la economía para producir estabilidad (Polanyi, K. 2018, 112–116).

El ascenso del neoliberalismo a nivel global ocurre de forma más o menos simultánea a una revitalización de las teorías económicas mencionadas y coincide también con un cierto escepticismo renovado sobre la capacidad política que poseen las democracias para conjugar modalidades de gobierno compatibles con la economía, donde se tornan nuevamente ostensibles los desajustes mencionados. Es en el año 1973 se conforma la llamada Comisión Trilateral integrada por intelectuales provenientes de EEUU, Europa y Japón<sup>9</sup>. La misma elabora un documento conjunto titulado “La crisis de la democracia” (cf. Crozier et al. 1973). Samuel Huntington, quien analiza la crisis de legitimidad que —según él— atravesó Estados Unidos en aquellos años, señala que la ampliación de la participación ciudadana en la vida pública norteamericana amplió las fronteras del estado de derecho y obligó a extender las áreas de intervención gubernamental. Por un lado, eso tuvo un efecto paradójico, ya que deterioró la autoridad gubernamental, debilitada ante una ciudadanía que de forma progresiva

---

8 Polanyi refiere especialmente a *La riqueza de las naciones* de Adam Smith (1776) y *Take your choice* del reformista inglés John Cartwright (1976).

9 Puntualmente: Michael Crozier y Joji Watanuki en representación de Europa y Japón, respectivamente

reclamaba tomar decisiones sobre temas que consideraban de su incumbencia, mostrándose renuente a depositar su confianza en autoridades políticas. Pero a la vez tuvo efectos económicos adversos debido a que la expansión gubernamental incrementó los gastos, el déficit y la deuda pública, generando condiciones para el aumento de la inflación, al mismo tiempo que la economía comenzaba a experimentar un estancamiento. En este punto el autor entiende que una expansión desmedida de la democracia conlleva un cierto componente anárquico al mismo tiempo que se torna insustentable económicamente.

Fuera de un terreno propiamente inmanente al de la economía capitalista, donde predominan los antagonismos entre capital y trabajo, la organización de la esfera política en términos democráticos, la incorporación participativa de nuevos sujetos sociales y, más aun, la realización de las condiciones mismas que hacen al ejercicio real de esa participación democrática, chocan de forma periódica con el modo de organizar la economía. Este conflicto, en principio, no obedece a cambios profundos en las relaciones de producción. La simple modificación en la lógica de distribución confronta con las formas de apropiación de la producción social de riqueza que, abstraída en su comprensión únicamente como creación individual, torna insostenible en términos de racionalidad de mercado la construcción política de igualdad y libertad social.

A diferencia de lo observado previamente, aquí no se discute la crisis de una racionalidad económica, de la lógica de mercado, que, en su imposibilidad de producir cualquier mecanismo de protección social, implosiona políticamente,

sino que es la organización misma de la economía la que avanza capturando las instituciones políticas y jaqueando progresivamente la democracia, sembrando el camino para la irrupción de autoritarismos que, a diferencia de lo que sucedía en la primera mitad del siglo XX, están apuntalados por una lógica de mercado. Esto ha sido caracterizado por Nancy Fraser como una “contradicción entre ámbitos” que, para el caso, refiere a la esfera de la política y de la economía y configura lo que ella denomina “la contradicción política del capitalismo”, sostenida en una previa separación entre política y la economía.

Esta separación, definitoria de lo que es el capitalismo, limita severamente el alcance de lo político. Al devolver vastos aspectos de la vida social al dominio del «mercado» (en realidad, a las grandes corporaciones), los declara fuera del alcance de la toma de decisiones democráticas, la acción colectiva y el control público. Su estructura misma, por lo tanto, nos priva de la capacidad de decidir colectivamente qué y cuánto queremos producir, sobre qué base energética y mediante qué tipo de relaciones sociales (Fraser, N. 2020, 123).

## **Consideraciones finales**

A lo largo de estas páginas hemos podido observar cómo las ideas de Polanyi han servido para dar un marco interpretativo en torno a los desequilibrios sociales que produce la estructura de la economía capitalista al mercantilizar la fuerza de trabajo, el dinero y la naturaleza.

Este mecanismo de apropiación de espacios y actividades sustantivas para el desempeño de los seres humanos produce desequilibrios en los diversos actores sociales que se articulan políticamente conformando formas de reacción a esa lógica de mercado y propugnando mecanismos de protección social mediante los cuales sea posible controlar el desenvolvimiento de la economía. Estas contradicciones fueron claves para Polanyi en su modo de comprender el trasfondo que condicionó la irrupción de los autoritarismos fascistas como una ideología política que anuló el circuito de una esfera social que, entre otras cosas, se caracterizaba por una cierta eficacia para transcurrir por fuera de las intervenciones políticas. Esto lleva a que muchos de los conceptos asociados con esa racionalidad entraron directamente en crisis y fueron repudiados, como la noción de individuo. En ello, Polanyi no se destaca solo en sus observaciones, sino que las mismas convergen con un clima de época que apuntó en la misma dirección. Buena parte de las interpretaciones en torno a la sociedad promovida por los regímenes triunfantes a partir de la década del '30 apuntaron a un cierto ocaso del individuo como también a la crisis de los mercados.

Pero si bien entendemos que las distinciones analíticas hechas por el antropólogo tienen enorme vigencia, en la fisonomía de los conflictos actuales, la direccionalidad que asumen las tensiones estudiadas parecen apuntar hacia otro horizonte. Y es que el mercado ya no se muestra como esa esfera de sociabilidad anulada por un régimen político, sino que, por el contrario, son los mercados los que comienzan a generar mecanismos de intervención para limitar la

participación política y la institucionalización de derechos y libertades colectivas que impliquen incompatibilidades con la economía. En ese sentido, también se produce un desplazamiento en la significación de nociones como la de “libertad” e “individuo”, que son reapropiadas ostentando el sentido de una libertad individual negativa que confronta cualquier intento de mediatizar social e institucionalmente la acción de agentes económicos (tanto individuales como corporativos), configurando así formas de autoritarismos directamente herederas de una racionalidad de mercado.

## Bibliografía

- Adorno, Theodor. 2013. *Introducción a la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Dobb, Maurice. 1975. *Teoría del valor y de la distribución desde Adam Smith. Ideología y teoría económica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fernández Liria, Carlos y Alegre Zahonero, Luis. (2012). Marx y Polanyi. La posibilidad de un diálogo. *AREAS. Revista internacional de ciencias sociales* (Madrid: Universidad Complutense) 31: 55–64.
- Foucault, Michel. 2007. *El nacimiento de la biopolítica*. México: Fondo de cultura económica.
- Fraser, Nancy. 2003. La justicia social en la era de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación. En *¿Redistribución o reconocimiento?* Por Nancy Fraser y Axel Honneth. Madrid: Morata.
- Fraser, Nancy. 2020. *Los talleres ocultos del capital. Un mapa para la izquierda*. Madrid: Traficante de Sueños.
- Fraser, Nancy. 2012. Reflexiones en torno a Polanyi y la actual crisis capitalista. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio social* (Madrid: Fuhem Ecosocial) 118: 13–28

- Macpherson, C.B. 2005. *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid: Trotta.
- Maddison, Angus. 2001. *The world economy. A millennial perspective*. Paris: OECD.
- Marx, Karl. 1980. *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza.
- Mises, Ludwig. 1986. *La acción humana. Tratado de economía*. Madrid: Unión Editorial S.A.
- Habermas, Jürgen. 1999. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Harvey, David. 2011. *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal.
- Harvey, David. 2014. *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. Madrid: Traficante de Sueños.
- Honneth, Axel. 2017. *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización*. Buenos Aires: Katz.
- Horkheimer, Max. 2012. Los judíos y Europa. *Constelaciones. Revista de teoría crítica* (Madrid: Universidad Complutense) 4: 2-24.
- Crozier, Michael; Huntington, Samuel; Joji Watanuki. 1973. *The crisis of democracy. Report on the governability of democracy to the trilateral commission*. USA: New York University Press.
- Polanyi, Karl. 2018. *Economy and society. Selected writings*. Medford: Polity.
- Polanyi, Karl. 2003. *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. México: Fondo de Cultura Económica.



# SOBRE LA DISPUTA FEMINISTA CON LA TRADICIÓN POLÍTICA HEGEMÓNICA<sup>1</sup>

Nadia K. Garayo<sup>2</sup>

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0003-1420-8171>

Adriana L. Vercellone<sup>3</sup>

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-2095-3285>

## Introducción

**E**n el corazón de las instituciones y prácticas jurídicas de los Estados de Occidente existe un núcleo de ideas que valoran el poder de las

---

1 Durante el proceso de edición del presente capítulo, el citado artículo 85 del Código Penal Argentino fue modificado en razón de la sanción de la ley 27.610 (Acceso a la Interrupción Voluntaria del Embarazo) penalizándose actualmente el aborto realizado sin consentimiento de la persona gestante o con su consentimiento luego de la semana 14 de gestación. Sin perjuicio de dicha aclaración, la que consideramos relevante porque implica un gran avance en materia de derechos, su omisión en el texto no desmerece el análisis realizado en relación al derecho como fuente de desigualdades y consolidación de privilegios masculinos.

2 Abogada (UNC), Maestranda en Derecho y Argumentación (UNC). Coordinadora de Clínica Jurídica en Programa de Ética y Teoría Política (CIJS). Adscripta en las cátedras de Ética y Derecho Privado VII (Daños) en la Facultad de Derecho (UNC). Email: [nadiagarayo@gmail.com](mailto:nadiagarayo@gmail.com)

3 Abogada (UNC), Magíster en Derecho y Argumentación (UNC) y Doctora en Derecho y Ciencias Sociales (UNC). Becaria Posdoctoral CONICET. Profesora en las cátedras de Ética y Derecho Político en la Facultad de Derecho (UNC). [adrivercellone@gmail.com](mailto:adrivercellone@gmail.com)

personas sobre la propia vida y sus cuerpos. Dichas consideraciones se siguen del principio ético fundamental de la *autonomía*, pues apelan al reconocimiento de una esfera de libertad e igualdad individual que permite a las personas dirigir sus conductas en función de sus propios deseos y preferencias.

En esa línea, el *consentimiento* es una de las categorías conceptuales más recurridas para explicar los orígenes de la sociedad, el Estado y el conjunto de deberes y derechos que las personas se deben mutuamente. Éste sugiere que tanto los compromisos como las relaciones que nos vinculan en una comunidad son legítimas cuando surgen de las libres manifestaciones de voluntad prestadas por agentes racionales, representadas en una especie de *contrato*. De allí que también sea un concepto central a nivel jurídico para validar los intercambios que las personas sostienen en sus relaciones diarias, sean estas comerciales, familiares, sexuales u otras.

Desde hace algunos años, la crítica a esta posición dominante es un lugar común. Particularmente, la teoría feminista ha cuestionado que las personas se encuentren en un pie de igualdad al momento de manifestar su voluntad, así como el contexto institucional y político opresor que relega a las minorías a un lugar siempre desventajoso. En algunos casos, se aspira a mejorar el estatus civil y político de éstas; en otros se señala la raíz de la dominación patriarcal estatal y se propone ponerle fin a dicho esquema institucional. De este modo, en sus diferentes variantes, los feminismos han contribuido a poner en tela de juicio categorías conceptuales fundamentales para las instituciones

modernas, especialmente, para aquellas vinculadas con el dominio de la sexualidad y el ámbito doméstico.

La repercusión de dicha crítica es sin dudas significativa. En el plano jurídico ha servido para desenmascarar al derecho como dispositivo de poder que, lejos de ser un mero regulador de conductas generales, reproduce valores patriarcales y construye roles en función de la diferencia sexual. En la arena política, ha contribuido a disputar la revisión de dichas instituciones en clave de género. Sin embargo, semejante disputa no implicó el abandono completo de los argumentos de la mencionada tradición contractualista, ni muchos menos desestimó el uso de determinadas categorías jurídicas. De hecho, puede decirse que aún hoy la teoría feminista alterna entre la confianza y desconfianza en el derecho y el Estado como herramientas transformadoras de la sociedad.

En este escenario, el presente capítulo propone revisar el lugar al que ha quedado relegado la tradición contractualista en el derecho y la política desde la irrupción de la crítica feminista. El foco se pondrá sobre las nociones de autonomía, voluntad y consentimiento, que persisten como eje en torno al cual se han diseñado las instituciones actuales y legislado las temáticas vinculadas con la sexualidad, el género y la labor doméstica.

Para ello, primero se reconstruye la tradición teórica que ha justificado las estructuras sociales y políticas liberales de nuestra época. Luego, se reproducen algunos argumentos feministas que desenmascaran los históricos privilegios e injusticias que dicha posición ha legitimado. Finalmente se reflexiona sobre los resabios de dicha discusión y el modo

en que se proyecta en el ámbito jurídico. Para esto último se realiza una pequeña genealogía del derecho argentino y algunas de sus figuras más relevantes en torno a la sexualidad, el cuerpo y la familia, todo lo cual puede evidenciar las limitaciones y críticas mencionadas.

Sin el afán de rescatar a la tradición hegemónica de las manos de sus críticas, las conclusiones resaltan sus puntos de encuentro con los reclamos del movimiento feminista. Todo lo cual puede mostrar cuán difícil resulta abandonar por completo los antecedentes teóricos clásicos como punto de apoyo.

## **El antecedente contractualista y el consentimiento**

El concepto de contrato tiene una larga trayectoria en la teoría política, pero encuentra en los primeros autores europeos de la modernidad (Hobbes, Locke, Rousseau, Kant) su mejor y más clara fundamentación, en tanto, explicación de la comunidad y la autoridad política<sup>4</sup>. En líneas generales el argumento sugiere que, para salir de un estado de naturaleza desorganizado e inestable, las personas celebran voluntariamente un pacto que constituye y legitima a la autoridad política, a la vez que configura los mutuos derechos y deberes que ordenan a la comunidad y les proveen de la seguridad que antes carecían. Así, mediante una manifestación de voluntad las personas han dado origen tanto a la sociedad como a dichos compromisos.

---

<sup>4</sup> Sin perjuicio de reconocer que existen claras diferencias entre las posiciones de dichos autores y corrientes afines, distinguirlas excede el objetivo de este capítulo.

Lo interesante del argumento es que dicho pacto originario no necesariamente debe ser concebido como uno real, suscripto para renunciar o constituir derechos, sino como una herramienta explicativa de las ataduras que sujetan y obligan a las personas. Así, agentes que se perciben naturalmente libres e iguales, encuentran en su propia voluntad una fuerte razón para aceptar y legitimar los deberes que se les imponen. En otras palabras, los lazos de una comunidad política, sus instituciones y jerarquías no son más que el resultado de un ejercicio de plena autonomía.

Estas ideas en torno a la fuente contractual de la sociedad forman parte de una ya consolidada tradición que reconoce entre sus principales referentes las nociones de autonomía, consentimiento, libertad y la tan mentada distinción público-privada. Puede decirse que dichas nociones se hallan en la génesis de toda la teoría política moderna o, al menos, de aquella que ha servido para construir las instituciones medulares que hoy estructuran a las sociedades liberales contemporáneas.

Uno de sus atractivos es que, concentrándose en el consentimiento, rescata la potestad soberana sobre la propia vida. De acuerdo con esta idea, las personas sólo pueden decidir e intervenir sobre aquello que es de su dominio: su vida, su cuerpo (y, luego, sus bienes). Allí donde existe un derecho, un deber o una relación de sujeción entre varias personas, ha existido un previo acto disposicional de la voluntad que le dio origen.

Que dicho argumento enraíce en la concepción política liberal no es casual, dado su alto compromiso con las

libertades humanas y la tolerancia. A partir de dichos valores se han justificado todas las relaciones sociales modernas y, especialmente, las políticas. Asimismo, en la estrategia del contrato puede encontrarse el germen de la dicotomía público/privado, la concepción moderna de sociedad civil y la idea de neutralidad estatal, ya que es mediante la suscripción de las voluntades iniciales que dichas esferas son delimitadas.

El momento de la constitución de la comunidad política, por un lado define –y protege– una esfera de actuación personal o íntima que debiera quedar ajena a toda interferencia de la autoridad política o la sociedad y, por otro, una esfera pública caracterizada por la participación social y lo institucional. El criterio delimitador entre ambas está dado, fundamentalmente, por la relevancia pública de algunos asuntos y la relevancia doméstica de los demás temas que no son ni prohibidos ni ordenados por ley. Esto desplaza del ámbito público todo aquel asunto no vinculado con las disputas y principios políticos fundamentales de una sociedad, permitiendo que cada quien desarrolle su plan de vida personal –privado– con total libertad, siempre que no exista o implique un perjuicio a terceros. Dicha caracterización “residual” de la privacidad permite a las personas disponer de sus propiedades, actos, expresar sus pensamientos “... dentro de los límites de la ley natural, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre” (Locke, J. 1969, 5).

En la filosofía contemporánea sobresale el argumento explicativo de John Rawls sobre el tema, que entiende a dicha distinción como netamente moral. Esto significa que

en una sociedad caracterizada por el pluralismo existen discrepancias razonables acerca de lo que es considerado bueno que, lejos de desvanecerse en la arena pública, delimitan aquello que es legítimo ofrecer y defender frente a los demás. Mientras algunos acuerdos políticos fundamentales pueden ser suscritos y justificados por la generalidad de las personas, existen otros asuntos que sólo pueden ser defendidos cuando se adopta una concepción o doctrina particular sobre el bien. De ello se sigue que una actividad o argumento posiblemente aceptable por cualquier persona razonable, forma parte del conjunto de *razones públicas* propiamente dichas. “No ataca ni critica ningún punto de vista razonable” (Rawls, J. 1995, 14) permitiendo formar y defender una concepción particular acerca de lo que es una *vida buena*; asimismo, articula las diferentes preocupaciones y principios colectivos que permiten desarrollar una sociedad justa, ordenada y estable. En palabras de Rawls, “... pone al descubierto las condiciones de posibilidad de una base pública de justificación razonable acerca de las cuestiones políticas fundamentales” (Idem).

Por ello, se sostiene que un Estado liberal se caracteriza por ser *neutral* respecto a su “objetivo”, es decir, que no debe dictar normas que promuevan o faciliten una concepción moral o religiosa concreta, en perjuicio de otras. Así también, es neutral respecto a su “justificación”, esto es, que sus instituciones y políticas no deben justificarse en concepciones morales o metafísicas sobre las que existe discrepancia razonable (Seleme, H. O. 2015, 1248).

El gobierno, la autoridad política, las jerarquías existentes –sociales, laborales, etc.–, así como los derechos y

deberes individuales vigentes, resultan del acuerdo prestado (expresa o hipotéticamente, según el caso) por agentes libres e iguales a los principios políticos que nos ordenan. Ello, siempre que no exista interferencia sobre un espacio de privacidad fundamental reservado para la defensa y desarrollo del plan de vida personal.

Otro atractivo del argumento es que permite conciliar los diferentes proyectos de vida individuales que convergen en una sociedad plural. A través de dichas manifestaciones de voluntad es posible realizar “un manejo dinámico de los derechos individuales básicos al permitir restringir o ampliar su ámbito de aplicación de modo de complementar y hacer compatibles diferentes planes de vida” (Nino, C. 1989, 310).

Según Nozick, este tipo de manifestaciones de voluntad constituyen el *corazón* de la ética, pues permiten todo tipo de intercambios entre personas, en un marco de libertad e igualdad inherentes (Nozick, R. 2001, 263). Para el autor, la “propiedad sobre sí mismo” es el primer principio moral fundamental que justifica la cantidad de restricciones y permisiones coherente con los derechos naturales básicos y, así, es único garante de la dignidad humana, entendida ésta en sentido kantiano: como la atribución de ser *fin*es en sí mismos y nunca medios (Nozick, R. 1988).

Así como dicho argumento es frecuentemente utilizado para justificar las instituciones, es también nodal para validar los intercambios que las personas realizan en sus relaciones intersubjetivas diarias, sean estas comerciales, personales, que incluyan la disposición de la propiedad privada o, inclusive, del propio cuerpo. Por un lado, la



doctrina de la libertad y la autonomía sirvió para acabar formalmente con las jerarquías estamentales del medioevo o ciertas instituciones tradicionales *injustas*; pero por otro lado, también supo ordenar la vida social y familiar a partir de su idea de “relaciones libres”. Esto significa que, a nivel privado, se asumió que el consentimiento posee similares efectos transformativos: tiene la aptitud de generar derechos o deberes entre las personas que involucra, o puede implicar una autorización o una permisión sobre el cuerpo, en favor de otra persona. Cualquier lazo comercial, sujeción marital o sexual puede justificarse en dichos ejercicios de la voluntad, siempre que se trate de personas adultas y capaces.

### **La irrupción feminista en la discusión política moderna**

El encanto de la narrativa clásica en torno al contrato y el voluntarismo comenzó a despertar miradas críticas en el seno del propio liberalismo, pero también en los primeros argumentos feministas del siglo XVIII y los movimientos sufragistas de la Ilustración. Estas últimas posiciones encontraron sus textos teóricos y de militancia de base en la “Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadanía” (Olympe de Gouges 1791) y la “Vindicación de los Derechos de la Mujer” (Mary Wollstonecraft 1792). Documentos en los que se reclaman iguales derechos para ambos sexos.

La diversidad de posiciones a las que semejantes ideas dieron lugar es difícil de categorizar, propio de cualquier movimiento político y social en constante construcción. Respecto a las críticas en relación a la

tradición contractualista y el consentimiento podemos reconocer, en principio, cinco argumentos.

El primero de ellos cuestiona la referida *igualdad* inicial que caracteriza a cualquier acuerdo entre personas y origina instituciones políticas y jurídicas de una comunidad. Dicha crítica emerge en 1825 cuando William Thompson cuestiona la idea de que el matrimonio, como institución, sea verdaderamente un contrato. En principio, todo contrato es celebrado y consentido por personas que pueden negociar en pie de igualdad sus condiciones, hecho que no acontece en el matrimonio porque, según el autor, hombre y mujer no son tratados como iguales ni detentan el mismo poder (Thompson 1970, citado por Pateman 1995, 214–215). Los permisos, incluso la posibilidad del placer sexual, son concedidos por el hombre a su esposa y nunca al revés. Para Thompson dos cambios son necesarios para corregir semejante injusticia: por un lado, garantizar que la mujer tenga derechos políticos y así poner fin a lo que sucede en el plano doméstico; por el otro, reemplazar el sistema capitalista por uno de cooperación mutua. Estas modificaciones equipararían a la mujer en el acceso a recursos, garantizándoles un salario propio. Ello eliminaría la necesidad de recurrir al matrimonio como medio de subsistencia y, consecuentemente, la dominación sexual (217–218).

Esta postura toma notoriedad con los aportes de John Stuart Mill<sup>5</sup>, quien reclama por una profunda reforma en la ley del matrimonio que equipare la posición de las partes contratantes. Mientras el hombre permanezca “amo

---

5 Véase: Mill, J. S. (1869). *The subjection of women* (Vol. 1). Transaction Publishers.

absoluto” de la relación, las condiciones del contrato se mantendrán siempre desiguales en perjuicio de la mujer, según Mill, convirtiéndola casi en una esclava –o, a veces, en algo peor.

A mediados del siglo XX, Betty Friedan –considerada una de las principales exponentes del feminismo liberal– pone en resalto el carácter “adscriptivo” que tienen el contrato y otras instituciones modernas. Tal es así, porque asignan o imponen a la mujer una identidad y atributos basados meramente en la diferencia sexual. Esto sugiere que cualquier institución reconoce la diferencia entre hombres y mujeres cuando se trata del contrato matrimonial u otra actividad vinculada con la labor doméstica. Así, un dato –el género– que es irrelevante en cualquier sistema de contratación libre, es central para la asignación de roles y labores en la cuestión familiar y los acuerdos que le preceden.

Nótese cómo este primer argumento presenta una crítica al contrato de matrimonio “*en tanto contrato*” (Pateman, C. 1995, 224), señalando la desigual posición que ocupan quienes acceden a él, sin cuestionar el sistema institucional ni su carácter liberal. Lo que señalan es la necesidad de acercar las condiciones del contrato matrimonial a la línea de los demás contratos. Concretamente, proponen y reclaman reformas a la ley de matrimonio y otras vinculadas con la familia.

El segundo argumento cuestiona el lenguaje, los presupuestos del contrato original y la concepción de persona sobre la que trabajaron los autores contractualistas clásicos. Puntualmente, Carole Pateman revisa la versión tradicional de dicho argumento, resaltando las diferencias –físicas y

mentales— entre hombre y mujeres que sus teóricos dan por sentado en el estado de naturaleza. Pateman entiende que dichos rasgos diferenciadores han llevado a autores como Locke, Rousseau o Kant, a defender una sujeción natural del hombre sobre la mujer, que deviene en la exclusión de estas últimas del contrato originario y, consecuentemente, de los espacios de decisión públicos (Pateman 1995, 58–79). Por ello resulta lógico, por ejemplo, según John Locke, que exista una jerarquía tanto en las relaciones conyugales como en la sociedad civil.

El acierto de la crítica es que reconocer una inherente desigualdad natural entre hombres y mujeres, tira por la borda la pretendida libertad e igualdad liberal que caracteriza y antecede a cualquier esquema de compromisos y acuerdos legítimos. Sin embargo, lejos de negar la base del argumento contractual, esto ha asegurado a los hombres el lugar de suscriptores exclusivos del pacto originario y detentores de derechos políticos en la sociedad civil. Aunque reconocen una categoría de derechos a las mujeres, en los hechos pareciera que ellas han permanecido con un status equivalente al del estado de naturaleza, no como agentes civiles.

Con esta misma idea en mente, Pateman reprocha el lenguaje sesgado en el que se expresa la tradición teórica liberal, pues siempre explica el modo en que hombres ingresan en dichos acuerdos, excluyendo a las identidades feminizadas de los pactos originarios. Asimismo, asumen a la “fraternidad” como un valor trascendental, siendo que es una noción reveladora de la confianza y vínculos que aúna a los hombres, así como de la autoridad masculina

que existe en el orden público (Pateman 1995, 109–114).

Este segundo argumento puede percibirse un tanto débil cuando se considera que se concentra en limitaciones terminológicas que fueron enmendadas por diferentes versiones del contractualismo contemporáneo<sup>6</sup>. Sin embargo, no debe soslayarse que la construcción voluntarista de Locke, Rousseau y Kant –entre otros– constituye el corazón de toda la teoría política liberal contemporánea y de la mayoría de las instituciones que nos rodean en Occidente. Que existan problemas en su génesis debiera llamarnos la atención: pues la caracterización de la posición original de quienes conforman y diseñan las instituciones modernas tiene claros sesgos de género.

Vinculado con el anterior, el tercer argumento se centra en la construcción de “lo público” como un correlato de desigualdades naturales que privilegian al género masculino. Esta crítica, elaborada también por Carole Pateman, constituye una de las más agudas que se han dirigido desde el feminismo al argumento contractualista. La autora destaca el modo en que el poder político, que es convencional y generado por libres acuerdos, no es otra cosa que un reflejo del poder paterno tradicionalmente impuesto sobre la familia y sus bienes. En otras palabras,

---

6 Por ejemplo, en versiones del contractualismo hipotético, como las de John Rawls o Thomas Scanlon, se apela a “seres racionales o razonables” que pueden acordar colectivamente los mejores principios para el logro de un justo sistema de cooperación social y político. La referencia a dicha categoría neutral y universal destaca sólo el rasgo más fundamental de las personas: su libertad e igualdad naturales. Véase: Rawls, J. (2009). *A theory of justice*. Harvard university press; Scanlon, T. (2000). *What we owe to each other*. Belknap Press.

Pateman resalta que los autores contractualistas reconocen supuestas sujeciones naturales en las que los hombres tienen derechos y privilegios, que luego se traducen en derechos y deberes políticos propiamente dichos.

Así, el contrato original, lejos de dar inicio a una comunidad de libres e iguales, establece los derechos políticos de los varones (sobre las mujeres, entre otras cosas) y relega lo femenino al ámbito de lo privado. La atención siempre se pone sobre la esfera pública y la libertad civil, aunque sólo los hombres son parte de ella; y, en definitiva, la sociedad civil no es otra cosa que la reorganización de una desigualdad impuesta en el plano natural.

La pretendida situación de libertad originaria es una ficción en la que siempre existe un grupo privilegiado; y los contratos o acuerdos privados justifican las relaciones de sujeción que existen en la comunidad, sean estas laborales, maritales u otras. El patriarcado, sostiene Pateman, no es meramente el poder masculino; es una relación de sujeción, un *status quo* justificado por la teoría contractual. En el trasfondo del argumento Pateman reconoce el primer y más relevante contrato que las personas celebran: el “contrato marital”, el cual delimita y legitima la supuesta sujeción natural que existe entre hombres y mujeres. Sin embargo, dicho contrato ha quedado fuera de la consideración de aquello considerado “público” por parte de los autores clásicos; aunque persiste como el antecedente de los posteriores acuerdos que consolidan los privilegios y derechos masculinos. En sus palabras: “Las relaciones domésticas privadas también se originan en un contrato –pero el significado del contrato de matrimonio, un contrato entre

un varón y una mujer, es muy diferente del significado de los contratos entre varones en la esfera pública. El contrato de matrimonio refleja el ordenamiento patriarcal de la naturaleza, incorporado en el contrato original” (Pateman 1995, 165). En definitiva, la diferencia sexual –natural– ha devenido en diferencia política.

Con esto, Pateman no solo cuestiona la supuesta libertad e igualdad que presupone el contractualismo, sino todo el conjunto de instituciones y derechos que se han justificado a partir de dicho argumento. Ello amerita una revisión de la sociedad civil, las bases de la distinción público–privada y las diferencias políticas que nos rodean. Su propuesta no es la defensa de una categoría de mujeres concebidas como entes abstractos –símbolos al masculino– sino la lucha por la construcción de una noción política de mujeres –ciudadanas– que reconozca sus capacidades y atributos diferenciados.

El cuarto argumento apunta su crítica contra la raíz misma de la dominación patriarcal y propone acabar con el patriarcado. Surge bastante más cercano en el tiempo, a finales de 1960, bajo el lema “lo personal es político”. Aunque con variantes también dentro de sí, dicha corriente considera necesario poner luz sobre lo que sucede en la órbita privada, y no sólo en el ámbito público. Asimismo, critica fuertemente la idea del amor romántico y la sexualidad, como vínculos que mantienen la dominación/ subordinación entre hombre y mujer, haciendo hincapié en la prostitución y la pornografía.

En esa línea, Catherine MacKinnon considera que aquello que se experimenta como sexo son actos de dominio

que tienen al rol masculino como protagonista y que una teoría sobre la sexualidad que se jacte de ser feminista lo será cuando interprete a la sexualidad en términos de poder masculino; es decir, como una práctica delimitada por hombres que subordina a mujeres. Una teoría feminista de la sexualidad, entonces, debiera considerar a la realidad social en sus propios términos; y si desea cambiar la realidad que viven las mujeres, primero debe identificar y cuestionar la sexualidad. Desde esta óptica, la sexualidad adquiere gran relevancia porque no es una práctica aislada, sino que se vincula con todos los otros aspectos de la vida y la sociedad, siendo una dimensión de construcción del género y de expresión de diversas desigualdades.

En palabras de Mackinnon:

... libertad sexual significa que se permite a las mujeres comportarse tan libremente como los hombres para expresar esta sexualidad, reconocer que es buscar la satisfacción genital sin vergüenza (es de esperar) y sin limitaciones sexuales a través del coito heterosexual (Mackinnon 1995, 235–236).

En razón de lo anterior, la autora es crítica de las diversas instancias que validan a la sexualidad como espacio de poder masculino. La pornografía, por ejemplo, muestra y le da a los hombres aquello que quieren, siendo ejes principales el coito y la penetración. Expone que, en general, las categorías dentro de la pornografía responden a grupos vulnerados (mujeres negras, gordas, prostitutas, latinas, etc.) y que aquellos actos que representan formas de violentar a las mujeres también se puede encontrar allí



(acoso sexual, abuso, agresión). En definitiva, presenta a las mujeres como objetos puestos para satisfacer sexualmente lo que buscan los hombres.

La pornografía crea un objeto sexual al que es posible acceder, cuya posesión y cuyo consumo es la sexualidad masculina, y ser poseída y consumida es la sexualidad femenina (MacKinnon, C. 1995, 360).

En la misma línea, la violación no difiere de la práctica del coito, aunque el derecho sólo las diferencia en base a la interpretación que el hombre tenga del encuentro. Esto significa que el coito “normal” se da con tanta frecuencia que dejamos de ver algo malo en él, pese a que es tan habitual que sucedan usos y abusos en dichas situaciones. Como corolario, dicha normalidad –que no es otra cosa que violencia sexual– es lo que se muestra como sexualidad.

Siendo que el Estado protege el poder masculino y el derecho se ha centrado en la masculinidad, la propuesta de Mackinnon es por un feminismo que supere y subvierta las condiciones de sumisión femenina. Se trata de una práctica que no sucederá sin una elevación de conciencia y una posterior reformulación del derecho y sus instituciones, que dé cuenta de la dominación sexual que ocultan. Recorrer el entramado de privilegios y roles que el Estado ha legitimado, permitirá reconocer las demandas y el lugar de las mujeres en la sociedad.

Finalmente, podemos agrupar dentro de un quinto argumento a una serie de críticas desarrolladas en contra del concepto de “consentimiento” como eje articulador y

legitimador de las relaciones personales y sexuales. Esta posición señala las limitaciones del propio lenguaje y gestos por medio de los cuales la voluntad puede exteriorizarse, que resultan insuficientes para revelar o abarcar la cantidad de sentimientos, deseos e intenciones que suceden en el marco de las relaciones personales.

En este sentido, se ha sugerido que consentir o no un vínculo sexual es algo que suele corresponder a la mujer –también resistirse– mientras que el hombre se encuentra siempre deseante, a disposición. Lo descrito conlleva que la diferencia sexual sería, entonces, lo que justifica toda diferencia de roles (Pérez Hernández, Y. 2016). Así:

“... a nivel simbólico, social y subjetivo, consentir se estructura a partir de un sistema de oposición jerárquicamente organizado, fundamentado en el orden sexual: es responsabilidad de las mujeres establecer límites a los intentos masculinos por obtener “algo” de ellas” (Pérez Hernández, Y. 2016, 3).

Otras peculiaridades del vocablo pueden revelar la mencionada limitación. Por ejemplo, que entre personas cuyo vínculo previo es de sujeción, el consentimiento suele prestarse mediante una omisión –léase *ausencia de resistencia*– más no mediante una *elección deliberada*. Esto permitiría dudar de la validez de dichos encuentros. Asimismo, se ha separado la idea de consentimiento de la noción de voluntad como *deseo*. Desde esta perspectiva, considerar y legislar sólo en torno al primero, esconde las relaciones de dominación que existen y se manifiestan cuando las personas no revelan deseo pero aceptan consumir un acto por

miedo, complacencia, etc. Así, tanto las relaciones sexuales no consentidas como aquellas consentidas sin deseo son formas de dominación (Pérez Hernández, Y. 2017).

En definitiva, existe una cantidad de situaciones ambiguas o implícitas que caracterizan a los vínculos personales, y no siempre pueden catalogarse bajo un “sí” y un “no”. Las numerosas facetas y sentidos en los que pueden interpretarse los gestos de voluntad impiden “divorciar al consentimiento del contexto político y social” (Eskridge, W. 1995, 48). Y por ello, también se dificulta legislar de forma precisa sobre el tema.

### **El derecho como instrumento constitutivo, también, de desigualdad**

Así como la modernidad implicó el fin de las jerarquías tradicionales estamentales o religiosas, la limitación del poder absoluto y el fortalecimiento de las libertades individuales, todo ello fue posible de la mano de un proceso de codificaciones locales importante. El acuerdo sobre leyes generales, así como su aplicación coactiva por parte de los Estados, contribuyó a delimitar las reglas fundamentales de una sociedad, sus límites (geográficos y políticos) de aplicación y un régimen de obligatoriedad general. El resultado fue la estabilidad de las instituciones y la previsibilidad en su ejercicio cotidiano. De allí que miremos al derecho como un conjunto regulador de conductas, cuyas ventajas radican en su generalidad, predictibilidad y garantía de seguridad para la convivencia.

Paralelamente, la crítica feminista encontró en el discurso jurídico una fuente de desigualdades de género

y la consolidación de los privilegios masculinos. Es decir que mientras afianzó a la libertad y la igualdad como compendio de las relaciones humanas, el derecho también sirvió para legitimar un *status quo* que diferencia, construye identidades y roles en función de la sexualidad.

A esta altura cabe hacer una aclaración. No puede soslayarse que las críticas al derecho mencionadas no son equivalentes. Aunque todas provienen de posiciones cercanas, no debe confundirse la diversidad de feminismos jurídicos vigentes. Por caso, no es lo mismo señalar al derecho como un “dispositivo que construye identidades” que acusarlo de “operar bajo valores netamente masculinos”, de ser “una institución sexista” o directamente de “negar la autonomía a las mujeres”<sup>7</sup>. Pero hecha esta aclaración, intentaremos meramente mostrar el modo en que la irrupción de dichas críticas puede develar los sesgos con los que operan las instituciones pretendidamente neutrales como el derecho, que pueden tanto construir categorías y estereotipos, como reproducirlos o sostenerlos.

El repaso por algunos hitos salientes de nuestra legislación local puede contribuir a graficarlo.

El siglo XIX es señalado como vital para el derecho argentino, pues reconoce los primeros acuerdos de organización nacional entre provincias, la sanción de la Constitución Nacional y la sanción del Código Civil. En dicho período, la influencia del liberalismo europeo resultó nodal

---

<sup>7</sup> Para mayor referencia de las diferentes líneas teóricas del feminismo jurídico, véase: SMART, C. La teoría feminista y el discurso jurídico. BIRGIN, Haydée (Comp.). *El Derecho en el género y el género en el Derecho*, 31-69.

para la construcción de las instituciones públicas y el reconocimiento de derechos fundamentales.

En lo referido a las relaciones privadas, la libertad de contratación y el consentimiento son conceptos centrales que delimitan las conductas y acuerdos válidos a nivel legal. Igualmente, en lo que hace a la sexualidad. Así, para nuestro sistema jurídico el consentimiento constituye la elección racional individual que configura permisiones, y estipula derechos o deberes en quienes lo manifiestan.

Su validez exige la presencia de una serie de presupuestos. Algunos, se vinculan con capacidades humanas fundamentales, como el discernimiento, que suele determinarse legalmente a los 14, 16 o 18 años, según el caso, y puede obstruirse por factores internos (la propia inmadurez etaria o un estado de locura sobreviniente) o externos de relevancia (como la hipnosis o la inconsciencia). Asimismo, exige que sea manifestado con intención y libertad. Es decir, que exista una elección deliberada, sin interferencia de elementos externos que la nuble o modifique, como una amenaza o manipulación<sup>8</sup>.

Cuando estos elementos se presentan en forma plena, se asume que las personas son libres para ingresar en aquellos acuerdos y relaciones que mejor satisfagan sus planes personales, independientemente de que luego, en los hechos, le resulten verdaderamente beneficiosos o no. Asimismo, admiten enumerar una lista de factores –coerción, fuerza o intimidación– que deslegitiman el consentimiento y sus posibles efectos transformativos.

---

8 Art. 260 Código Civil y Comercial de la Nación.

Estas prescripciones en torno al consentimiento han permanecido casi incólumes en el derecho privado, definiendo elementos y conceptos con pretensión de neutralidad respecto del género. De esta manera, tanto el conocimiento, como la libertad o las intenciones no consideran la diferencia sexual como relevante al definir un acuerdo como válido o inválido.

Sin embargo, otra lectura de nuestro sistema jurídico es posible, ya que coexisten en el mismo cuerpo legal normas que sugieren lo contrario.

Uno de los primeros ejemplos a visitar, revela situaciones en las que el derecho reconoce a la mujer como alguien inferior para prestar consentimiento. De acuerdo con el art. 55 del Código Civil original las mujeres casadas eran incapaces para realizar ciertos actos jurídicos; en consonancia con ello, el art. 57 inciso 4 determinaba que las mujeres casadas serían representadas por sus maridos. Es decir, no sólo hombres y mujeres eran diferentes para el derecho, sino que además las mujeres ni siquiera eran plenamente capaces. Si bien dicha legislación se ha reformulado<sup>9</sup>, aún hoy existen limitaciones de este tipo.

En el año 1926 se dictó la ley N° 11.357 que vino a regular los derechos civiles sobre las mujeres estableciendo en su artículo 1° que aquella mayor de edad –soltera, divorciada o viuda– tenía capacidad para ejercer los mismos derechos reconocidos al hombre mayor de edad. Sin embargo, le confería la disposición de los bienes que

---

9 La plena capacidad de las mujeres no fue reconocida sino hasta 1968 con la sanción de la ley N° 17.711.

pertenecen a la sociedad conyugal con autorización judicial y cuando el marido se encontrase privado de la libertad. Es decir, le reconocía tal facultad sólo de manera excepcional. Asimismo, la exigencia de autorización sugiere que, mientras en los hombres la capacidad de administrar bienes se presumía, en las mujeres debía requerirse. En otras palabras, la medida de las acciones y acuerdos humanos básicos –consentimiento y sus elementos constitutivos– no eran un atributo pleno de las mujeres, siendo ellas colocadas en una posición de inferioridad inicial<sup>10</sup>.

Existen otras situaciones en las que el trato es igualitario, pero la definición de la identidad femenina se ha realizado “a medida” de lo masculino. Tal es el caso de la “Ley de derechos políticos de la mujer” (N° 13.010) promulgada en 1947, que estableció el voto femenino. Compuesta por siete artículos, el primero sostenía que:

Las mujeres argentinas tendrán los mismos derechos políticos y estarán sujetas a las mismas obligaciones que les acuerdan o imponen las leyes a los varones argentinos”.

---

<sup>10</sup> Como se mencionó anteriormente, aunque tales prescripciones se han ido reformulando, su sentido y génesis ha permanecido en parte importante de las prácticas habituales del ejercicio profesional del derecho y en la jurisprudencia local. De esta manera, las identidades feminizadas parecen ser el perfil ideal, o al menos el más buscado, para ocupar cargos de secretaria en los estudios jurídicos, los cuales son mayormente dirigidos por hombres. En el ámbito del ejercicio independiente de la profesión, le toca a dichas identidades demostrar a cada paso su aptitud para litigar. Los pasillos de tribunales, por su parte, refuerzan ideas patriarcales que quedan plasmadas en sentencias y sorprenden, por su carácter excepcional, las resoluciones dictadas con perspectiva de género.

Mientras que el tercero consagró que:

Para la mujer regirá la misma ley electoral que para el hombre, debiéndole dar su libreta cívica correspondiente como documento de identidad indispensable para todos los actos civiles y electorales.

Si bien resultó un gran avance en materia de derechos políticos, dicha norma muestra que el parámetro a alcanzar para la mujer y la medida de sus derechos era aquello ya garantizado al género masculino. Esto último, sin reflejar las disidencias reales ni subsanar inequidades de base que impiden el goce sustancial de derechos a unos y otras.

Otro ejemplo que sugiere el mismo problema, aunque de forma más evidente, es el artículo 1483<sup>11</sup> del Código Civil y Comercial que todavía<sup>12</sup> consagra como obligación del agente que debe “ocuparse con la diligencia de un buen hombre de negocios de la promoción y, en su caso, de la conclusión de los actos u operaciones que le encomendaron”. Su redacción sugiere que existen ámbitos reservados o idóneos para el hombre, que resultan ajenos a lo femenino.

---

11 Capítulo 17 - Agencia: ARTICULO 1483- Obligaciones del agente. “Son obligaciones del agente: a) velar por los intereses del empresario y actuar de buena fe en el ejercicio de sus actividades; b) ocuparse con la diligencia de un buen hombre de negocios de la promoción y, en su caso, de la conclusión de los actos u operaciones que le encomendaron...”.

12 Decimos que “todavía” se redacta en tal forma porque ha sido convalidada en la reforma al Código Civil y Comercial de la Nación de 2015 que, aunque significó un importante progreso en materia de género e igualdad, aún mantiene disposiciones que colocan a la mujer y/o a grupos disidentes en una posición de inferioridad respecto a lo masculino.



Aun cuando la figura de agente recaiga sobre una mujer, una persona que se auto perciba como tal o una disidencia, el artículo manda a actuar como un hombre.

Existe también otra lista de disposiciones que reconocen la diferencia sexual y legislan en consideración de ella. Sin embargo, lejos de constituir ejemplos de “discriminación positiva” –es decir, medidas que favorezcan a las minorías involucradas– son situaciones que ponen a dichos grupos en una situación de desventaja. Sucede en el fuero laboral y su actual redacción de la ley de contrato de trabajo que dedica el Título VII específicamente al “Trabajo de mujeres” con la intención de concederles una mayor protección. Al hacerlo, prohíbe la contratación de mujeres en trabajos que sean *penosos, peligrosos o insalubres*. Aunque no es explícita la razón, es de suponer que asume que la mujer no podrá hacerse cargo de ese tipo de trabajo, o que es necesario cuidarla dada su mayor vulnerabilidad o menor fortaleza.

En el mismo sentido el art. 11 de la ley 11.317 equipara a las mujeres con los menores de 18 años, prohibiendo que se les ocupe en trabajos como los de maquinistas o foguista. Finalmente, similar sentido puede atribuirse al art. 177 de dicha ley cuando legisla sobre licencia por maternidad: sólo hace referencia a la trabajadora como sujeto beneficiario de la misma, mientras que el artículo 158 le confiere solo dos días de licencia al trabajador por nacimiento de sus hijos. De este modo asigna identidades en el plano doméstico que reafirman concepciones patriarcales acerca de los roles que debieran recaer dentro de la familia (la mamá está para cuidar al bebé mientras el padre trabaja y obtiene el salario).

Y por último, existen normas que directamente niegan la disposición del propio cuerpo. El ejemplo más evidente es la penalización del aborto establecida en el artículo 85 y ssgtes. del Código Penal que obliga a las personas gestantes a llevar adelante embarazos, muchas veces contra su propia voluntad. En una aguda crítica a la prohibición del aborto en Estados Unidos, Judith Thomson señala que el derecho exige a las personas deberes generales de abstención (no dañar, no interferir, etc.) más nunca reclama deberes positivos (ayudar o asistir a quien lo necesita, por ejemplo) (Thomson 1983, 28–29). Claro que prestar ayuda es un gesto muy noble, pero nunca el derecho reprocha a quien no lo hace ni impone la obligación de hacerlo. En sus palabras, no manda a obrar como “*buenos samaritanos*” (27). Sin embargo, Thomson resalta que la penalización del aborto es una de las únicas situaciones en la que se exige a alguien sacrificar su libertad y autodeterminación en favor de los demás, ya que sanciona y exige cumplir con un deber de asistencia (ceder nueve meses del cuerpo y tiempo a otra persona) a las mujeres cuando están embarazadas.

## **El rumbo de la discusión en la disputa por los derechos**

Pese a la gran discusión en torno a los argumentos clásicos, conceptos como los de autonomía, consentimiento y capacidad persisten como eje en torno al cual se articula parte importante del discurso crítico sobre el derecho, las instituciones y, fundamentalmente, los reclamos feministas al Estado. En dicho sentido, el punto de encuentro entre el discurso del feminismo y los presupuestos liberales es ma-

yor que lo que pudiera pensarse. Se presenta, por ejemplo, en las demandas sobre el derecho al aborto, las discusiones sobre el consentimiento sexual y el reconocimiento de libertades fundamentales dentro del matrimonio y la familia<sup>13</sup>.

Como se dijo, la autonomía supone, en líneas generales, la posibilidad de decidir sobre el propio cuerpo o plan de vida, en función de las propias expectativas y preferencias, sin que ningún elemento externo tenga pretensión o posibilidad de interferencia real sobre ellas. Así, la proclama “mi cuerpo, mi decisión” o “mi cuerpo es mío” en torno a la cual se embanderan los reclamos sobre derecho a aborto seguro y legal, puede ser traducida como una demanda que exige el respeto al derecho fundamental de propiedad sobre sí mismo, históricamente reconocido a las identidades masculinas. Máxime cuando se considera que esta categoría de derechos naturales es comúnmente identificada como una puramente “negativa”, es decir, que impone al resto un deber de abstención, sin conceder un derecho a presentación positiva. En dicho sentido, que alguien sea propietaria de su propio cuerpo le concede la capacidad de obrar y decidir sobre él con arreglo a sus propios fines e ideas: una lista de potestades similares al dominio que suele justificarse en torno a la propiedad sobre objetos exteriores a la persona.

En definitiva, la autonomía no sólo limita a la autoridad y las interferencias externas en general, sino

---

13 No debe desconocerse que existen también importantes puntos de desencuentro entre ambas teorías políticas en otro tipo de proclamas, como aquellas que gritan “se va a caer” o “muerte al macho”, que sí parecen sugerir la necesidad de deconstruir todo el sistema político.

también puede proscribir las de la invasión al propio cuerpo, ámbito respecto de la cual solo la persona es soberana. Que semejante poder arraigue en los principios kantianos más fundamentales supone también el respeto a la propia integridad y dignidad humana. Garantiza que nadie podrá ejercer sobre otra persona un dominio o dispondrá de él/ella para el logro de fines, por más loables que éstos sean (como la protección de otra vida).

En la misma línea, en la esfera de las relaciones humanas, el consentimiento ha servido para delimitar las acciones permitidas y prohibidas a nivel legal. Para graficarlo, piénsese en la discusión en torno al abuso sexual: cuando alguien (A) voluntariamente accede a tener un vínculo con otra persona (B), dicha manifestación es *necesaria* y *suficiente* para autorizar dicho encuentro y liberar a B de la responsabilidad por vulnerar su esfera de privacidad o intimidad. *Necesaria* porque sin ella no puede validarse el vínculo sexual; *suficiente*, porque no es necesaria la presencia de otro elemento para que éste suceda (como la descripción de la conducta sexual implicada, un contrato matrimonial o autorización de tercero). En ese sentido, el consentimiento tiene el efecto de transformar en legítima una acción u omisión que, de lo contrario, sería ilegítima (Wertheimer, A. 2003, 120–121). En virtud de ello es posible distinguir los encuentros sexuales legitimados de aquellos que debieran ser sancionados. La proclama feminista “no es no” refuerza semejante presupuesto, buscando una mejor legislación sobre el tema, más explícita respecto del lenguaje en el que se expresan los deseos y preferencias en las relaciones

sexuales o estableciendo mecanismos para la indagación de la voluntad ajena.

En dicha línea, tanto la apelación a la autonomía como la noción de consentimiento han contribuido a limitar el poder patriarcal que históricamente se impuso sobre el cuerpo y espacio de las minorías. Ya que elimina –o debiera eliminar– las relaciones de subordinación entre personas, concediendo a cada quien la posibilidad de ingresar en acuerdos y relaciones en paridad de condiciones.

Finalmente, la pretensión de neutralidad liberal es coherente con el discurso en torno a las libertades sexuales cuyo reconocimiento viene reclamándose desde hace algunos años. Libertades entendidas no sólo como la posibilidad de disponer del propio cuerpo, acceder y sostener los vínculos sexuales que se desean, sino también en el rechazo de cualquier juicio moral que pretenda realizarse sobre la práctica sexual en las que se involucran las personas. La distinción público–privado quita a las relaciones humanas del ámbito de aquello que es discutible/opinable por los demás y el Estado, permitiendo que éstas se amolden a las preferencias y expectativas individuales. La retirada del Estado respecto de dichas situaciones, ha prohibido la persecución y opresión de minorías sexuales, así como consolidado una mirada respetuosa e informada respecto de las elecciones individuales.

### **Algunas reflexiones finales**

Anteriormente se han reproducido las principales líneas argumentales que recorren la discusión del feminismo

con la teoría contractualista y sus presupuestos clásicos. El eje articulador ha sido la crítica feminista, al menos parte de ella, a las nociones que justifican las instituciones liberales de nuestra época, como la autonomía, el consentimiento y la libertad. En dicho desarrollo, no puede omitirse el papel del movimiento feminista en torno al derecho y los reclamos por el reconocimiento de nuevas proclamas, ya que es allí donde todo el discurso teórico se proyecta, no siempre sin contradicciones y afinidades.

Lo expuesto hasta aquí nos invita a reflexionar, en primer lugar, acerca de la posibilidad de prescindir de la tradición liberal –y sus instituciones asociadas– al considerar una reforma social y política. En otras palabras, ¿debemos abandonar aquella concepción que ha legitimado históricamente la desigualdad? ¿O puede rescatarse a la autonomía y la voluntad como valores también coherentes con los argumentos políticos del feminismo?

Uno de los reclamos más sostenidos desde diversos sectores del propio movimiento, señala que sostener los presupuestos feministas conlleva el inherente derribo de dichas instituciones y concepciones clásicas. En ese sentido, se acusa al feminismo liberal de pretender equiparar posiciones sin corregir las estructuras de dominación que las sostienen; o de colocar a la mujer en el lugar de opresora. Según Arruzza, Bhattacharya y Nancy Fraser (2019), esta perspectiva “hoy en bancarrota” debe ser superada por otra que arrastre con él las formas de economía y política neoliberales, así como el racismo y cualquier otro tipo de discurso hegemónico que sólo empeora las condiciones de vida de las personas.

Pareciera que la disputa está lejos de superarse. No es casualidad que muchos de los argumentos y reclamos sobre los derechos y la justicia aún se acomoden detrás de dicho discurso. Así como tampoco resulta llamativo que las lideresas y ejecutivas que consiguen ocupar cargos jerárquicos en espacios públicos y privados, sostengan un discurso feminista que defiende también la democracia, las instituciones liberales y, fundamentalmente, al capitalismo.

Sin embargo, entre el feminismo liberal, que reclama el reconocimiento formal de derechos, y las propuestas más radicales, que proponen directamente quitar al derecho el dominio sobre las relaciones, existe un conjunto de proposiciones, disímiles, pero aunadas bajo el prisma de una misma preocupación: la desigualdad y la injusticia. Y algo que distingue a los feminismos vigentes es la confianza en el Estado y el derecho para el reconocimiento de las demandas de las mujeres, disidencias y otras minorías sexuales.

Por mencionar las más salientes, dada su influencia en la disputa teórica y práctica actual, la propuesta de Mackinnon aboga por la búsqueda de un derecho feminista que promulgue y garantice igualdad, “entendida sustantivamente en vez de abstractamente, definida en los términos propios de las mujeres, en los términos de su experiencia concreta...” (MacKinnon, citada por Costa 2015, 43). Se señala que esto es lo que distingue su feminismo de las posiciones de corte marxista que no ven en el derecho más que una tecnología de dominación y poder, que subyuga tanto a mujeres como a trabajadores.

Por su parte, Pateman propone la construcción de una práctica política colectiva, suficientemente inclusiva que

reconozca a las mujeres sus capacidades y atributos. Dado que las instituciones liberales se han servido de la tradición contractual, de corte patriarcal y con sesgos de género, ello implica un radical cambio en nuestra noción de democracia, participación política, ciudadanía y representación. La solución no llegará, entonces, sin antes democratizar toda la vida cotidiana: lo que sucede en *la cocina, en la habitación de los niños y en la recámara*. En sus palabras, una vida verdaderamente democrática requiere de “la creación de una vida personal y sexual libre e igualitaria” (Pateman 1990, 19).

Una segunda reflexión aparece como necesaria al considerar la confianza de las personas y el derecho en la noción de consentimiento. No sólo como sostén de la autoridad y los deberes generales, sino también como único garante de la legitimidad de lo que sucede en el ámbito privado, espacio en el que muchas veces suceden desacuerdos, desencuentros, sin mayores testigos. ¿Es posible construir una noción de consentimiento y derechos en clave de género? O, de lo contrario, ¿es necesario apelar a otra categoría teórica para legitimar los vínculos humanos y reclamar por reformas justas?

El ya existente reclamo por un derecho y una jurisprudencia con “perspectiva de género” implica un avance en dicho sentido. Éste supone el abandono de una profundamente arraigada visión tradicional sobre los hechos y la norma que transita el mundo jurídico, y aboga por la construcción de una nueva mirada que reconozca las percepciones y vivencias de diferentes identidades. En ese sentido, reducir el consentimiento a las posibilidades “si” y “no” ha sido una práctica que no reconoce los estados



mentales reales de las personas que se involucran en vínculos sexuales, ni da cuenta la situación de poder y subordinación que muchas veces allí se presentan. Responde a la manera en la que quienes legislan y deciden en nombre del derecho –tradicionalmente varones– ven a las relaciones privadas y el comportamiento femenino.

A lo largo de nuestra historia como sociedad, si bien el derecho ha sido un claro dispositivo regulador de conductas, constituyendo roles o profundizando en variados casos desigualdades, no es menos cierto que también ha sido un lugar de disputa y conquistas. Ello ha sido posible por cuanto, lo que está detrás, podría considerarse en definitiva una disputa de sentidos.

## Bibliografía

- Arruzza, Cinzia, Bhattacharya, Tithi y Fraser, Nancy. 2019. *Manifiesto de un feminismo para el 99%*. París: Herder.
- Costa, Malena. 2015. "El pensamiento jurídico feminista en los confines del Siglo XX". *Asparkia: investigación feminista* (26) 35–49.
- Edición Oficial, "Código Civil de la República Argentina," *Biblioteca Digital*, <http://www.bibliotecadigital.gob.ar/items/show/1083>.
- Eskridge William N. Jr. 1995. "The Many Faces of Sexual Consent", 37 *William & Mary Law Review* (47). <http://scholarship.law.wm.edu/wmlr/vol37/iss1/7>
- Giordano, Verónica. 2014. De "ciudadanas incapaces" a sujetos de "igualdad de derechos". Las transformaciones de los derechos civiles de las mujeres y del matrimonio en Argentina. *Revista Sociedades* (33). <https://acortar.link/tGHoHQ>
- Locke, John. 1969. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Buenos aires: Gradifco.

- MacKinnon, Catharine. 1995. *Hacia una teoría feminista del Estado*. Valencia: Cátedra.
- Mill, John Stuart. 2001 (1869). *The subjection of women* (Vol. 1). New Brunswick & London: Transaction Publishers.
- Nino, Carlos. 1989. *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*. Astrea: Bs. As.
- Nozick, Robert. 2001. *Invariances*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Nozick, Robert. 1988. *Anarquía, Estado y utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pateman, Carole. 1995. *El contrato sexual*. México: Anthropos.
- Pateman, Carole. 1990. "Feminismo y democracia". *Debate feminista* (1) 7–28.
- Pérez Hernández, Yolínliztli. 2016. "Consentimiento sexual: un análisis con perspectiva de género". *Revista Mexicana de Sociología* (78).
- Pérez Hernández, Yolínliztli. 2017. "California define qué es 'consentimiento sexual'" *Sexualidad, Salud y Sociedad, revista latinoamericana* (4) 113–133.
- Rawls, John. 1995. *Liberalismo político*, México: FCE.
- Rawls, John. 2009. *A theory of justice*. Cambridge MA: Harvard university press.
- Scanlon, Thomas Michael. 2000. *What we owe to each other*. Belknap Press.
- Seleme, Hugo Omar. 2015. "La neutralidad del derecho". En *Enciclopedia de filosofía y teoría del derecho* (pp. 1247–1274) Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Smart, Carol. 1992. La teoría feminista y el discurso jurídico. BIRGIN, Haydée (Comp.). *El Derecho en el género y el género en el Derecho* (2000), 31–69.
- Thomson, Judith Harvis. 1983. "Una defensa del aborto", en Finnis J. et al. *Debate Sobre el Aborto: Cinco Ensayos de Filosofía Moral*. Madrid: Cátedra.

Thompson, William. 1970. *Appeal of one half the Human Race, Women, Against the Pretensions of the Other Half, Men, to Retain Them in Political, and thence in Civil and Domestic, Slavery*. New York: Source Book Press.

Wertheimer, Alan. 2003. *Consent to sexual relations*. Cambridge University Press.

### **Sitios de internet**

<https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-11317-194070/actualizacion>

<https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/primera/233083/20200805>

<http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/45000-49999/47353/norma.htm>



# NOTAS PARA PENSAR LA ACTUALIDAD DEL CONCEPTO DE REIFICACIÓN: UNA NUEVA EVALUACIÓN DE LA INTERPRETACIÓN HONNETHIANA

Nahuel Alzu<sup>1</sup>

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0003-3623-1604>

## 1. Introducción

Es un hecho sumamente conocido que el concepto de reificación (*Verdinglichung*) ha tenido una importancia fundamental para los desarrollos del marxismo occidental en general y para las elaboraciones de los pensadores nucleados en torno al *Instituto de Investigación Social de Frankfurt* en particular. Esto puede verse claramente reflejado en las numerosas investigaciones que destacan el lugar que este ocupa en el pensamiento de los representantes de esta corriente (Anderson, P. 1979; Wiggershaus, R. 2010). En este sentido, la influencia de *Historia y conciencia de clase* de Georg Lukács y su concepción de la reificación fueron decisivas para el desenvolvimiento

---

1 becario doctoral de la Universidad de Buenos Aires UBA (Argentina) en el área de Filosofía e Investigador en Formación del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani". Egresado de la carrera de Filosofía de la misma casa de estudios, participante en diversos proyectos de investigación y del Grupo de Estudios de Marx y el Marxismo, de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

del pensamiento de la denominada “primera generación” de intelectuales frankfurtianos, especialmente Theodor Adorno, Walter Benjamin y Max Horkheimer (Buck–Morss, S. 2011, 85). Por otro lado, también la segunda generación frankfurtiana se hizo eco de este término: así, a pesar de representar una clara ruptura con sus predecesores, Jürgen Habermas ha resignificado el concepto dentro de su teoría de la acción comunicativa. Ahora bien, la reinterpretación habermasiana de la reificación pareciera haberle quitado potencia crítica, pues luego de la consolidación de su paradigma comunicativo la noción de reificación cayó en desuso por más de dos décadas. No fue sino hasta 2005, con la publicación del estudio sobre la reificación del entonces director del *Instituto* frankfurtiano, Axel Honneth, que renació un renovado interés dentro de la escena de la Teoría crítica en la potencia de este concepto. Frente a esta situación, este capítulo tiene por objetivo exponer críticamente la interpretación honnethiana del concepto de reificación para, a partir de allí, evaluar los alcances y límites que presenta. De este modo, comenzaré por exponer el lugar que este ocupa en el proyecto filosófico–social de Honneth para luego, a partir de la reconstrucción de una breve historia del desarrollo del concepto en la tradición frankfurtiana, analizar la originalidad de su reinterpretación en este contexto. Finalmente, relevaré críticas que, en línea con los desarrollos tratados con anterioridad, pueden plantearse a su elaboración, para poder así evaluar el alcance de esta reformulación y su potencial para una Teoría crítica contemporánea.

## 2. La reificación como “olvido del reconocimiento”

### a. El proyecto filosófico–social de Axel Honneth

Para comenzar a estudiar el lugar que ocupa la rearticulación del concepto de reificación (*Verdinglichung*) encarada por Honneth es necesario adentrarnos en el proyecto del autor, consistente en elaborar una teoría social normativa que logre explicar los procesos de cambio social por referencia a pretensiones normativas, que se expresan en relaciones de reconocimiento recíproco entre los actores sociales. Podemos decir que este proyecto que busca resaltar el carácter moral de los conflictos sociales acompaña al exdirector del *Instituto* de Frankfurt a lo largo de toda su producción teórica. En este sentido, considero que podemos encarar un análisis adecuado del lugar que la reificación ocupa en el proyecto filosófico honnethiano a partir de la tripartición que plantea Roggerone (Roggerone, S. 2018, 227) para estudiar su obra. Podemos entonces organizar la gran cantidad de artículos, conferencias, estudios breves y trabajos monográficos que ha publicado el autor en torno a sus tres grandes obras filosóficas: *Crítica del poder* (1989), *La lucha por el reconocimiento* (1992) y *El derecho de la libertad* (2011). En este contexto, su estudio *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento* (2005) se correspondería con la segunda etapa de su pensamiento; ahora bien, debemos tener en cuenta que estos tres momentos son una manera de organizar su obra en torno a una serie de núcleos problemáticos y no se corresponderían con “rupturas” a lo largo del desarrollo de su proyecto. De esta manera, los análisis y las elaboraciones de las etapas

anteriores podrían ser leídas como contribuciones para una teoría sistemática más acabada, que encontraríamos en *El derecho de la libertad*, obra que busca fundamentar una eticidad democrática mediante la elaboración de una teoría normativa de la justicia en la forma de un análisis de la sociedad, bajo la premisa de que los principios de justicia específicos de nuestra sociedad pueden ser conocidos a partir de los valores que pretenden realizarse a través de las instituciones (Honneth, A. 2014, 10). En este sentido, la gramática de los conflictos morales planteada en términos de “lucha por el reconocimiento” desplegada en su obra de 1992 puede ser leída como la base de sus desarrollos posteriores; es importante por ello adentrarnos en su exposición para tener una comprensión adecuada del concepto de la reificación dentro de la obra honnethiana.

Como adelantamos, en *La lucha por el reconocimiento*, Honneth postula “una teoría crítica de la sociedad, en la que los procesos de cambio social deben explicarse en referencia a pretensiones normativas, estructuralmente depositadas en la relación del reconocimiento recíproco” (Honneth, A. 1997, 8). Para ello, no sólo elabora un análisis que busca interpretar las luchas sociales como moralmente motivadas, sino que establece también un punto normativo de referencia –una adecuación del concepto hegeliano de *eticidad*– a partir del cual evaluar las luchas sociales particulares. De este modo, el filósofo alemán recurre a los escritos de Hegel del período de Jena con el fin de, con aportes complementarios de la psicología social pragmatista de G. H. Mead, hacer del reconocimiento intersubjetivo, en primer lugar, un elemento constituyente primordial de



la identidad individual de los sujetos; pues, los individuos accederían a una autorrelación práctica positiva sólo al aprender a concebirse a sí mismos como destinatarios de las perspectivas normativas de sus compañeros de acción (Honneth, A. 1997, 114). En segundo lugar, el reconocimiento se presenta como el móvil de la reproducción de la vida social, pues la expansión de las relaciones de reconocimiento recíproco se presenta como la única manera de concederle expresión social a las pretensiones de subjetividad de los individuos. Así, las luchas políticas de los diversos grupos sociales son vistas como intentos colectivos, moralmente motivados, de consolidar institucional y culturalmente formas ampliadas de reconocimiento recíproco (Honneth, A. 1997, 115). Agrega Honneth que en verdad existen tres formas de reconocimiento, cada una de las cuales favorece el desarrollo de una forma de autorrelación individual, y en base a las que se delimitan tres esferas sociales distintas. Se pueden distinguir entonces: el reconocimiento que se expresa en las relaciones primarias de amor y amistad, que consolidan la autoconfianza en los sujetos; el propio de las relaciones de derecho, que fomenta el autorrespeto y la afirmación de la responsabilidad moral de los individuos; y el reconocimiento que toma la forma de la valoración social, que, mediante la apreciación de las capacidades y cualidades del sujeto, consolidan su autoestima (Honneth, A. 1997, 159). Todas estas formas del reconocimiento son necesarias para el desarrollo libre de la personalidad del sujeto: “sólo gracias a la adquisición progresiva de autoconfianza, autorrespeto y autoestima [...] una persona puede concebirse ilimitadamente como

autónoma e individualizada e identificarse con sus objetivos y sus deseos” (Honneth, A. 1997, 204).

Por otro lado, el pensador alemán plantea que a estas formas corresponden tres formas de denegación del reconocimiento, de humillación o *menosprecio*, vinculadas a un comportamiento por el cual las personas son lesionadas en el entendimiento positivo de sí mismas que deben ganar intersubjetivamente, a saber: la violencia física (tortura, lesiones físicas, violaciones y demás maneras de retirarles a una persona las posibilidades de disposición libre de su cuerpo), la desposesión de derechos (la exclusión de un sujeto o grupo de determinados derechos comunes a los miembros de una sociedad) y la injuria o *deshonra* (la desvalorización social del modo de vida de un individuo o grupo). En este sentido, Honneth plantea que la lucha social debe ser entendida como un proceso en que las experiencias individuales de menosprecio son tomadas como vivencias clave de un grupo y se convierten así en motivos de acción, en las exigencias colectivas de una ampliación de las relaciones de reconocimiento (Honneth, A. 1997, 196). Se funda así un concepto de lucha social basado no ya en posiciones de intereses, sino en sentimientos morales de injusticia. Al respecto, si bien el pensador alemán reconoce que además de los sentimientos de menosprecio hay intereses fundados en la situación social y económica de los individuos que motivan las formas de resistencia y lucha (Honneth, A. 1997, 199), y que por ello su modelo de conflicto basado en sentimientos morales debería complementarse con un modelo utilitarista que considere los intereses económicos y situacionales, por otro lado, plantea que la hegemonía

de este último modelo dentro de los estudios sociológicos requiere, más que una complementación, encarar la tarea de una *corrección* a través del modelo de la lucha por el reconocimiento. Siguiendo esta línea, propone que los intereses colectivos necesariamente deben estar previamente fundados en un horizonte de experiencia moral que incluye pretensiones normativas de reconocimiento y respeto; incluso, muchas veces la obtención de determinados bienes no es más que un medio para ganar este reconocimiento (Honneth, A. 1997, 200). Se consolida así un modelo para comprender las luchas sociales en términos de “lucha del reconocimiento”, modelo que también le permite al ex director del *Instituto* de Frankfurt elaborar una teoría social normativa que evita caer en el formalismo vacío tanto como en la afirmación de convicciones valorativas sustancialistas; pues, para evaluar si las luchas sociales particulares contribuyen o no a la realización de formas de reconocimiento no distorsionadas, construye un modelo normativo de “situación ideal” en el cual deben estar contenidos “todos los presupuestos intersubjetivos que deben cumplirse hoy para que los sujetos puedan saberse protegidos en las condiciones de su autorrealización” (Honneth, A. 1997, 207), es decir, donde existan las relaciones de reconocimiento que puedan asegurar la realización no forzada de los objetivos vitales que cada uno escoge. Este “concepto formal de vida buena” (Honneth, A. 1997, 207) es lo que Honneth interpreta como *eticidad*, y lo que encuentra una conformación más lograda en su obra de 2011 *El derecho de la libertad*.

### **b. El lugar de la reificación en el proyecto honnethiano**

Ahora bien, en los años que siguieron a la publicación de *La lucha por el reconocimiento*, Honneth ha estudiado, a lo largo de varios artículos, conferencias y monografías, las diversas formas que vienen a obstaculizar o impedir la realización de una vida buena, esto es, “aquellos procesos evolutivos de la sociedad que pueden entenderse como evoluciones sociales desatinadas o trastornos, es decir, como ‘patologías de lo social’” (Honneth, A. 2009, 53). El particular interés de Honneth en las “patologías de lo social” radica en su convicción de que, dado que estos fenómenos “negativos” están articulados de manera muy clara, son más fácilmente aprehensibles que las tomas de posición positivas a la hora de intentar comprender los fenómenos normativos que les subyacen, pues las actitudes a favor muchas veces permanecen implícitas, mientras que las actitudes en contra precisan de una articulación clara para ser tenidas en cuenta (Honneth, A. 2011, 42). De esta manera, el estudio de las patologías sociales nos permite especificar de una manera más concreta las condiciones que permiten a sus integrantes una forma no distorsionada de autorrealización, esto es, las condiciones de una vida buena o “atinada” (*ein gelingendes Leben*).

Es dentro de esta categoría conceptual de “patología de lo social” que el filósofo alemán recupera la categoría marxiana de la reificación; en este sentido, plantea que el análisis de este fenómeno hecho por Georg Lukács en su obra de 1923 *Historia y conciencia de clase* “aporta la explicación socio-ontológica de una patología de nuestra praxis de vida” (Honneth, A. 2007, 20), pues, aunque el

filósofo húngaro haya buscado prescindir de principios éticos sobre los cuales basar su análisis, subyace a este un contenido normativo fundado en una ontología social que busca definir los fundamentos racionales de nuestra existencia. Para ello, Honneth rastrea en la obra lukáciana las consecuencias que la reificación conlleva en el nivel del accionar social para elaborar una comprensión de este concepto en tanto “postura” o “forma de conducta” (*Verhalten*) que distorsiona nuestra perspectiva en la vida cotidiana (Honneth, A. 2007, 31). De este modo, se establece que en las sociedades capitalistas la constante búsqueda de obtener un beneficio por parte de los individuos y la adquisición de una actitud contemplativa vinculada al cálculo que estos hacen con el fin de obtener este beneficio han ido constituyendo en los sujetos el hábito de tener una actitud contemplativa, observadora e indolente –es decir, no afectada emocionalmente (Honneth, A. 2007, 29)– hacia las otras personas, las cosas y hacia sí mismos. Así, este hábito se cristaliza como una “segunda naturaleza” de los sujetos cuya caracterización se distinga tanto de una conducta errada moralmente como de un error cognitivo: Honneth hace referencia a ella como “una forma de praxis fallida o desfigurada” (Honneth, A. 2007, 32). Ahora bien, esta caracterización negativa supone la existencia de un tipo de praxis humana verdadera, no afectada por la reificación; con el objetivo de desarrollarla se plantea que, tras la propuesta superadora de la reificación inspirada en el idealismo alemán que Lukács afirma explícitamente en el texto, existen pasajes que remiten a una concepción de la acción intersubjetiva en las cuales el

ser humano adopta una relación de “implicación” respecto de sí mismo y de su entorno. Este tipo de concepción de la forma original de relacionarse con el mundo que subyace al texto lukácsiano, que Honneth caracteriza como “compromiso existencial” (Honneth, A. 2007, 38) y liga a los conceptos de “cura” (*Sorge*) heideggeriana y “compromiso práctico” de John Dewey, es caracterizado como una forma de *reconocimiento* que se funda en la experiencia primaria del carácter valioso del mundo y se muestra como expresión “de la valoración del significado cualitativo que poseen las otras personas y cosas para la ejecución de nuestra existencia” (Honneth, A. 2007, 56). En este sentido, esta forma de reconocimiento no sólo excede la predisposición a comprender las razones de los demás para actuar, sino que también precede a todo pensar objetivador y por ello a todo conocimiento, esto es, a toda aprehensión neutral que podamos tener de un objeto (Honneth, A. 2007, 51). Por lo tanto, se muestra también como una forma que precede a las tres exploradas en *La lucha por el reconocimiento*, un “reconocimiento existencial” que es condición previa para la presencia del reconocimiento intersubjetivo que se expresa en las relaciones primarias (amor y amistad), en las relaciones de derecho y en la valoración social. De hecho, es un tipo de reconocimiento originario que subyace incluso a las formas de menosprecio antes expresadas, pues se encuentra por debajo del umbral en el que el reconocimiento mutuo implica la aprobación o desaprobación del otro, ya que no incluye aún la percepción de un valor determinado en la otra persona (Honneth, A. 2007, 81).

Dentro de la obra del filósofo alemán, podemos encontrar como antecedente un breve ensayo, escrito dos años antes que el estudio sobre la reificación, en el que también se explora sobre este tipo de relación primordial al analizar el fenómeno de la “invisibilidad social”. Allí, a partir del estudio del “mirar a través” (*looking through*) que padece el protagonista negro de la novela *El hombre invisible* de Ralph Ellison a causa del desprecio que los blancos ejercen sobre él, se logra caracterizar este fenómeno de “invisibilidad” para, a partir de él, establecer las propiedades distintivas del reconocimiento como tal. Así, expone el entonces director del *Instituto de investigación social* que el reconocimiento, a diferencia del conocimiento, es un acto público que posee un carácter performativo: una forma de reacción que implica una disposición motivacional hacia el otro, a través de la cual se le da a conocer abiertamente a la persona que tenemos enfrente que se le ha aprobado socialmente o que se le concede vigencia y cuya supresión es signo de una patología social que puede culminar en el fenómeno de la “invisibilidad” (Honneth, A. 2011, 173). El reconocimiento se presenta aquí como una orientación hacia las cualidades valiosas de las otras personas y por este motivo, implica también el conceder a otras personas una autoridad moral sobre nosotros por la cual encuentran un límite nuestros impulsos y acciones espontáneas (Honneth, A. 2011, 180); si bien, la caracterización de este tipo de reconocimiento pareciera distinguirse del reconocimiento existencial originario que se expone en el ensayo sobre la reificación, en ambos textos el autor está describiendo un tipo de relación ontológicamente previa a las tres formas

de reconocimiento desplegadas en su obra de 1992, por lo que la cercanía de ambos conceptos es evidente.

Por otro lado, la concepción honnethiana de la reificación es abordada desde tres planos. En primer lugar, desde el plano intersubjetivo, debe ser entendida como la negación de la predisposición o implicación hacia los otros que nos permite ser afectados por ellos y así “entender las manifestaciones de la conducta de otras personas como requerimientos a reaccionar por parte de nosotros” (Honneth, A. 2007, 94). En segundo término, respecto a nuestra relación con la objetividad, debe ser entendida como la incapacidad para reconocer afectivamente aspectos adicionales de sentido que un objeto puede tener para otras personas (Honneth, A. 2007, 103). Finalmente, en tercer lugar, la reificación también alcanza a la relación que los sujetos tienen consigo mismos; en este plano debe interpretarse como la negación de que los propios deseos y sensaciones son dignos de ser articulados (Honneth, A. 2007, 126).

Antes de finalizar nuestra exposición, es preciso aclarar que si bien el reconocimiento existencial implica un desplazamiento hacia lo *precognitivo* y por ende, presumiblemente a lo *prelingüístico* e incluso lo *preracional*, considero que es precipitado plantear, como argumenta Mauro Basaure (Basaure, M. 2011, 88), que la interpretación de Honneth del fenómeno de la reificación es un intento de presentar una conceptualización propia de la crítica a la racionalidad instrumental, tal como lo hicieron sus antecesores dentro de la tradición de la Teoría crítica. Al respecto considero que es clara la intención del filósofo



alemán de emplear este concepto principalmente con el objetivo de analizar las patologías sociales que impiden la autorrealización de los individuos. De hecho, a diferencia de lo que parece seguirse de la interpretación lukácsiana, en la cual, como veremos, la reificación parece extenderse a todas las manifestaciones de la vida moderna, Honneth se niega a considerar como reificación toda neutralización de ese reconocimiento originario, ya que, en caso de ser así, todo proceso social que demandara una objetivación o una conducta observadora sería una reificación (Honneth, A. 2007, 88). Por ello, la reificación debe ser comprendida como un “olvido del reconocimiento” en el que la “conducta observadora” propia del conocer se torna completamente independiente de las condiciones no epistémicas que le subyacen, esto es, se vuelve ajena a ese reconocimiento que debe preceder a toda actitud del sujeto para con su entorno o para consigo mismo (Honneth, A. 2007, 91). De esta forma, el fenómeno de la reificación en la interpretación honnethiana se restringe a casos particulares, que en todo caso pueden reproducirse colectivamente en grupos sociales e incluso institucionalmente, pero que distan mucho de ser inherentes a un tipo de racionalidad moderna. Esto se puede ver claramente en la respuesta del filósofo alemán a los comentarios que Judith Butler, Raymond Geuss y Jonathan Lear le acercaron luego de las *Tanner Lectures* que ofreció en marzo de 2005 en la Universidad de Berkeley. Allí, reconoce las dificultades que tuvo para dejar en claro el *status* de la problemática de la reificación dentro de su propia teoría del reconocimiento, ante lo cual, aclara que esta implica una instancia de reconocimiento previo que

se presenta como algún tipo de condición trascendental de las tres formas de reconocimiento exploradas con anterioridad (Honneth, A. 2008, 152). Ahora bien, esto conlleva a que la reificación se presente en su sentido más puro sólo en casos muy excepcionales, propios del “grado cero de la sociabilidad” de manera tal que se abandone la conciencia de la diferencia existente entre las personas y los objetos (Honneth, A. 2008, 157), tal como ocurre, por ejemplo, en la trata de personas. Queda claro así que tal caracterización del fenómeno de la reificación no puede hacer referencia a la razón instrumental.

### 3. Una historia del concepto

Para tener una comprensión más acabada de la reinterpretación que hace Honneth del concepto de reificación, vale la pena detenernos para elaborar una breve historia del concepto dentro de la tradición de la Teoría crítica, comenzando por la elaboración lukácsiana que sirvió de inspiración para la primera generación de intelectuales que pueden considerarse pertenecientes a la denominada “Escuela de Frankfurt”. Luego, como representante de la primera generación, presentaré la reelaboración que hace Adorno, para finalizar este apartado con la exposición de la reinterpretación habermasiana, que de alguna manera determinó el posterior olvido del concepto por dos décadas hasta la publicación del ensayo de Honneth.

#### a. La formulación original lukácsiana

Si bien el concepto de reificación (*Verdinglichung*) está

presente en la obra marxiana, allí no encontramos el desarrollo que luego va a adquirir en los ensayos que publica Georg Lukács en 1923 en *Historia y conciencia de clase*. En dicha obra, en el artículo “La reificación y la conciencia del proletariado”, el filósofo húngaro parte del análisis marxiano del fetichismo de la mercancía para desarrollar la idea de que la universalización de la categoría mercancía como forma de mediación necesaria para la satisfacción de todas las necesidades en la sociedad moderna capitalista conlleva a que esta forma se presente como la categoría universal de todo el ser social. Lo que ocurre es que, en el modo de producción capitalista, las mercancías, en tanto son productos de trabajos privados, realizados independientemente unos de otros, adquieren su carácter social únicamente a través de su intercambio en el mercado. Consecuentemente, dado que las relaciones sociales se encuentran necesariamente mediadas por las cosas, en nuestra comprensión de la realidad inmediata pareciera que el carácter social fuera un atributo propio de ellas: que las cosas poseen por sí mismas cualidades sociales y que son capaces de establecer entre ellas relaciones sociales. Frente a esta situación, los seres humanos no tienen la capacidad de actuar o de controlar estas relaciones, pues se encuentran frente a su propia actividad, frente a su propio trabajo como frente a algo objetivo, independiente de ellos. Agrega Lukács que este fenómeno se da en un doble sentido. Por un lado, objetivamente, se constituye “un mundo de cosas y relaciones cósmicas cristalizado (el mundo de las mercancías y de su movimiento en el mercado)” (Lukács, G. 2013, 191), cuyo movimiento se expresa en leyes que se les contraponen

a los hombres como poderes invencibles, autónomos en su actuación; y, por otro lado, subjetivamente, la propia actividad del ser humano, en tanto fuerza de trabajo, se le objetiva a él mismo y se convierte en cosa-mercancía. Este fenómeno es complementado con el análisis weberiano del proceso de racionalización occidental: Lukács expone cómo el proceso de abstracción del trabajo humano, que es producto y presupuesto de la producción mercantil, es uno de los factores determinantes de la reificación. El proceso de abstracción del trabajo se lleva a cabo a través de un proceso de racionalización que, mediante una progresiva eliminación de las propiedades cualitativas tanto de los objetos como de los sujetos de la sociedad, termina por consolidar la preeminencia de un principio de “igualdad formal” entre ellos, para asegurar así su calculabilidad con el fin de poder dirigir más eficientemente la producción. Ahora bien, este proceso de racionalización termina por estructurar también las relaciones de las personas con los objetos y entre ellas mismas dentro de la sociedad capitalista: en la forma de organización interna de la empresa industrial se manifiesta concentradamente la estructura de toda la sociedad capitalista. En este sentido, el comportamiento del sujeto se reduce a la mera *contemplación* de las leyes que rigen los sistemas parciales y autónomos que conforman la sociedad, a “descubrir y calcular el curso necesario y según leyes de determinados acontecimientos, independientes de la ‘arbitrariedad’ individual” (Lukács, G. 2013, 205) para, en base a ello, estimar posibilidades y evitar “casualidades” perturbadoras de esas leyes. Los sujetos actúan en la sociedad entera tal como el obrero

industrial en la fábrica, el que, incapaz de modificar las leyes del funcionamiento de la maquinaria, reduce su actividad a aprender cómo éstas se despliegan para adaptar su accionar a ellas.

Queda así claro que en el análisis de la reificación Lukács destaca aquellos mecanismos sociales que se elevan a factores constitutivos de la subjetivación, principalmente, los dos “cuasidispositivos” (Telios, T. 2018, 334) que son la administración capitalista del mercado según leyes y la tecnología como organizadora centralizada del trabajo. En este sentido, propone que el capitalismo “ha producido, con la estructuración unitaria de la economía para toda la sociedad, una estructura formalmente unitaria de la conciencia para toda esa sociedad” (Lukács, G. 2013, 207), en tanto, la comprensión práctica y mental que el individuo consiga de la sociedad se enfoca en el carácter de coseidad de la realidad inmediata, repitiendo la fetichización que surge de los actos de intercambio racionales y aislados entre poseedores de mercancías. Ahora bien, esta incapacidad de los individuos de captar los fenómenos sociales en su carácter de procesos no debe ser entendida como un proceso meramente mental o psicológico. Como plantea Lukács en la defensa frente a las objeciones que en dos revistas soviéticas plantearon a su libro de 1923: “las formas de manifestación del ser social no son productos subjetivos del cerebro, sino factores de las formas de existencia concretas, de las determinaciones de la existencia de la sociedad capitalista” (Lukács, G. 2015, 49). Por este motivo, Lukács plantea que la reificación es el prototipo de todas las formas de objetividad y de todas

las correspondientes formas de subjetividad que se dan en la sociedad burguesa (Lukács, G. 2013, 187). Como muestran diversos estudios recientes sobre la obra de Lukács (Feenberg, A. 2014; Westerman, R. 2019), el concepto de “formas de objetividad” (*Gegenständlichkeitsformen*) es una influencia de la filosofía del fenomenólogo Emil Lask, a quien Lukács fuera cercano durante sus años de estudio en Heidelberg. Como plantea Westerman, hay principalmente dos “motivos fenomenológicos” en *Historia y conciencia de clase* que deben alertarnos contra una interpretación de la reificación en términos epistemológicos: su tratamiento de la conciencia como “modo de existencia de un objeto” –es decir, no como una sustancia que conoce un objeto que existe “fuera de ella”– y su estudio de las estructuras de la conciencia que gobiernan la objetividad (Westerman, R. 2010, 111). En este sentido, la reificación no es el producto de un conocimiento erróneo de la realidad por parte de los sujetos o una mera apariencia ideológica, sino que es un concepto que designa la manera en que la forma mercancía *determina la existencia* de los objetos y las personas dentro del capitalismo (Westerman, R. 2019, 122). Se constituye así la objetividad de la realidad como una “segunda naturaleza” cuyo decurso les hace frente a los individuos “con la misma despiadada necesidad que las viejas fuerzas irracionales de la naturaleza” (Lukács, G. 2013, 243) y determina su conducta: para Lukács, el concepto de “formas de objetividad” implica que no son los sujetos quienes proyectan significados “reificantes” sobre los objetos, sino que la instancia subjetiva misma es definida por la estructura de la objetividad.

### **b. La reificación en la Teoría crítica**

Como dijimos, el concepto de reificación resultó una referencia inevitable para los desarrollos de la Teoría crítica y esto puede verse claramente ya en los primeros trabajos de Theodor Adorno. En su conferencia de 1932, “La idea de historia natural”, el joven Adorno propone una concepción de la historia basada en la articulación dialéctica de los conceptos de “historia” y “naturaleza” y vinculada a un programa filosófico cuyo núcleo consiste en la desmitificación de la realidad de la modernidad capitalista. Argumenta así, que sólo una superación de la dualidad entre la historia y la naturaleza, mediante la doble exposición del ser natural que subyace al ser histórico y de la historicidad propia del ser natural, es capaz de hacer frente al avance de la lógica identitaria del idealismo en las corrientes filosóficas contemporáneas y captar el ser real en sus propias determinaciones (Adorno, T. 1994, 117). Para llevar a cabo esta empresa, Adorno se vale de las herramientas conceptuales del concepto benjaminiano de “alegoría” y el concepto lukácsiano de “segunda naturaleza”, que podemos encontrar en *El origen del Trauerspiel alemán* y en *Teoría de la novela*, respectivamente. Este último concepto debe ser leído como una recuperación y reinterpretación del concepto de reificación a partir de las elaboraciones del período premarxista de Lukács; de esta forma, la expresión “segunda naturaleza” hace referencia al proceso histórico de decadencia que atravesaba occidente, que conducía a un mundo vaciado de sentido, “mundo de la mercancía” (Adorno, T. 1994, 119), que surge con la modernidad capitalista, en el cual los seres humanos se

muestran incapaces de atribuir sentido a las cosas y a su propio accionar. En este contexto, Adorno reinterpreta el concepto de segunda naturaleza como herramienta que sirve para *plantear la pregunta* acerca de cómo es preciso conocer ese mundo cosificado: la comprensión del carácter de “segunda naturaleza” de la realidad inmediata sirve para tomar conciencia de una sedimentación históricamente determinada de sentidos que es preciso despertar. Si bien el frankfurtiano, como adelantamos, complementa el uso de esta categoría con la metodología presente en el trabajo sobre el Drama barroco alemán de Walter Benjamin, llama la atención el carácter que toma el concepto que estudiamos en esta interpretación. Como señala Facundo N. Martín, esta concepción de la reificación que transforma la historia en naturaleza no es adecuadamente enmarcada en un análisis situado de la modernidad o el capitalismo, por lo que se presenta como una *necesidad del ser histórico como tal*, contra las intenciones del propio Adorno, que busca justamente dinamizar históricamente las categorías de la filosofía primera (Martín, F. 2018, 158).

Llamativamente, esta pérdida de especificidad histórica del concepto de reificación va a ir reforzándose en los años subsiguientes. Así, en la obra co-escrita con Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, la reificación se identifica con el dominio de la naturaleza a través de la razón instrumental que los autores remontan a los orígenes de la civilización occidental, como se ve en el capítulo sobre Odiseo y la dialéctica del mito y la Ilustración. Así, la reificación deja de ser un proceso que se sigue de la universalización del intercambio mercantil y el proceso de abstracción



del trabajo, y ahora “el pensamiento se reifica en un proceso automático que se desarrolla por cuenta propia” (Adorno, T. y Horkheimer, M. 1994, 79), que encuentra su culminación en la recaída en la barbarie de los fascismos europeos y en la “sociedad administrada”. Si bien la coyuntura histórica de la redacción de esta obra fue determinante para su contenido, la identificación de la Ilustración y la dominación, de la razón y el mito, implicadas en el concepto de reificación, pasan por alto toda referencia económico-material, toda investigación de la concreción histórica para desembocar en la afirmación de una “dominación de alcances ontológicos” (Sotelo, L. 2009, 72), que identifica la historia y la naturaleza arcaica, bárbara.

El otro exponente, que tomaremos como representante de la segunda generación de la Teoría crítica, es Jürgen Habermas. En su *Teoría de la acción comunicativa* (1981) podemos encontrar una suerte de resignificación del concepto de reificación dentro de su proyecto filosófico. Una de las principales propuestas de este período del pensamiento habermasiano es la complementación del paradigma de la actividad productiva teleológica –dentro del cual Habermas coloca la gran mayoría de las elaboraciones del marxismo occidental, sobre todo el pensamiento lukácsiano– con un paradigma fundado en la acción comunicativa. En este sentido, se propone desplazar el foco de la racionalidad cognitivo-instrumental y orientarse hacia la comprensión de la relación intersubjetiva que entablan los sujetos “capaces de lenguaje y de acción cuando se entienden entre sí sobre algo” y que se orienta a “un proceso recíproco de convencimiento, que coordina las acciones de los distintos

participantes a base de una *motivación por razones*” (Habermas, J. 1986, 500).

En este contexto, Habermas resignifica el concepto de reificación y lo utiliza para describir el avance del accionar racional teleológica dentro del mundo de la vida, que pasa ahora a regir el comportamiento entre los hombres y culmina en una automatización de la autoconservación del sistema por haber sido abandonado a su propio movimiento (Habermas, J. 1986, 507). Este fenómeno es caracterizado por Habermas como una “colonización” del mundo de la vida por la cual la acción se desengancha de los procesos de entendimiento y se coordina a través de valores instrumentales generalizados, principalmente el dinero y el poder, sustituyendo así al lenguaje como mecanismo de coordinación de la acción (Habermas, J. 1986, 436). Frente a esto, el pensador alemán plantea la necesidad de recuperar el principio de integración social alternativo, fundado en la razón comunicativa y el consenso sobre valores, para, a través de la participación de todos los miembros de la sociedad en un proceso de convencimiento recíproco, llegar a elaborar una voluntad común que permita orientar la reproducción de la vida social. Se plantea así, que “la perspectiva de la emancipación no brota precisamente del paradigma de la producción, sino del paradigma de la acción orientada al entendimiento” (Habermas, J. 1989, 107).

#### **4. Una evaluación del concepto de la apropiación honnethiana**

A partir de esta reconstrucción de la historia del concepto de reificación en la tradición del *Instituto* frankfurtiano

estamos en condiciones de entablar un análisis más adecuado del alcance de la interpretación que hace Axel Honneth. Para ello, a continuación, relevaremos las principales características que se destacan de la comparación de su reelaboración con las previamente presentadas, comenzando por la original de Lukács.

La primera característica que se destaca de la formulación lukácsiana es la especificidad histórica del concepto. La reificación es un fenómeno moderno: surge bajo el modo de producción capitalista, a partir de la consolidación del intercambio mercantil como la forma primordial de mediación de los seres humanos en sus relaciones entre sí y con la naturaleza. En cambio, si bien Honneth rescata el vínculo entre la reificación y el cálculo despersonalizado impulsado por la universalización del intercambio mercantil, pareciera que su concepto es mucho más independiente de las formas económicas históricas, pues en última instancia apunta a un fenómeno transhistórico, el “olvido del reconocimiento” como una conducta que niega la implicación existencial necesaria para establecer una relación positiva con los otros, con el entorno y consigo mismo. En este sentido, en varios de sus escritos Honneth reconoce el impacto social de los cambios económicos y tecnológicos sobre las subjetividades y las luchas por el reconocimiento, sin embargo, no lo vincula al fenómeno de la reificación. Por otro lado, una segunda característica que distingue los planteos de ambos pensadores es el alcance que tiene la reificación para cada uno de ellos: mientras para Lukács esta se extiende a prácticamente todas las manifestaciones del obrar humano, Honneth argumenta que esta queda

remitida a casos particulares y, de hecho, como expresa en sus *Lectures* de la Universidad de Berkeley, pareciera que se manifiesta solamente en casos extremos, tales como formas modernas de esclavitud, como la trata de personas, o en el exterminio en masa de personas llevado a cabo en los genocidios (Honneth, A. 2008, 158). Esto nos lleva a una tercera distinción entre la presentación honnethiana y lukácsiana: mientras que para el último la reificación se expresa como “formas de objetividad” y formas subjetivas, es decir, en un plano subjetivo y objetivo a la vez, para el ex director del *Instituto* esta se expresa sólo como una actitud, es decir, como una conducta subjetiva. Esto no significa que Honneth remita la reificación al comportamiento individual solamente, pues reconoce la presencia de estructuras sociales y prácticas colectivas que pueden dar lugar a este fenómeno; sin embargo, su insistencia en comprenderla como un comportamiento o una conducta subjetiva es notable. Así, en sus lecciones de Berkeley la define como la denegación de la condición antecedente al reconocimiento por la cual se percibe y trata al otro como miembro de la humanidad, “como al otro de nuestro sí mismo” para dirigirse a él o ella como hacia un objeto sin vida, una mera cosa (Honneth, A. 2008, 154). Las resonancias kantianas de esta caracterización resaltan su asentamiento en los sujetos de la reificación, de forma que la interpretación honnethiana se aleja así de la original, para la cual, en último término, la reificación da cuenta de las determinaciones de existencia de la sociedad capitalista.

En segundo lugar, si comparamos el planteo de Honneth con el adorniano, nos encontramos con que ambos

parecen trascender la especificidad histórica de la modernidad capitalista. Los dos pensadores plantean un concepto de reificación que pareciera tener un carácter ontológico, o al menos antropológico, ya sea como una actitud o conducta subjetiva que pueden adoptar los seres humanos al negar el reconocimiento primordial a sus congéneres, o como la expresión del obrar humano guiado por un tipo de racionalidad que tiende a oprimir los particulares concretos de la naturaleza. Sin embargo, como explicamos con anterioridad, debemos abstenernos de identificar el alcance de ambos planteos, pues el proyecto de hacer una “crítica de la razón instrumental” que encontramos en la *Dialéctica de la Ilustración* no puede ser adjudicado a Honneth, a diferencia de lo que han afirmado algunos intérpretes. Si bien, como vimos, el mismo autor reconoce que en su estudio sobre la reificación el *status* de este concepto dentro de su teoría del reconocimiento queda poco claro (Honneth, A. 2008, 147), finalmente no quedan muchas dudas de que el fenómeno de la reificación debe ser comprendido como una patología social que obstaculiza la realización de una vida buena en los individuos.

Finalmente, al comparar la reinterpretación honnethiana con la de Habermas, resalta, en primer lugar, que el autor de la *Teoría de la acción comunicativa* se distingue de Honneth en tanto su concepto de reificación hace alusión a un fenómeno específicamente moderno: el avance de una forma de modernidad en la cual esferas propias de la racionalidad comunicativa empiezan a ser regidas por estándares de racionalidad económica y administrativa. Su concepto de reificación supone el proceso

de desmoronamiento de la razón objetiva analizado por Max Weber a partir el cual se constituyen las esferas autónomas de la ciencia, la moral y el arte, regidas por valores y específicamente modernas; mientras que el concepto honnethiano en términos de negación del reconocimiento originario, vinculado a la implicación existencial para con los otros, el entorno y uno mismo, se presenta como una conducta posible del ser humano sin especificidad histórica de ningún tipo. Ahora bien, por otro lado, ambos autores tienden a desvincular el concepto de reificación del modo de producción capitalista orientado a producir mercancías; en este sentido, toman distancia de la formulación original lukácsiana que analizaba las raíces económicas de este proceso y se orientan, en un caso a una conducta o actitud ontológica/antropológica, y en el otro a una forma de organización social propia de la modernidad. Queda claro que los dos fundan su concepto de reificación en la intersubjetividad, a expensas de realizar un análisis de su vínculo con la crítica de la economía política; podemos leer esto como una de las repercusiones del giro comunicativo habermasiano en la tradición frankfurtiana, que culmina en una negación del vínculo existente entre las formas de la producción capitalista y la constitución de las relaciones intersubjetivas de la modernidad.

## 5. Algunas consideraciones finales

Hemos considerado a lo largo del presente capítulo diferentes aspectos de la interpretación del concepto de reificación como patología social dentro del proyecto

filosófico–social honnethiano; así mismo hemos realizado una comparación entre su formulación y diversas elaboraciones de este concepto dentro de la tradición de la Teoría crítica. Antes de dar por finalizado este capítulo, cabe hacer unas consideraciones finales sobre el alcance y los límites de la reformulación de Axel Honneth.

Dentro de la interpretación honnethiana del concepto de reificación, se destaca su rechazo a tratar los vínculos entre las formas de reconocimiento y las formas de subjetivación propias del capitalismo, cuestión que puede considerarse parte de la herencia habermasiana dentro de esta escuela de pensamiento. El análisis de la reificación como una forma de subjetivación propiamente moderna derivada del modo de producción mercantil tiene una mayor claridad en la elaboración lukácsiana, se va difuminando en la obra de Adorno –pues al vincular este fenómeno con la razón instrumental, se le da un alcance antropológico que pareciera remontar este fenómeno a los orígenes de la hominización– y termina por desvincularse complemente de la crítica de la economía política en el análisis habermasiano, en el cual la reificación designa un proceso de colonización de una racionalidad medios–fines sobre esferas en las que debería imperar una lógica argumentativa fundada en razones. Mi intención en este punto es presentar el argumento de que este abandono del análisis de las implicaciones de la lógica del modo de producción mercantil en los procesos de subjetivación conlleva a un déficit en la reinterpretación honnethiana a la hora de comprender las relaciones sociales dentro del capitalismo. Veamos, a continuación, un poco más en detalle esta cuestión.

El exdirector del *Instituto* de Frankfurt es claro a la hora de rechazar un vínculo entre la reificación y la universalización del intercambio mercantil, tal como fuera planteado por Lukács. Al respecto, considera un problema que el marco de explicación sociológico lukácsiano “está demasiado amoldado a la identidad entre comercio de mercancías y reificación” (Honneth, A. 2007, 136) pues, según su visión, el intercambio de mercancías en sí mismo no sería un caso de reificación, pues no constituye un caso real en el cual el reconocimiento originario sea olvidado: el hecho de que cada una de las partes haga referencia a la otra en tanto entidades legales en base a una relación contractual previene la posibilidad de la reificación (Honneth, A. 2010, 157). En este sentido, la asociación entre la venta de la fuerza de trabajo de parte del trabajador y la reificación presente en la formulación original se ha desarticulado y la relación de intercambio en el mercado ha dejado así de ser una de las principales fuentes de este fenómeno. De hecho, en la última gran obra de Honneth, *El derecho de la libertad*, se afirma que el mercado se presenta como uno de los lugares de realización de la libertad. En dicha obra el filósofo alemán se propone realizar una reconstrucción normativa que permita elaborar una teoría de la justicia a partir del análisis de la sociedad. Así procede concibiendo las esferas sociales constitutivas como encarnaciones institucionales de determinados valores cuya pretensión de realización sirve como indicador de los principios de justicia; principios que, en última instancia, se fundan en “la idea ética de contribuir a que todos los sujetos alcancen en igual medida la libertad individual” (Honneth,



A. 2014, 93). De esta manera, una vez más inspirado en la obra hegeliana, propone que las sociedades son justas en la medida en que sus miembros pueden participar en instituciones de reconocimiento (Honneth, A. 2014, 88) y encara entonces el estudio de las distintas instancias –las relaciones interpersonales, la economía de mercado y la vida público–política– en las cuales los sujetos se encuentran en reconocimiento mutuo, esto es, donde podemos encontrar la “realidad de la libertad” (Honneth, A. 2014, 166). Si bien el mismo autor reconoce lo extraño que puede parecer una interpretación del mercado como esfera de la libertad social (Honneth, A 2014, 232), propone una serie de argumentos para mostrar que “bajo la presión de los movimientos sociales, la protesta social y las reformas políticas” (Honneth, A. 2014, 260) se puede vislumbrar en el curso de la historia reciente el sendero que conduce idealmente a la realización de los principios de libertad social a través del mercado. Esta perspectiva lo lleva a postular abiertamente un reformismo capitalista que, a partir de la acción conjunta de los Estados democráticos y organismos transnacionales –ONGs, sindicatos transnacionales, etc.–, garantice mecanismos discursivos a través de los cuales los trabajadores puedan tener influencia sobre los intereses de los empleadores y, a la vez, ofrezca una garantía legal de la igualdad de oportunidades para garantizar un ámbito donde se puedan realizar positivamente el reconocimiento recíproco y la libertad individual. Sin embargo, más allá de la opinión que podamos tener acerca de su propuesta reformista, es válida la objeción de algunos intérpretes (Jütten, T. 2015) según la cual la remisión a un marco jurídico que

regule el mercado, así como la importancia que Honneth adjudica al rol de estas entidades transnacionales no gubernamentales, dejan en claro que su argumento recae en entidades que están más allá de la órbita del mercado; es decir, el pensador alemán necesita recurrir a una instancia externa para justificar la idea de que el mercado por sí mismo es una instancia donde se realiza la libertad civil.

Ahora bien, ¿de qué manera podemos entonces articular el concepto de reificación para ser capaces de dar cuenta con mayor adecuación de las patologías sociales del capitalismo contemporáneo? Trasponer sin mediaciones la propuesta de Lukács, desarrollada en el auge de la producción fabril taylorista, con una clase trabajadora sometida a condiciones muy diferentes de la situación actual de la mayoría de los trabajadores resultaría un anacronismo. En este punto, es interesante remitirnos a modo de ejemplo a la propuesta de la teórica política estadounidense Anita Chari para repensar este concepto, presentada en su obra *A political economy of the senses: Neoliberalism, Reification, Critique*. Allí la autora argumenta que la elaboración honnethiana de la reificación comete el error de concebir las relaciones intersubjetivas independientemente de la lógica del capital y de los propios patrones de moralidad que esta impone a los individuos, por esto termina siendo presa de una “fetichización de la intersubjetividad” –en tanto la concibe independientemente de sus condiciones materiales de posibilidad– que termina por encubrir las formas reales de dominación del neoliberalismo, perdiendo así el potencial crítico que este concepto posee para la teoría política (Chari, A. 2015, 65). En este sentido, retomando las

elaboraciones del Foucault tardío y de los sociólogos Luc Boltanski y Eve Chiapello, plantea que el neoliberalismo tiene un plusvalor normativo que busca producir sujetos que internalicen como su responsabilidad personal los efectos económicos de las crisis financieras. Esta normatividad neoliberal se articula con un proceso de subjetivación del individuo como “empresario de sí mismo”, con el fin de movilizar las capacidades de los sujetos para crear nuevas áreas para la acumulación capitalista en una economía pos-industrial. Se presenta así un doble fenómeno por el cual los individuos pasan a ser considerados como los únicos responsables de su situación económica a la par que los Estados se desprenden de su responsabilidad por el bienestar social. La reificación se expresa así en esta conducta paradójica de los individuos por la cual se encuentran comprometidos activamente para con los fines económicos de la expansión del capital y del consumo, pero, a la par, cada vez más descomprometidos y complacientes en cuanto a su compromiso político (Chari, A. 2015, 134).

De esta manera, la propuesta de Chari ofrece un ejemplo que nos muestra nuevos aspectos de las formas de dominación del capitalismo contemporáneo que bien podrían integrarse en un concepto de reificación de mayor potencial crítico. Sin embargo, estos aspectos escapan al alcance del planteo de Honneth debido a su reticencia a vincular el análisis de las relaciones intersubjetivas dentro del capitalismo con los procesos de subjetivación ligados a la lógica del capital contemporáneo; cuestión, por lo demás, constituyente de la formulación lukácsiana y aún, de manera menos clara, de la adorniana. Su teoría parece desembocar

así en la negación del accionar de las formas de dominación capitalista vinculadas a la estructura económica de la sociedad a la hora de establecer parte de la normatividad que se impone a los sujetos en la sociedad contemporánea; de este modo, su concepto de reificación se revelaría como incompleto no sólo para una Teoría crítica adecuada a los tiempos que vivimos sino también para su propio proyecto enfocado en los aspectos normativos de nuestra sociedad. En este sentido y como hemos visto, al mismo autor el concepto de reificación como “olvido del reconocimiento” se le ha revelado como aplicable a casos muy específicos y extremos, tales como nuevas formas de esclavización como la trata de personas, o los genocidios. Creo que estos motivos son más que suficientes para reelaborar este concepto en un sentido que se encuentre más vinculado a las lógicas de dominación que se desprenden de la estructura económica de la sociedad y explotar así todo su potencial crítico para analizar las formas de dominación contemporáneas.

## 6. Bibliografía

- Adorno, Theodor Wiesengrund. 1994. *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Altaya.
- Adorno, Theodor Wiesengrund. 1975 *Dialéctica negativa*, Madrid: Taurus.
- Adorno, Theodor Wiesengrund y Horkheimer, Max. 1994. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Anderson, Perry. 1979. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México: Siglo XXI.
- Basauré, Mauro. 2011. Reificación y crítica de las patologías sociales en el marco del proyecto de teoría crítica de Axel Honneth. *Enrahonar*

- (Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona) 46: 75–91.
- Buck–Morss, Susan. 2011. *Origen de la dialéctica negativa*. Buenos Aires: Eterna cadencia.
- Chari, Anita. 2015. *A Political Economy of the Senses: Neoliberalism, Reification, Critique*. New York: Columbia University Press.
- Fechner, Robert. 2012. Mit Weber zu Marx –und hinter beide zurück. Lukács Verdinglichungskritik und die Suche nach dem nicht-verdinglichten Rest. En *Verdinglichung, Marxismus, Geschichte. Von der Niederlage der Novemberrevolution zur kritischen Theorie*. Editado por Bitterolf, Markus y Maier, Denis. 225–241. Friburgo: Ça Ira.
- Feenberg, Andrew. 2014. *The Philosophy of Praxis. Marx, Lukács and the Frankfurt School*. London: Verso.
- Habermas, Jürgen. 1989. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen. 1987. *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Taurus.
- Honneth, Axel. 2014. *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Capital Intelectual | Katz.
- Honneth, Axel. 2011. *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta.
- Honneth, Axel. 2009. *Crítica del agravio moral*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, Axel. 2008. Rejoinder. En *Reification. A New Look and an Old Idea*, editado por Jay, Martin. 145–159. New York: Oxford University Press.
- Honneth, Axel. 2007. *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, Axel. 2005. *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Honneth, Axel. 1997. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Jütten, Timo. 2015. Is the Market a Sphere of Social Freedom? *Critical Horizons*. Vol. 16, 2: 187–203.

- Lukács, Georg. 2015. *Derrotismo y dialéctica. Una defensa de Historia y conciencia de clase*. Buenos Aires: Herramienta.
- Lukács, Georg. 2013. *Historia y conciencia de clase*. Buenos Aires: Razón y revolución.
- Martín, Facundo N. 2018. *Pesimismo emancipatorio: Marxismo y psicoanálisis en el pensamiento de T. W. Adorno*, Buenos Aires: Marat.
- Marx, Karl. 2009. *El Capital*. tomo III, vol. 3. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Roggerone, Santiago. 2018. *¿Alguien dijo crisis del marxismo? Axel Honneth, Slavoj Žižek y las nuevas teorías críticas de la sociedad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Schwarzböck, Silvia. 2008. *Adorno y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.
- Sotelo, Laura. 2009. *Ideas sobre la historia. La Escuela de Frankfurt: Adorno, Horkheimer y Marcuse*. Buenos Aires: Prometeo.
- Tairako, Tomonaga. 2017. *Versachlichung and Verdinglichung: Basic Categories of Marx's Theory of Reification and their Logical Construction*. *Hitotsubashi Journal of Social Studies* (Tokio, Hitotsubashi University) 48: 1–26.
- Telios, Thomas. 2018. De la cosa a la mercancía: lecturas sobre la cosificación y el fundamento de la capacidad de acción colectiva de los sujetos descentrados. En *Las armas de la crítica*, editado por Casuso, Gianfranco y Serrano, Justo. 320–341. Barcelona: Anthropos.
- Westermann, Richard. 2019. *Lukács's Phenomenology of Capitalism. Reification Revalued*. London: Palgrave Macmillan.
- Westermann, Richard. 2010. The Reification of Consciousness: Husserl's Phenomenology in Lukács's Identical Subject–Object. *New German Critique*. (New York, Duke University Press) Vol. 37, n. 3.
- Wiggershaus, Rolf. 2010. *La Escuela de Fráncfort*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

# DE LA HERIDA AL SUJETO. TEORÍA CRÍTICA Y PSICOANÁLISIS

Santiago Peppino<sup>1</sup>

 <https://orcid.org/0000-0003-4860-4113>

## Introducción

Con la teoría crítica, la filosofía comienza un diálogo con el psicoanálisis que se dirige principalmente a la concepción de hombre que Freud presupone en sus desarrollos sobre lo inconsciente. En este sentido, el psicoanálisis no es reducido a una terapéutica, ni a un método de investigación psicológico (Assoun, P. L. 2005), sino que es integrado a la teoría social y a la filosofía en tanto crítica de la noción de sujeto. Desde aquí surgen dos preguntas: en primer lugar, ¿cuál es el aporte central de Freud al problema del sujeto? y, en segundo, ¿cuáles son los fundamentos de dicho aporte? A continuación, partiremos de la propuesta formulada por Axel Honneth de hacer una revisión de las nociones centrales del psicoanálisis a la luz de los desarrollos actuales de la teoría; en este caso, tomaremos la propuesta realizada por Jacques Lacan a partir de la década del '50. Esto permitirá

---

<sup>1</sup> Doctor en ciencias sociales (UNRC) y licenciado en psicología. Docente de la carrera de filosofía (UNRC) y de la carrera de psicología (Universidad Siglo 21). Psicólogo clínico. Ex becario doctoral de Conicet. Investigador con trabajos sobre psicoanálisis, ética y teoría crítica.

abordar el problema de la fundamentación de las categorías freudianas, que no puede continuar apoyándose en la biología, la psicología o las ideas, sino que debe asentarse sobre los presupuestos fundamentales del lenguaje. Luego, mostraré como Theodor Adorno y Herbert Marcuse, en contra de cualquier reduccionismo psicológico, rescatan el carácter de *herida* que habita la concepción freudiana del sujeto. Finalmente, veremos cómo dentro de la teoría del significante de Lacan, este desgarramiento o herida del hombre que la teoría crítica rescata puede ser formalizado en la noción de sujeto del inconsciente.

## 1.

El programa de la teoría crítica problematiza la falta de racionalidad social que produce las patologías de la sociedad capitalista. Desde Hegel, este principio se basa en la premisa ética que determina que sólo lo universal racional indica a los sujetos los criterios de orientación para una vida en sociedad que comprenda las instituciones o principios a seguir como metas comunitarias o colectivas de autorrealización. Este ideal, formulado en la base de la crítica, se dirige hacia el logro de una praxis social colectiva donde los sujetos son llamados a cooperar en la búsqueda de sus objetivos (o, en otros términos, en la realización de su deseo). Este principio es incompatible con las premisas de la ideología liberal, ya que requiere de un grado mayor de cooperación y renuncia a los intereses individuales. La praxis exige el reconocimiento del otro como necesario para el sostén y prosecución de cualquier interés individual;



lo colectivo, además, encarna y realiza lo universal de la fundamentación racional (Honneth, A. 2009, 36).

Pero el acto de señalar las inconsistencias de la razón desde la normatividad del idealismo no es suficiente. La crítica externa no permite responder a la pregunta de por qué estos males no generan en los sujetos una inquietud moral problematizadora o reacciones públicas suficientes; aún más, estos parecen velados o silenciados por procesos que exceden al objeto de la reconstrucción normativa. La teoría crítica encuentra en la sociología un modo de explicar los mencionados procesos de deformación que desembocan en un déficit de racionalidad.

... porque únicamente si un análisis explicativo de esta clase permite convencer a los destinatarios de que se engañan con respecto al carácter real de las circunstancias sociales, se podrá demostrar públicamente y con perspectivas de aprobación que estas circunstancias son ilícitas.” (Honneth, A. 2009, 38).

Este auto-engaño de los sujetos se genera en un proceso de deformación histórica que se encuentra asentado en conflictos de dominación y luchas por el poder. Herbert Marcuse sostiene que el conflicto freudiano entre principio del placer y principio de realidad, que inicialmente se presenta desde una metapsicología a-histórica, debe desenvolver sus propios contenidos de forma dialéctica. De esta manera, es posible mostrar el hecho histórico de que, en el seno de este conflicto psíquico, “la civilización ha progresado como dominación organizada” (Marcuse,

H. 2010, 44). La aparición de la cultura, entendida como la administración metódica del deseo o de las pulsiones, incluye en su misma noción de progreso la regresión a estados anteriores, un predominio creciente de la pulsión de muerte sobre Eros. El avance de la civilización requiere de un aumento de la sublimación y de la agresión controlada, que tiene como consecuencia la disminución de las gratificaciones y del placer; de este modo, el sujeto reacciona de forma destructiva ante las instituciones que se muestran incapaces de satisfacer suficientemente las pulsiones. En el desarrollo de la autoconciencia de Hegel, la lucha por el reconocimiento también incluye a la muerte en el centro de su resolución; la sociedad civil y el estado de derecho deben limitar la destrucción mutua de los sujetos a través de un contrato social en donde el otro es reconocido como necesario para la búsqueda de mis propias satisfacciones particulares (Dri, R. 2009).

La lectura del psicoanálisis desde la teoría crítica realiza una extrapolación en la que los procesos históricos aparecen en la teoría de Freud como procesos biológicos. A partir de esta transformación dialéctica y sociológica, Marcuse acuña dos conceptos, el de *represión excedente*, que inserta a la represión en su situación de dominación social, y el de *principio de performance*, que indica la especificidad histórica del principio de realidad. El nivel sociológico desplegado tiene una validez diferente a la del nivel biológico filogenético; para Freud, el hecho de que la represión y las inhibiciones pulsionales sean causadas por una situación de dominación es indiferente a su metapsicología.

Pero su unión (el factor filogenético y el sociológico) ha llegado a ser, desde hace mucho, <antinatural> y lo mismo ha pasado con la <modificación> opresiva del principio del placer por el principio de realidad. La negación consistente de Freud de la posibilidad de una liberación esencial del primero implica la suposición de que la escasez es tan permanente como la dominación, una suposición que parece dar por admitido el punto que se discute. Gracias a esta suposición, un hecho extrínseco obtiene la dignidad teórica de un elemento inherente a la vida mental, inherente inclusive a los instintos primarios. A la luz de la amplia tendencia de la civilización, y a la luz de la propia interpretación de Freud del desarrollo instintivo, la suposición debe ser discutida (Marcuse, H. 2010, 122–123).

Aquí, Marcuse reafirma su intención de realizar un despliegue dialéctico de los conceptos psicoanalíticos, esto quiere decir, en el desarrollo de las propias contradicciones internas a la teoría. Freud afirma que el conflicto entre principio del placer y principio de realidad es inevitable, debido a la existencia del *Lebensnot*, es decir, la necesidad o el apremio de la vida; la lucha por la existencia, dada la cantidad limitada de recursos para satisfacer las pulsiones, demanda una administración represiva de la búsqueda del placer. Si esto es así, el destino represivo de la pulsión es causado por factores históricos, exógenos a la pulsión misma. Mientras que para Freud es irrelevante la distinción entre lo biológico y lo social, para la teoría crítica esta diferencia debe ser tematizada necesariamente. El conflicto biológico pasa a ser, en realidad, una lucha por el reconocimiento del otro.

Para Marcuse, el principio de realidad ejerce su dominio a través de un monopolio de la interpretación del mundo y de los otros, en donde se incluyen los criterios de verdad y rectitud moral, así como también la relación práctica–transformadora de la realidad. Esto lo hace bajo la forma de la razón (as *reason*), es decir, tomando un lugar que en principio no le corresponde y alienando al sujeto a una forma imaginaria, de falsa racionalidad (Marcuse, H. 2010). Esta operación introduce una división en la psique, entre una parte que responde al control del principio de realidad y otra que está libre de su dominio: la fantasía inconsciente. Esta última es entendida como un proceso mental que conserva modos de satisfacción arcaicos, previos a la acción represiva del principio de realidad y al encuentro del sujeto con los otros; en la actividad de la imaginación, Marcuse propone una unidad de las partes en conflicto, de lo universal y lo particular, del placer y la realidad. Será en el arte donde la fantasía cobre forma material, razón por la cual su valor de verdad debe ser analizado desde la estética como forma de conocimiento. La verdad preservada por la fantasía es contraria al influjo represivo de la razón, ya que conserva la promesa de liberación de las pulsiones dominadas por el principio de performance, que relega al placer al lugar de lo improductivo y exige la renuncia del deseo como condición para el progreso de la civilización. Marcuse encuentra en las imágenes de Orfeo y Narciso una representación cultural de la razón sensual, la superación dialéctica del antagonismo entre la función ordenadora de la razón y la libertad del deseo, en oposición a la figura de Prometeo, representante del principio de performance.

No será hasta *Conocimiento e interés* de Habermas (1982) que se presente una fundamentación postidealista de la teoría crítica, donde se postula que el sujeto entabla diferentes relaciones con el mundo a partir de la estructura del habla. Todo el programa de la teoría crítica coincide, sin embargo, en que son las características estructurales del capitalismo las que generan prácticas y modos de vinculación que impiden desarrollar el potencial racional de la sociedad. Además, proponen un modelo de terapia que proviene de la misma razón bloqueada por el capitalismo:

... la misma importancia que tienen Hegel, Marx, Weber y Lukács para el contenido central de la Teoría Crítica la tiene el psicoanálisis de Freud. De él toman los autores la idea de que las patologías sociales siempre tienen que expresarse en un sufrimiento que mantiene vivo el interés por el poder emancipador de la razón (Honneth, A. 2009, 45).

Ahora bien, no queda claro de qué modo el móvil para la praxis crítica debería provenir de la misma razón deformada o cooptada. Honneth afirma que la respuesta a este interrogante reside en un dominio teórico ubicado entre el psicoanálisis y la psicología moral. Este sostiene que la falta de racionalidad produce síntomas que generan un “malestar en la cultura”, es decir, un sufrimiento que se dirige a la situación colectiva de los sujetos. En este sentido, la idea freudiana de neurosis supone un déficit del yo racional que genera angustia o padecer no sobre lo meramente individual, sino sobre determinado estado de las instituciones y la sociedad. Además, la crítica supone que los sujetos no

pueden ser indiferentes ante esta pérdida de racionalidad por parte del capitalismo; es este sufrimiento el que causa en ellos un deseo de cura, un “interés emancipador” que lo liga al mundo, en los términos de la antropología del conocimiento de Habermas.

## 2.

A partir de aquí es necesario, tal como lo afirma Honneth al final de su artículo, revisar estas nociones centrales de la crítica a la luz del estado actual de la teoría. En este sentido, me propongo a continuación analizar, desde la lectura lacaniana del psicoanálisis, la recepción de algunas ideas de Freud por parte de Honneth.

Comenzaré por el concepto de pulsión, que Honneth presenta como la “base biológica de la teoría freudiana”, siguiendo la interpretación sobre las pulsiones de vida de Marcuse en *Eros y civilización* (2010). Es importante determinar el alcance y la validez de este concepto, en la medida en que forma parte, según Lacan (2012), de los *Grundbegriff* del psicoanálisis. Justamente, la pulsión es presentada por Freud como una noción problematizadora de la relación entre lo biológico y lo psíquico; no indica estrictamente una base biológica sino, justamente, su límite:

Si consideramos la vida anímica desde el punto de vista biológico, se nos muestra la pulsión como un concepto límite (*Grenzbegriff*) entre lo anímico y lo somático, como un representante psíquico de los estímulos provenientes del interior del cuerpo... (Freud, S. 1996, 2041).

Aquí, el acento recae sobre el carácter fronterizo de la categoría y no sobre su base biológica. El paso siguiente consiste en operativizar lógicamente esta noción, que Lacan logra con su idea topológica de borde; según ésta, el límite entendido como borde determina una relación estructural de continuidad entre el cuerpo y la representación psíquica. Ya no es posible aceptar las bases mecanicistas de Freud, que nos invitan a entender la pulsión en términos económicos como “energías” que circulan en el “interior” de un psiquismo separado del mundo. Luego del giro lingüístico-estructural introducido por Lacan, la dinámica pulsional se fundamenta en las operaciones del significante que se presentan en la relación con el Otro. Si bien Honneth en su artículo menciona la pulsión al pasar, dentro de una recapitulación de las ideas de Freud que actualmente se han vuelto discutibles a partir de los avances de la psicología científica, es fundamental revisar su recepción para señalar claramente las diferencias de interpretación sobre la obra freudiana.

Luego Honneth (2009) afirma que el psicoanálisis consiste en “ocuparse del propio pasado”, motivación que hoy se ve coartada por una falta de incentivos culturales y por una urgencia permanente sobre el futuro incierto. Nuevamente, es posible actualizar esta lectura desde los fundamentos de la teoría estructural del lenguaje. La lingüística de Saussure adoptada por Lacan tiene como idea central de su revolución teórica la noción de sincronía. Esta permite entender el pasado no como una rememoración diacrónica, un “volver hacia atrás”, sino como una puntuación retroactiva realizada siempre desde el presente. Este estado de

cosas es reconstruido en el análisis sincrónico, con el fin de operativizar sus elementos a partir de la lógica del significante. Toda interpretación es siempre un discurso que se enuncia para el otro, y solo en ese marco tiene validez.

Otro de los aportes de Freud consiste en haber trasladado al ámbito de lo “normal” el potencial productivo de lo patológico. Los sueños, actos fallidos, estados de duelo, e incluso el enamoramiento mismo, muestran en el sujeto ‘normal’ una pérdida de la realidad y una búsqueda alucinatoria de la satisfacción pulsional. Honneth (2009a) señala que Freud fundamenta este estado normal de represión en la angustia originaria de abandono del objeto amado: a partir de su insuficiencia biológica, el ser humano crea una relación de dependencia originaria con el otro, donde este se hace necesario para la supervivencia. Esta es la razón por la cual el niño reprime en el inconsciente toda representación que constituya una amenaza de separación con el objeto primordial amado. En la vida adulta, la represión ‘normal’ se encuentra todavía presente en la sexualidad, que es infantil por definición. Aquí Honneth realiza el siguiente razonamiento: como esta necesidad de vinculación a partir del desvalimiento es constitutiva y común a todo hombre, es equivalente a una “limitación funcional del yo” que amenaza a la libre voluntad del sujeto, pero que puede y debe ser superada en el “desarrollo normal del yo”. Es decir, el autor toma la definición que Freud realiza de *inhibición* y deriva de allí un imperativo moral que exige eliminar completamente esta carencia originaria y sus manifestaciones:



En la terminología funcionalista de su psicología, Freud parece adoptar una perspectiva normativa en la que el bienestar del ser humano está ligado al presupuesto de eliminar esas perturbaciones de la voluntad que provienen de necesidades inarticuladas de la infancia; porque el ser humano sólo puede disfrutar plenamente de su auténtica naturaleza, de la facultad de la libre voluntad, si no se le han impuesto limitaciones a su funcionamiento (Honneth, A. 2009a, 151).

El autor no advierte que estas necesidades no sólo son inarticuladas, sino también inarticulables. Si el desamparo integra la definición misma de hombre como algo necesario e ineludible, ¿acaso no forma parte de la condición de sujeto? Al patologizar este momento estructurante, llamado a su eliminación, Honneth se inclina por una perspectiva terapéutica y no crítica del psicoanálisis. La falta constitutiva señalada no depende de una condición biológica, sino de una lingüística; es una indefensión frente al enigma del deseo del Otro y la incapacidad de dar cuenta de su sentido con los recursos simbólicos disponibles (Žižek, S. 2015, 502).

### 3.

Theodor Adorno (2004), en su artículo de 1946 *El psicoanálisis revisado*, logra aislar el carácter fundamental del sujeto de la teoría psicoanalítica problematizado en este artículo, a partir de su crítica a la corriente del neofreudismo surgida luego de la muerte Freud. Esta se encuentra fundamentalmente representada por Karen Horney, a quien

Adorno dedica casi todo el escrito. La corriente revisionista impulsada por los neofreudianos reprocha a Freud el haber limitado su teoría a un esquema racionalista derivado de las ciencias naturales donde las pulsiones aparecen como elementos dados de manera rígida. Como respuesta, se pretende reemplazar esta dinámica por una teoría del yo desligada de su conexión con el ello, que suplanta a la pulsión por emociones, impulsos y otras categorías no analíticas extraídas de la psicología de la conciencia. La autonomía del yo y la totalidad del carácter aparecen como representantes de la condición histórica obviada por el padre del psicoanálisis; los traumas de la infancia y la repetición ya no son, en este marco, elementos determinantes de la estructura neurótica del sujeto. En su lugar, esta aparece generada por “influencias adversas” del ambiente, como la falta de amor paterno o el deseo de dominio y posesión, sobre un yo sin fisuras. Adorno señala en su escrito que los neofreudianos excluyen de la teoría el concepto fundamental de *herida*, que se encuentra en el centro del sujeto del inconsciente y contiene el potencial crítico que permite tematizar la relación de alienación con las formas dominantes de la sociedad. Para Horney, el yo y el individuo se presentan como totalidades dadas afectadas por factores contingentes del medio y la cultura. En lugar de reconstruir el modo en que la sociedad es estructurante de los aspectos más fundamentales del individuo, separa individuo y sociedad como instancias independientes que se relacionan entre sí; tal como señala el filósofo, el mismo concepto de *individuo* no es criticado en sus orígenes ideológicos, sino que se acepta de forma solapada.

Marcuse (2010) coincide con esta crítica a los neofreudianos al final de *Eros y civilización*. Afirma, en un sentido dialéctico, que las teorías de sus representantes se convirtieron en ideologías al renunciar a la pregunta por las contradicciones internas de la sociedad capitalista; la falta de atención a los factores ambientales que se le denuncia a Freud, es falsamente solucionada con la introducción de conceptos sociológicos que no derivan de las categorías fundamentales del psicoanálisis, sino que aparecen dotados de una exterioridad puramente empírica. Luego, se postula una personalidad total que se relaciona con esta realidad aún cubierta por el velo de la ideología, donde el yo puede adaptarse dócilmente a los imperativos sociales, reforzando sus cualidades positivas y ubicando las negativas en el terreno de la anormalidad. En este sentido, la teoría psicoanalítica de Freud contiene un potencial crítico que se pierde en la práctica clínica, siempre y cuando ésta se encuentre al servicio de la cultura represiva dominante. El propio Erich Fromm clasifica la *orientación mercantil* del carácter, que transforma a los hombres en objetos de intercambio, como algo no deseable, mientras por otra parte presenta un ideal de personalidad normal, madura y sana que denomina *orientación productiva*. Esta se logra cuando las pulsiones encuentran una síntesis en lo genital:

Al ocuparme del carácter productivo aventuraré ir más allá del análisis crítico e investigaré la naturaleza del carácter plenamente desarrollado, que es la meta del desarrollo humano y simultáneamente el ideal de la Ética Humanista (Fromm, E. 2004, 98).

Tal como dice, sus formulaciones sobre el ideal productivo se ubican más allá de la crítica y corresponden más bien a una psicología de la conciencia que se encarga de cambiar un imperativo cultural por otro.

Adorno (2004) y Marcuse coinciden en que la *herida* no es simplemente una contingencia temporal que el progreso de la civilización vaya a superar, sino que reside en el centro de la relación del sujeto con el otro: “Freud destruye las ilusiones tradicionales de la ética idealista: la ‘personalidad’ no es más que un individuo ‘roto’ que ha introyectado y utilizado con éxito la represión y la agresión” (Marcuse, H. 2010, 219). El problema de esta lectura de los teóricos de Frankfurt reside en su fundamentación, en donde la biología aparece como una realidad material inquestionable. La libido representa la insistencia, no de una pulsión, sino de un instinto que soporta las afrentas de la cultura, que exige una adaptación permanente en pos del progreso. Este argumento es pre-lingüístico y ubica la falla por fuera de las condiciones de posibilidad del sujeto humano. La mecánica biológica, con sus energías y catexias, ya no puede dar cuenta de la estructura del inconsciente; el problema del sujeto no es el de un cuerpo empírico que insiste, sino el de un cuerpo atravesado por el sentido. A pesar de esto, tanto Adorno como Marcuse pueden resaltar el carácter excesivo de la sexualidad, que arroja un sujeto del inconsciente fundamentalmente herido y no susceptible de ser totalizado ni cooptado por ningún significativo amo.

Desde los inicios de su obra, Lacan se posiciona abiertamente en contra del psicoanálisis neofreudiano, que se encuentra comprendido en el gran grupo de la corriente

de la *ego psychology*, representada por Anna Freud y sus discípulos. Su crítica señala la influencia del 'factor c', es decir, la ideología liberal norteamericana, en el horizonte moral y teórico de esta forma del psicoanálisis. Denuncia, en este sentido, la reducción del problema del inconsciente a una psicología de la conducta que tiene como fin reforzar el dominio del yo sobre el ello y, por ende, la adaptación del sujeto a sus condiciones sociales de existencia:

Aparece en todo caso de manera innegable que la concepción del psicoanálisis se ha inclinado allí hacia la adaptación del individuo al entorno social, la búsqueda de los *patterns* de la conducta y toda la objetivación implicada en la noción de las *human relations*, y es ésta sin duda una posición de exclusión privilegiada con relación al objeto humano que se indica en el término, nacido en aquellos parajes, de *human engineering* (Lacan, J. 2008, 239).

Lacan comparte con Adorno y Marcuse la idea de un sujeto instrumentalizado y reducido a objeto en las prácticas producidas por la ideología liberal. También considera que la expulsión de la sexualidad de los conceptos fundamentales de la teoría deriva en una banalización de su potencial crítico, reflejada en su sustitución por categorías psicológicas que nada tienen que ver con lo inconsciente. Lacan propone abordar este problema regresando a la pregunta por los fundamentos del freudismo, pero desde la teoría del lenguaje.

Afirmamos por nuestra parte que la técnica no puede

ser comprendida ni por consiguiente correctamente aplicada si se desconocen los conceptos que la fundan. Nuestra tarea será demostrar que esos conceptos no toman su pleno sentido sino orientándose en un campo de lenguaje, sino ordenándose a la función de la palabra (Lacan, J. 2008, 239).

La diferencia con la fundamentación lingüística de Habermas consiste en que para este último el psicoanálisis se termina reduciendo a una propuesta terapéutica que tiene como tarea solventar las fallas en la racionalidad del sujeto. No hay sujeto del inconsciente, porque el sujeto aquí se asienta sobre una comunicación que anticipa sus condiciones de validez a priori. No hay una problematización del carácter de herida expresado por el inconsciente, sino un intento de eliminarla.

30 años después de publicada su obra *Conocimiento e Interés*, Habermas (2011a) aclara que la concepción de una historia de las especies ligada a la idea de autoproducción pertenece a una filosofía del sujeto ya abandonada por él. En este sentido, considera un fracaso el traslado del modelo freudiano de génesis individual de las neurosis hacia la formación de las instituciones sociales. Es por eso que advierte sobre una confusión entre dos significados distintos del concepto de autorreflexión. Por un lado, está la crítica realizada a lo que llama, dentro de su análisis del freudismo, autoengaños o pseudo-objetividades autogeneradas; para esto, aclara, es necesario algo más que la reconstrucción racional del conocimiento en general. Por otra parte, está la autorreflexión como explicitación del conocimiento intuitivo que es condición de posibilidad del habla. Es por

eso que el filósofo terminará cuestionando el concepto de falsa conciencia (ligado a la crítica de las ideologías y al psicoanálisis) en relación al aumento de autonomía, teniendo en cuenta los cambios en el funcionamiento actual de la ideología, a los que solo refiere mencionando un punto de acuerdo con Foucault respecto de la naturaleza cotidiana o microfísica del poder que tiende a permanecer oculto.

De todas maneras, Habermas aclara que la autorreflexión crítica sigue teniendo lugar en el sentido del análisis de Freud:

Todavía hoy soy adepto de la interpretación teórico-comunicativa del psicoanálisis. Las críticas a esta posición, tanto del lado metodológico (Grünbaum) como del lado de los que se asientan en una teoría de corte ortodoxo (Horn), así como los abordajes alternativos de interpretación (como, por ejemplo, el de Lacan), tampoco me convencieron (Habermas, J. 2011a, 337).

Sostiene que el modelo estructural Yo-Ello-Superyó permite aún derivar un concepto de comunicación sistemáticamente distorsionada, que puede incluso seguir justificando una interpretación sociológica de los mecanismos de defensa.

#### 4. Conclusiones

Para Honneth, el punto que une a todas las formas de praxis de la teoría crítica es la presencia de un ideal ético, de raíces hegelianas, de libertad cooperativa y mejora en

las posibilidades de apropiación racional. Este principio es fundamentalmente incompatible con la ideología liberal, que atomiza a los sujetos bajo la categoría individuo, de gran carga moral e ideológica. La pregunta es si hay alguna ganancia en recurrir al concepto de patología, de raíces médico-terapéuticas y no psicoanalíticas. Si la intención es maximizar el potencial racional de los sujetos, una posición analítica requiere la articulación del sujeto de la razón con su reverso, el sujeto del inconsciente. Para realizar una crítica que problematice las condiciones estructurales de la alienación, es preferible, a mi criterio, recuperar y formalizar el concepto de herida que subsiste. Este desgarramiento no debe ser patologizado como un simple obstáculo a superar o reducir, tal como parece sugerir Honneth (2009a, 140), sino que debe ser incluido en la pregunta por el sujeto, que sale de lo terapéutico y se dirige hacia lo crítico. Si la indicación consiste, como señala el autor, en aceptar la angustia que surge de relación originaria de desamparo con el objeto amado como parte integrante de la personalidad, esto no puede derivar, en un segundo momento, en un intento de “depuración” o reabsorción de la falta en el yo racional. Esta diferencia de posición coincide con la diferencia entre crítica externa y crítica inmanente. Por un lado, la crítica externa postula sus estándares normativos en términos ideales, independientemente de si estos se encuentran presentes o no en determinado estado de cosas, para luego juzgar si el objeto pudo cumplir o no las condiciones presentes en la norma. Honneth reconoce la centralidad de la noción de herida en la teoría freudiana, pero luego esta parece ser reducida



a un error solucionable desde un esquema de orientación terapéutica:

Para llegar a este autocercioramiento es necesario más bien un proceso complicado, arduo, de reelaboración y recuerdo, en el que intentamos, enfrentando resistencias tenaces, apropiarnos a posteriori de elementos antes aislados de nuestra voluntad; como la causa del aislamiento siempre fue la angustia –en Freud la angustia de la separación del objeto amoroso– tenemos que lograr por consiguiente aceptar esa angustia como parte integrante de nuestra personalidad; en la medida en que logremos incorporar la angustia a nuestro sistema de aspiraciones, depuraremos nuestra voluntad de influencias y de elementos que no podemos entender como queridos por nosotros. La relación del ser humano consigo mismo –podría ser la síntesis de lo que Freud ha comprendido magníficamente– consiste en el proceso de apropiarse de su voluntad mediante la admisión afectiva de la angustia (Honneth, A. 2009a, 158).

Si la angustia original que subsiste debe ser aceptada, ¿no parece esta eliminarse luego en su reabsorción racional? La crítica inmanente, por otra parte, concibe estas contradicciones como un elemento necesario de la emergencia del objeto (Jaeggi, R. 2018). En este aspecto, la transformación de estas condiciones se asienta en una crisis interna, que no incluye estándares normativos formulados en términos ideales. La herida es el reverso del sujeto racional, un límite interno al mismo, y no simplemente un horizonte de cambio. En síntesis, Honneth parece ocupar

una posición ambigua: rescata el descubrimiento freudiano como contradicción interna al sujeto –crítica inmanente–, pero luego llama a re–incorporarlo a la voluntad racional –crítica externa. Tal como afirma Jaques–Alain Miller:

El desconocimiento no es el revés exacto del conocimiento, y toda ‘toma de conciencia’, es decir, la operación que hace pasar lo vivido a lo explícito, no lo termina, por el contrario: forma parte del mismo, y la formación de sistemas conceptuales, cerrados o poco menos, continúa la dimensión de lo imaginario (Miller, J. 2006, 14).

En la teoría de Lacan, lo imaginario es, justamente, la dimensión en donde se realiza una totalización alienante del sentido. Por otra parte, lo simbólico representa la estructura de lenguaje en la que surge el sujeto, nunca cerrada, sino articulada a lo real, es decir, a su propio límite interno. La teoría lacaniana de la subjetividad intenta formalizar, a partir de este sistema de registros, la presencia de una dimensión ineliminable en lo inconsciente; el desamparo primordial frente al otro no puede tener validez como dato empírico ambiental, o como momento mítico supuesto, sino que responde a un atravesamiento por parte del lenguaje que arroja al hombre, a priori, en un descentramiento de sí mismo que motoriza una búsqueda de sentido que sólo concluye con la muerte. Por eso, un ideal de autoconocimiento que no operativiza correctamente la falta en la estructura puede desembocar en un imperativo que empuje al sujeto al más allá del principio del placer, con la promesa de que es posible apropiarse absolutamente de su *herida*.

## 5. Bibliografía

- Adorno, Theodor. 2004. "El psicoanálisis revisado". En: *Escritos sociológicos I*. Madrid: Akal.
- Assoun, Paul Laurent. 2005. *Fundamentos del psicoanálisis*. Buenos Aires: Prometeo.
- Dri, Rubén. 2009. *La rosa en la cruz. La filosofía política hegeliana*. Buenos Aires: Biblos.
- Freud, Sigmund. 1996. "Pulsiones y destinos de pulsión"; en *Obras Completas*, 3 tomos. Buenos Aires: Biblioteca Nueva.
- Fromm, Erich. 2004. *Ética y psicoanálisis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, Jürgen. 1982. *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen. 2011a. "Depois de trinta anos: notas acerca de Conhecimento e interesse", en: *Problemata*, v. 2, n. 2, p. 332-341. Universidade Federal da Paraíba, CNPq.
- Honneth, Axel. 2009. "Una patología social de la razón. Sobre el legado intelectual de la teoría crítica". En: *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Madrid: Katz.
- Honneth, Axel. 2009a. "La apropiación de la libertad. La concepción freudiana de la relación del individuo consigo mismo". En: *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Madrid: Katz.
- Horkheimer, Max. 2003. "Historia y psicología". En: *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Jaeggi, Rahel. 2018. *Critique of forms of life*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lacan, Jacques. 2008b. "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis"; en *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Lacan, Jacques. 2012. *El seminario, libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

- Marcuse, Herbert. 2010. *Eros y civilización. Una investigación filosófica acerca de Freud*. Barcelona: Ariel.
- Miller, Jacques Alain. 2006. "Acción de la estructura", en: *Matemas 1*. Buenos Aires: Manantial.
- Žižek, Slavoj. 2015 *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Madrid: Akal.

# UNA ALTERNATIVA HISTÓRICA: IDEAS PARA LA IMAGEN DE UNA SOCIEDAD NO-REPRESIVA

Zahira Betina Vazquez<sup>1</sup>

 ORCID ID <http://orcid.org/0000-0001-6076-8933>

La posibilidad real y efectiva de una sociedad no-represiva, es decir, una forma de civilización que no tenga sus fundamentos en una continua subyugación de la naturaleza humana, aparece como una preocupación en muchas de las elaboraciones teóricas de Herbert Marcuse. La comprobación, producto de las observaciones que este autor realiza entre las décadas del '50 y '60, de que las sociedades contemporáneas más avanzadas limitan y detienen, en lugar de promover, el desarrollo y la satisfacción de las facultades y necesidades humanas, deviene en una inevitable crítica de tales sociedades. Pero, ¿cómo orientar una crítica de lo establecido? ¿De qué manera es posible evaluar la forma establecida de organizar la sociedad? Estas mismas preguntas plantea Marcuse al introducir

---

1 Estudiante avanzada de la Lic. en Filosofía (FFyL-UNCuyo) y becaria CIN hasta septiembre de 2021. Miembro de la Comisión Asesora del IFAA (FFyL-UNCuyo), secretaria técnica de la revista CUYO Anuario de Filosofía Argentina y Americana. Integrante de los proyectos de investigación "Configuraciones filosóficas en torno a las categorías de sujeto y existencia en el pensamiento contemporáneo" (Segunda etapa), 2019-2021 y "La revisión de la modernidad en la filosofía contemporánea. Derivaciones de la crítica del horizonte de experiencia moderno en el diagnóstico de las sociedades actuales" (Segunda etapa), 2019- 20 21.

una de sus obras más divulgadas que lleva como título *El hombre unidimensional* (1964). El autor define allí el método para la crítica de las sociedades contemporáneas. A sus ojos, la forma establecida de organizar una sociedad se mide enfrentándosela con otras formas posibles. Es decir, una práctica histórica específica puede ser evaluada a partir de su confrontación con alternativas históricas posibles que puedan ofrecer oportunidades de mejorar la vida humana. Así, el ámbito de lo real es cuestionable fundamentalmente en relación al ámbito de lo posible.

Marcuse comprueba que las capacidades de las sociedades actuales son mayores que nunca en términos de recursos materiales e intelectuales. El desarrollo científico-tecnológico ha llegado a tal punto que podría finalmente pacificar la lucha por la existencia del hombre frente a la naturaleza. Gracias a los avances técnicos, las necesidades humanas básicas podrían ser satisfechas universalmente sin fatiga, sin la necesidad de trabajo forzado. Sin embargo, esto no sucede. Parece haber una irracionalidad subyacente a la organización de la sociedad capitalista de nuestros días, en tanto su productividad no hace sino destruir el libre desarrollo de las necesidades y facultades humanas. Prevalece la guerra en lugar de la paz, la miseria por sobre la abundancia, la desigualdad y la infelicidad general. En este sentido, es claro para Marcuse que la orientación actual del aparato productivo no está dirigida a mejorar la condición humana, es decir, hacia la satisfacción universal de las necesidades y el libre juego de las facultades de los individuos. La razón de este estado de cosas reside en el hecho de que la civilización está organizada según los intereses de la dominación, que no

es otra cosa que el privilegio impuesto de unos sobre otros y una distribución jerárquica fuertemente desproporcionada del trabajo y de la abundancia o la escasez según el caso (Marcuse, H. 1985a, 17–18, 94–95).

A pesar de este desalentador panorama, el autor afirma que es precisamente esta sociedad, su alto nivel de desarrollo junto con sus recursos materiales e intelectuales, la precondition para una alternativa. La posibilidad histórica de la liberación y la creación de una sociedad no-represiva es dada como alternativa histórica en este momento, en la cumbre de la civilización, en la medida en que podría asegurarse sin problemas la subsistencia y satisfacción de las necesidades de la humanidad en general. El presente aparece como la culminación de un proceso de desarrollo del aparato productivo que posibilitaría hoy más que nunca la reducción del trabajo necesario para la satisfacción de las necesidades humanas. El trabajo que ha hecho posible el progreso es sin dudas trabajo con esfuerzo, enajenado y doloroso. Sin embargo, los resultados de este mismo proceso constituyen los prerrequisitos de un cambio cualitativo en la esfera del aparato productivo. Gracias a los avances técnicos, la automatización y mecanización del trabajo tienden a reducir la cantidad de energía que los seres humanos dedican a la producción y satisfacción de las necesidades de la vida.

La crítica que Marcuse realiza a las sociedades contemporáneas de su tiempo así como las propuestas teóricas que elabora en base a ella me parecen de sumo interés para una interpretación de nuestro propio presente. Esta es precisamente la principal motivación para buscar en

algunas de sus obras pistas para comprender nuestro particular presente histórico. Me interesa específicamente pensar, a partir del análisis de sus propuestas, la posible actualidad de su lectura acerca del malestar de las sociedades contemporáneas. Tanto Marcuse como así también Freud se dedicaron a la interpretación de este malestar, y es por ello que nos parece importante rescatar sus ideas.

La posible actualidad de Marcuse no se condice con que aparentemente hoy en día sus obras ya no son tan consultadas, especialmente en el ámbito académico. ¿Será que este autor y sus ideas han sido injustamente olvidadas? A pesar de que podamos encontrar en sus ideas importantes herramientas para la comprensión de nuestro tiempo, este autor parece no ser elegido entre los académicos para ser leído y enseñado. Quizás una relectura de sus propuestas aporte para una revalorización de sus ideas en el ámbito académico actual.

En este trabajo propongo concretamente el análisis de algunos elementos que definen la noción de sociedad no-represiva que Marcuse piensa como alternativa a la organización de la sociedad capitalista. Según él, se trata de una posibilidad real, basada en los logros materiales alcanzados por esta misma sociedad, perdiendo así el posible carácter utópico de semejante propuesta teórica.

Es importante anticipar que la imagen de una sociedad libre, no-represiva, es definida por Marcuse en base a categorías psicoanalíticas. Marcuse discute con algunas de las principales obras de Sigmund Freud, especialmente aquellas que tienen significativas implicaciones filosóficas y sociológicas. La metapsicología freudiana aporta, según este



autor, valiosas herramientas para un análisis de la cultura y la civilización humanas. A pesar de que la tesis que dirige las especulaciones freudianas identifica civilización y represión, Marcuse encuentra en estas mismas especulaciones los elementos para contradecir tal afirmación y proponer así una civilización basada no en la represión sino en la libre gratificación de los impulsos humanos.

El trabajo estará estructurado en dos partes. En la primera me ocuparé de algunos conceptos psicoanalíticos freudianos que Marcuse toma y reelabora para justificar sus propias ideas; para luego, en una segunda parte, emprender un intento de caracterización de cómo sería concretamente una sociedad no-represiva, según Marcuse. Todo esto en orden a ofrecer, en la medida de lo posible, una imagen de la sociedad no-represiva que Marcuse sostiene como alternativa a la sociedad capitalista avanzada que, según sus propios términos, se volvió super-represiva.

## **Civilización y represión**

La pregunta que Freud se plantea en *El malestar en la cultura* (1929) acerca de la esencia de la cultura y la subsiguiente afirmación de que toda forma de civilización está basada en la subyugación de los instintos humanos motiva a Marcuse para repensar los fundamentos de esta teoría. Marcuse no disiente con Freud por la radicalidad de sus planteos sino sólo en cuanto al carácter ahistórico o presuntamente eterno de sus categorías. Freud parte de la suposición de que la civilización está basada inevitablemente en la represión de los instintos humanos más

básicos (Marcuse, H. 1985a, 17, 25, 45): el individuo humano llega a la dolorosa y temprana comprensión de que la satisfacción integral de sus impulsos es imposible en el mundo civilizado. La libre gratificación parece ser fundamentalmente incompatible con la sociedad civilizada. La tendencia natural hacia el placer irrumpe en una realidad hostil que rápidamente enseña que no siempre es posible la gratificación total. El placer debe ser retardado, restringido, en orden a asegurar cierta satisfacción. El individuo debe luchar por su existencia pues el mundo natural se presenta como un mundo demasiado pobre para la satisfacción de sus necesidades sin una constante restricción, retardo o inclusive renuncia a sus deseos. El trabajo se vuelve condición de una satisfacción más segura y duradera, aunque en sí mismo es doloroso e implica una renuncia momentánea.

Este conflicto entre el individuo y la realidad que se enfrenta a él es definido por Freud en la estructura misma del aparato psíquico como el conflicto entre principio del placer y principio de la realidad. En el desarrollo de la estructura mental del individuo, el principio de la realidad llega a destronar al principio del placer. Esto quiere decir que, en los primeros años de la infancia, el ser humano es puro impulso hacia el placer, sin límites ni restricciones; para luego, progresivamente, organizar sus instintos, postergarlos o renunciar a algunos de ellos en tanto se presenten como incompatibles con el mundo exterior. Así, en la vida del individuo maduro el placer es suspendido mientras el dolor y el esfuerzo prevalecen.

De esta manera, el concepto de hombre que deriva de la teoría psicoanalítica freudiana es el de un hombre

constitucionalmente reprimido (Marcuse, H. 1985a, 25). La cultura y su progreso aparecen a primera vista como el producto de un metódico sacrificio del ser humano o, en otras palabras, una constante subyugación de sus impulsos. Fundamentalmente, es la energía sexual o libidinal la que ha sido desviada de sus metas originales y dirigida a las tareas del trabajo.

La razón, que ha servido como justificación del principio de realidad represivo, es la irremediable escasez (*anankê*) del mundo real que pone al individuo en una situación de lucha por la existencia: puesto que la sociedad por sí misma no posee los medios para satisfacer las necesidades de sus miembros, ellos deben trabajar por su parte para colaborar en la conquista de la naturaleza. Según Marcuse, este argumento, que aparece repetidas veces en la metapsicología de Freud, proporcionó históricamente la más efectiva racionalización para la represión, y es en sí mismo falaz (Marcuse, H. 1985a, 30, 46).

Como ya anticipé, Marcuse observa que las sociedades actuales se encuentran en la cumbre de la civilización en términos de avances científico–tecnológicos. El desarrollo del aparato productivo parece haber permitido finalmente la conquista de la escasez, al menos una gran parte de ella. En este sentido, si efectivamente es esta la razón para la represión, la permanencia del principio de realidad represivo ha llegado a ser irracional. El argumento que sostiene la necesidad de la represión aludiendo a una escasez estructural es falaz en la medida en que se aplica al hecho bruto de la escasez. En realidad, sostiene Marcuse, el verdadero motivo de la represión es una organización y distribución

específicas de la escasez. El grado de represión necesaria, es decir, la cantidad de energía libidinal desviada al ámbito del trabajo, es esencialmente diferente en una sociedad en la que todos sus miembros trabajan de manera equitativa y colaborativa, frente a una organización social en la que el trabajo con esfuerzo es tarea de un grupo determinado. Históricamente, la escasez no ha sido distribuida colectivamente ni de acuerdo a las facultades individuales, ni tampoco los frutos del trabajo han sido organizados para satisfacer a la mayoría. Esta organización específica de la escasez responde a los intereses de la dominación y al deseo de mantener el privilegio de unos sobre otros.

Marcuse manifiesta así que toda realidad es histórica y por ello responde a una organización histórica específica. La escasez no es condición eterna, como así lo cree Freud, de toda forma de realidad. De hecho, la realidad de las sociedades contemporáneas se presenta como la culminación de un proceso de conquista de la naturaleza y la escasez. El motivo de que la organización de la sociedad capitalista siga siendo represiva tiene más que ver con su interés de mantener el *status quo*, a pesar de que sus logros materiales permiten pensar la posibilidad histórica de la liberación de la necesidad.

En este sentido, la organización represiva de los instintos en la lucha por la existencia se debe a factores exógenos, pues no pertenece a la misma naturaleza de los instintos, sino que es producto de específicas condiciones históricas bajo las cuales los instintos se desarrollan.

El contenido histórico de las proposiciones freudianas debe ser recapturado, y para ello Marcuse emprende una

reelaboración de sus conceptos que concluye en una duplicación de los términos “principio de realidad” y “represión”. Los nuevos términos denotan el componente socio-histórico específico de cada uno (Marcuse, H. 1985a, 45).

Los diferentes modos de organización de la sociedad dan lugar a diversas formas del principio de la realidad, que a su vez se materializan en concretas instituciones y relaciones sociales. La forma del principio de la realidad específica de la civilización contemporánea es definida por Marcuse con el nombre de *principio de actuación*: bajo su dominio, la sociedad se encuentra estratificada de acuerdo con la actuación económica competitiva de sus miembros. Se trata de la forma histórica prevaleciente del principio de la realidad en las sociedades del capitalismo tardío.

El grado de represión requerido bajo las diversas formas históricas del principio de la realidad no es siempre el mismo. Marcuse admite que existe un nivel de restricciones filogenéticamente necesario para que exista civilización, cierta modificación de los instintos es necesaria para perpetuar la forma humana civilizada. Sin embargo, ciertas organizaciones específicas de la realidad imponen restricciones más allá de este mínimo imprescindible. Marcuse distingue así una forma de *represión básica* de una *represión excedente*, esta última provocada por la dominación social. Una sociedad organizada según los intereses de la dominación, implica un plus de control sobre los individuos en orden a mantener el sistema establecido intacto.

Ejemplos de represión excedente son las restricciones y modificaciones impuestas por las instituciones del principio de actuación que prevalece en las sociedades

contemporáneas. La represión requerida para sostener tal forma de civilización contiene un plus de represión sobre los instintos, y por ello el principio de realidad específico de las sociedades contemporáneas avanzadas es super-represivo.

En este contexto, la sexualidad y la libido humanas son organizadas con el propósito de convertir el cuerpo en un objeto no de placer, como originariamente es, sino de trabajo (Marcuse, H. 1985a, 55). Esto último en vistas al adecuado desempeño/actuación del individuo en el aparato económico. Una gran porción de la energía libidinal antes impulsada a la gratificación, es redirigida al ámbito del trabajo. El cuerpo y la mente del individuo que se encuentra bajo el mando del principio de actuación son convertidos en instrumentos del trabajo enajenado.

La utilización social del cuerpo como un instrumento de trabajo ejerce una transformación tanto cuantitativa como cualitativa sobre la sexualidad humana. Implica concretamente una restricción de la sexualidad que culmina con la sujeción de los instintos sexuales parciales (la erotización de otras zonas del cuerpo) a la primacía de la genitalidad y una subyugación a la función procreativa. El resto de las manifestaciones naturales de la libido humana son tachadas de perversiones y convertidas en tabús. Esto quiere decir que, en otras palabras, la original gama de expresiones sexuales del sujeto humano es reducida a la relación heterosexual monogámica con acento en la genitalidad.

Esta organización represiva de los instintos humanos primarios bajo el principio de actuación termina por desexualizar el cuerpo. La sexualidad cae bajo un proceso general de centralización: los diversos objetos de los instintos

parciales son unificados en un solo objeto libidinal del sexo opuesto; mientras que la libido llega a estar concentrada en una sola parte del cuerpo bajo la primacía genital.

Así, la sexualidad no sólo sufre una reducción cuantitativa, en el sentido de que muchas de sus manifestaciones son reducidas a una única y funcional forma de expresión, sino que también parece sufrir una transformación cualitativa: de un principio autónomo que gobierna todo el organismo (primer momento de la infancia), es convertida en una función temporaria especializada como medio para un fin determinado (la procreación). Esta reducción implica entonces una transformación de la naturaleza misma de la sexualidad (Marcuse, H. 1985a, 50).

Según la teoría freudiana del desarrollo de los instintos, la sexualidad es por naturaleza perversa y polimorfa. Es el principio de la realidad el que progresivamente da forma a los instintos en orden a adaptar el aparato psíquico al mundo exterior. Bajo el principio de actuación, principio de la realidad específico de nuestras sociedades, las perversiones, orientadas naturalmente a desarrollar la sexualidad como un fin en sí mismo e independiente de la función procreativa, constituyen una amenaza para el orden establecido. Este es quizás el principal motivo por el cual son convertidas en tabús sociales todas aquellas formas de la sexualidad que no son funcionales al principio de actuación.

El principio de actuación que domina las sociedades capitalistas mutila el tiempo del individuo dejando una limitada porción de tiempo libre potencialmente utilizable para el placer. El principio del placer, que es en sí mismo

atemporal como el inconsciente freudiano, es sometido a un desmembramiento temporal, o, lo que es lo mismo, su distribución en pequeñas dosis repartidas. Así, la libido experimenta una reducción no sólo espacial (concentración en una zona corporal específica), en relación a su función (procreativa) y a su objeto (individuo del sexo opuesto), sino también temporal.

La sumisión del principio del placer al principio de la realidad específico de nuestro tiempo es completada, entonces, cuando Eros es reducido a la sexualidad procreativa monogámica. Este proceso es consumado sólo cuando el individuo ha llegado realmente a ser un sujeto-objeto de trabajo en el aparato de su sociedad (Marcuse, H. 1985a, 92).

A partir de estas ideas, sería válido pensar que la represión, en tanto modificación o renunciación a los impulsos humanos, parece estar a la base del funcionamiento del mundo civilizado. Esta es precisamente la identificación a la que Freud arriba en sus especulaciones metapsicológicas: la represión sería el prerrequisito necesario a toda forma cultural. Marcuse contrapone a esta conclusión la idea de que, en realidad, es siempre una organización histórica específica de la cultura la que impone o no restricciones sobre la estructura instintiva de los seres humanos. El grado de represión no es absoluto, sino que es relativo a las diversas formas históricas del mundo civilizado.

De esta manera Marcuse llega a preguntarse si es posible una forma histórica cultural que no implique un exceso de represión sobre los miembros de su sociedad, sino que, por el contrario, esté concentrada en la gratificación integral de sus necesidades. Esta sería precisamente



una civilización no-represiva, libre, capaz de eliminar toda represión excedente impuesta sobre los individuos. Como ya se anticipó más arriba, las bases materiales que posibilitarían este cambio histórico están dadas en los logros de las mismas sociedades del capitalismo avanzado. Precisamente por esto es que una sociedad no-represiva aparece como una alternativa histórica de nuestro presente.

### **Hacia una civilización sin represión**

Parece evidente que una sociedad no-represiva es posible sólo a partir de una transformación del principio de realidad prevaleciente. Por ello es que Marcuse emprende en *Eros y Civilización* (1953) una crítica del principio de la realidad establecido en nombre del principio del placer. En la civilización libre que nuestro autor tiene en mente, el principio de la realidad aparece reconciliado con el principio del placer. La relación antagónica que ha prevalecido entre ellos se ha vuelto irracional, en la medida en que el principio de actuación y sus instituciones súper-represivas ya no son necesarias en la cumbre de la civilización. El mismo proceso histórico que hizo posible el desarrollo de las sociedades actuales tiende a hacer inútiles sus instituciones y, con ello, la organización de los instintos impuesta por ellas. La conquista de la necesidad y la escasez abre la posibilidad real de una eliminación gradual de la represión, en la medida en que implica la reducción del tiempo de trabajo necesario para la satisfacción de las necesidades de la vida.

En este sentido, la negación del principio de actuación en vistas a un principio de realidad no-represivo aparece no

*contra* sino *con* el progreso de la racionalidad consciente (Marcuse, H. 1985a, 145). Este cambio en la dirección del progreso presupone la más alta madurez de la civilización, y es por ello el prerrequisito para mantener el progreso. Se trata específicamente de un cambio cualitativo en la orientación del aparato productivo, dirigido ahora no hacia la explotación y dominación de los seres humanos, sino hacia la pacificación de la existencia y la satisfacción de las necesidades de la totalidad de la humanidad. Para Marcuse, si las técnicas fueran utilizadas para la pacificación de la lucha por la existencia y la liberación del ser humano de la necesidad natural, tal cambio cualitativo sería una transición a un estadio más alto de civilización (Marcuse, H. 1985b, 256).

Este cambio constituye la precondition para una civilización no-represiva, pues al eliminar la represión excedente, afectaría la estructura misma del aparato psíquico, reactivaría campos de gratificación convertidos en tabús por la sociedad establecida, y transformaría la experiencia básica del ser y la existencia humana en su totalidad.

En orden a comprender este cambio en la experiencia básica del ser propia de una civilización sin represión (excedente), Marcuse acude al pasado prehistórico del individuo en búsqueda de un arquetipo de otro tipo de relación existencial con la realidad. El descubrimiento freudiano del narcisismo primario, momento decisivo en la teoría psicoanalítica de los instintos, podría echar alguna luz sobre este arquetipo.

Para comprender esta fase del desarrollo de la libido y sus implicaciones existenciales, interesa recordar las primeras palabras de Freud en el *Malestar en la cultura*. El

primer capítulo de esta obra comienza especulando acerca del origen o la fuente de la religiosidad. Freud toma como punto de partida la suposición de un amigo que afirma que la fuente genuina de la religiosidad en los hombres es una especie de sentimiento oceánico o de eternidad, descrito como una sensación particular, como de algo sin límites o barreras.

A pesar de que Freud no admite que este sentimiento sea efectivamente el origen de la religiosidad humana, emprende un análisis del sentimiento oceánico relacionándolo con el desarrollo del sentimiento yoico hasta su madurez. Allí nos dice que el sentimiento de nuestro sí-mismo, de nuestro propio yo, nos aparece en la adultez como autónomo, unitario, y bien deslindado de todo lo otro. Sin embargo, este sentimiento yoico del adulto no puede haber sido así desde el comienzo, sino que es producto de un desarrollo ulterior.

Según Freud, el individuo lactante no separa aún su yo de un mundo exterior. Originariamente, el yo lo contiene todo, y sólo más tarde, poco a poco, segrega de sí un mundo exterior. Así, nuestro sentimiento yoico maduro es sólo el resto de un sentimiento más abarcador que correspondía a una atadura más íntima del yo con el mundo circundante.

De esta manera, el narcisismo primario, previo a toda libido dirigida a objetos, en el que el yo abarca el ambiente y es por ello el único objeto omniabarcante del placer, constituye mucho más que mero autoerotismo. La relación antagónica entre el ego y la realidad exterior es sólo una forma y estado posteriores de la original relación entre ellos.

El sentimiento oceánico parece ser en verdad un deseo de reinstalar el narcisismo primario, momento de plena gratificación previo a la imposición del principio de la realidad por sobre el principio del placer. Marcuse encuentra en el narcisismo primario el germen de un principio de la realidad cualitativamente diferente, que implicaría nuevas relaciones existenciales entre el yo y el mundo, el hombre y la naturaleza, el ego y la realidad, o, también, el principio del placer y el principio de la realidad (Marcuse, H. 1985a, 161).

Según Freud, este sentimiento yoico originario del ser humano es conservado en el inconsciente como muchos otros elementos del pasado sobreviven allí. El problema de la conservación psíquica de lo originario es uno de los temas que preocupan al psicoanálisis desde sus inicios. Parece innegable el hecho de que el olvido nunca es definitivo, a pesar de que los modos de conservación son misteriosos aún para el Freud más maduro en sus especulaciones. Así, la preservación de lo antiguo y originario es más bien la regla y no una excepción. El sentimiento oceánico mencionado en las primeras páginas del *Malestar en la cultura* estaría reconducido precisamente a la fase más temprana del sentimiento yoico, de narcisismo irrestricto, y aspiraría a restablecerlo.

El narcisismo primario contiene en sí una actitud erótica no represiva hacia la realidad, que posteriormente coexiste con el ego maduro limitado y atado a la represión del principio de la realidad. En este sentido, para Freud, la liberación de la represión sería un asunto de retrogresión. Se trata de un estadio de la prehistoria del individuo

que difícilmente puede ser restituido, pues la represión es fundamentalmente constitutiva del proceso natural de desarrollo psíquico del ser humano. La liberación del presente orientado hacia un futuro sin represión es para él una mera utopía (Marcuse, H. 1985a, 142–143).

Marcuse disiente de Freud en este aspecto, en tanto comprueba que el desarrollo de las sociedades contemporáneas, especialmente su progreso técnico en el aparato productivo, podrían permitir la liberación de la necesidad y por ello la eliminación de la represión excedente. Sin esta represión, es decir, sin la necesidad de redirigir grandes cantidades de energía libidinal al trabajo productivo, las formas originarias del aparato psíquico podrían restablecerse. Volverían a un estadio previo a las modificaciones impuestas por el principio de la realidad represivo.

Marcuse destaca dos facultades mentales que serían conservadoras de las formas de libertad y felicidad pasadas, reprimidas y mutiladas por el principio de realidad prevaliente. Ellas son la memoria y la fantasía. El verdadero valor de estas facultades no se relaciona únicamente con el pasado, sino que aspiran al futuro en la medida en que claman por liberar la realidad histórica en el mismo acto de no olvidar las potencialidades reprimidas. El inconsciente retiene los objetivos vencidos del principio del placer, y la memoria los recaptura.

Su verdadero valor yace en la específica función de la memoria de preservar promesas y potencialidades que son traicionadas e inclusive proscriptas por el individuo maduro, civilizado, pero que han sido satisfechas alguna vez en su

tenue pasado y nunca olvidadas por completo [...] La regresión asume una función progresiva (Marcuse, H. 1985a, 32).

Particularmente la fantasía es presentada por Marcuse, de la mano de Freud, como la única facultad mental que conserva un alto grado de libertad frente al principio de la realidad establecido (Marcuse, H. 1985a, 137). En los primeros años de vida, el establecimiento del principio de realidad provoca una especie de mutilación en la mente del individuo. Sucede que una parte del aparato mental queda supeditada al mando de las imposiciones de la realidad, se encuentra dominada por ellas y adquiere por ello el status de un ego organizado; mientras que otra parte, rebelde al principio de realidad, permanece libre de él. Esta última es relegada al ámbito de lo impotente, irrealista, e incluso inútil o falso frente a un ego que responde a las exigencias del principio de la realidad establecido. La fantasía permanece como algo agradable, pero llega a ser inútil en términos de la realidad establecida pues sigue hablando el lenguaje del principio del placer, previo a toda represión y organización impuesta.

La fantasía o la imaginación, que en este caso son sinónimos, conservan la estructura y las tendencias de la psique anteriores a su organización por la realidad. Así, preservan el recuerdo del pasado subhistórico y por ello permanecen relacionadas con la imagen de unidad inmediata entre lo universal y lo particular, entre el mundo y el yo, bajo el dominio irrestricto del principio del placer propio de ese momento particular en el desarrollo del sentimiento yoico que Freud llama narcisismo primario.

La fantasía se caracteriza por su capacidad de visualizar la reconciliación entre el individuo y la totalidad, como también entre el deseo y la realización. Esto en la medida en que conserva la armonía previa al conflicto entre el principio de la realidad y el principio del placer. Ella preserva en sí la imagen de superación de una realidad antagónica que se presenta como un conflicto entre el individuo y su sociedad, o, en otras palabras, entre las exigencias pulsionales internas y las restricciones impuestas por la cultura. La posibilidad de tal armonía ha sido convertida en utopía por el principio de la realidad establecido, y Freud acuerda con esta idea.

Podría decirse que la fantasía posee entonces una función fundamentalmente crítica en su negativa a aceptar las limitaciones impuestas por el principio de realidad represivo y en su negativa a olvidar lo que puede ser. En este sentido, el hecho de que las proposiciones de la imaginación sean falsas en términos de la organización actual de los hechos pertenece en realidad a la esencia de su verdad en tanto crítica y negación de lo establecido. En este acto conservador de potencialidades reprimidas, la fantasía contiene en sí las posibles alternativas a lo establecido, y precisamente por esta razón ella es esencialmente crítica.

Bajo el mando del principio de la realidad represivo, la imaginación ha sido considerada como una facultad humana opuesta a la razón y por ello tachada de irracional. Sin embargo, en el marco de las sociedades contemporáneas, los avances técnicos permiten hacer efectiva la realización de muchos de los objetivos de la fantasía. De esta manera:

... el libre juego del pensamiento y la imaginación asume una función racional y directiva en la realización de una existencia pacífica del hombre y la naturaleza (Marcuse, H. 1985b, 263).

Por estos motivos, Marcuse reconoce en la imaginación una facultad mental capaz de orientar el progreso hacia formas civilizadas más libres que la actual. La racionalidad de la imaginación reside precisamente en esta capacidad de proyectar hacia el futuro alternativas que, gracias al progreso técnico de nuestras sociedades, pueden ser realizadas. Así, la imaginación aparece como un posible instrumento orientativo del progreso.

Como ya se advirtió más arriba, tal cambio en la dirección del progreso implicaría, al disminuir la represión sobre los individuos, una reducción del tiempo de trabajo necesario y un aumento del tiempo libre para el desarrollo de las potencialidades individuales. La eliminación de la represión alteraría la estructura de la psique, posibilitando así una nueva experiencia del ser en general.

Marcuse encuentra en la tradición mítica de la cultura occidental símbolos de un principio de realidad diferente que implican una experiencia del ser fundamentalmente antagónica al principio de la realidad establecido. Ellos son opuestos a los héroes culturales, en tanto promueven imágenes de gozo y realización en lugar de productividad y dominación. Se trata de las imágenes míticas de Orfeo y Narciso, que, según Marcuse, poseen un valor histórico específico. Sucede que ellos se oponen a las imágenes prometeicas de héroes culturales que simbolizan el esfuerzo



por dominar la vida y la naturaleza, imágenes que de alguna manera han guiado el destino de la humanidad. Orfeo y Narciso, que no han llegado a ser héroes de la cultura occidental, defienden una realidad muy diferente. Recuerdan la experiencia de un mundo que no está para ser dominado y controlado, sino para ser liberado. Se trata específicamente de una libertad erótica, en la medida en que da salida a las potencialidades de Eros que, actualmente, se encuentran reprimidas y limitadas.

Los árboles y los animales responden al lenguaje de Orfeo; la primavera y el bosque responden al deseo de Narciso. El Eros órfico y narcisista despierta y libera potencialidades que son reales en las cosas animadas e inanimadas, en la naturaleza orgánica e inorgánica –son reales, pero en la realidad sin erotismo han sido suprimidas. Estas potencialidades circunscriben el *télos* inherente a ellas como: ser sólo lo que ellas son, estar allí, existiendo (Marcuse, H. 1985a, 158).

La experiencia del ser que subyace al mundo órfico y narcisista parece ser esencialmente diferente a la que sostiene el mundo del principio de actuación. La unidad y la armonía entre el hombre y la naturaleza, entre el sujeto y el objeto es patente en este mundo que Orfeo y Narciso simbolizan. El ser es experimentado como gratificación, y, por ello, el modo de dirigirse a la naturaleza y a las cosas en el mundo tiene que ver con el amor y el cuidado antes que con la violencia y la opresión. Las cosas y los animales responden al lenguaje órfico o narcisista apareciendo como son realmente: llegan a ser libres para ser lo que

son. Según Marcuse, esta libertad no es otra cosa que la obra de Eros.

Parece ser que, en este contexto, la realización erótica del hombre es también la realización de la naturaleza (Marcuse, H. 1985a, 158). El mundo natural es un mundo de crueldad, opresión y dolor como también lo es el mundo humano. Ambos deben ser liberados, y este acto sólo es factible a partir de la acción de Eros. El dominio de la naturaleza por el ser humano es subordinado en sí mismo a la liberación y la pacificación de la existencia. El mundo civilizado produce los medios para liberar no sólo al hombre de su miseria sino también a la naturaleza de su brutalidad (Marcuse, H. 1985b, 266).

Narciso y Orfeo son así interpretados por Marcuse como símbolos de una actitud erótica no represiva hacia la realidad que nos acerca a la imagen de una sociedad no-represiva. Ellos simbolizan el rechazo al principio de la realidad represivo en nombre del principio del placer. Su negativa a aceptar un mundo fragmentado y oprimido se expresa en una experiencia del ser y la naturaleza fundamentalmente diferente que Marcuse toma como modelo para pensar una civilización libre.

Es importante señalar que tanto la imagen erótica de Orfeo como la de Narciso constituyen también una protesta en relación con la organización normal establecida de la sexualidad. Como fue detallado en la primera parte de este trabajo, bajo el mando del principio de actuación la sexualidad es organizada en orden a convertir el cuerpo en un objeto de trabajo. La represión excesiva que impone el principio de la realidad de nuestras sociedades sobre

la psique de los individuos es tal que la mayor parte de sus manifestaciones originales son reducidas a la relación heterosexual en función de la procreación. Tanto Orfeo como Narciso son asociados por la tradición clásica a formas de la sexualidad perversas, y por ello irían en contra de la normalidad establecida. Orfeo es asociado con la introducción de la homosexualidad, mientras que Narciso, en su autoerotismo, tampoco encaja en el modelo de la sexualidad de la cultura occidental. En este sentido, ambos constituyen una protesta contra el orden represivo de la sexualidad procreativa.

La imagen de una cultura no-represiva, extraída de la mitología y del psicoanálisis, implica la liberación instintiva. Esta liberación sería en algún sentido una regresión en la medida en que reactivaría estados anteriores de la libido que fueron olvidados luego de la imposición del principio de la realidad represivo. Sin embargo, esta regresión, al ocurrir en la cumbre de la civilización, tiene como fundamento la más alta madurez de la misma. Como se dijo un poco más arriba, la civilización no-represiva no constituye un retroceso en el desarrollo de la humanidad, ni una detención del progreso, sino más bien su prerequisite.

La regresión a estados anteriores a las imposiciones del principio de la realidad desharía la canalización de la sexualidad dentro de la reproducción monogámica heterosexual y rompería el tabú sobre las perversiones. Esto provocaría no una explosión de la libido, como suele pensarse, sino más bien un esparcimiento (Marcuse, H. 1985a, 188): el cuerpo en su totalidad sería sexualizado otra vez. Esto significa que muchas de las zonas erógenas

del cuerpo previamente desexualizadas serían reactivadas. Resurgiría así la sexualidad polimorfa pregenital, eliminando la supremacía genital impuesta por el principio de actuación. El libre desarrollo de la libido bajo un principio de la realidad no-represivo al mismo tiempo que erotizaría zonas, tiempo, y relaciones, minimizaría las expresiones de la mera sexualidad integrándolas dentro de un orden mucho más amplio.

Bajo condiciones no-represivas, la sexualidad tiende a su propia sublimación. Marcuse utiliza el término *autosublimación de la sexualidad* (Marcuse, H. 1985a, 191) para referirse al hecho de que bajo condiciones específicas la sexualidad puede crear relaciones humanas altamente civilizadas. La idea de que toda forma de civilización está necesariamente basada en la subyugación de los instintos humanos, idea que sostiene Freud en el *Malestar en la cultura*, cae ante la posibilidad de una sociedad basada en la gratificación universal de los instintos. El hecho de que, ante la restauración de la estructura original de la sexualidad, el campo y el objetivo del instinto son agrandados de tal forma que llegan a ser la vida misma del organismo, sugiere la transformación conceptual de la sexualidad en Eros (Marcuse, H. 1985a, 191).

Como fue detallado en la primera parte, el principio de la realidad represivo históricamente impuso una reducción de la sexualidad originalmente esparcida en todo el cuerpo, con una multiplicidad de objetos, a una sexualidad genital heterosexual procreativa. El Eros original fue reducido así a la sexualidad procreativa. En el marco de una sociedad no-represiva, bajo un principio de la realidad cualitativamente

diferente, la sexualidad tiende a su propia sublimación: ampliaría su campo de gratificación y se transformaría en Eros.

Marcuse reconoce en *Eros y Civilización* que esta transformación de la libido tiene en verdad un poder constructivo de cultura, sentando así las bases para una civilización no-represiva.

### En síntesis

La propuesta de Marcuse parece estar especialmente concentrada en refutar el posible carácter utópico o irrealizable de una sociedad no-represiva. Ella estaría fundamentada en los logros materiales reales de las sociedades actuales, especialmente sus avances científico-tecnológicos. Para Marcuse, la posibilidad de una sociedad no-represiva no sólo constituye una alternativa histórica real, sino que también denota una necesidad histórica. Esto último en la medida en que semejante cambio en la dirección del aparato productivo es en verdad, según Marcuse, la condición para mantener el progreso de la humanidad.

Semejante viraje en la orientación del progreso provocaría cambios estructurales tanto a nivel individual como social. Según Marcuse, la eliminación de la represión impuesta por el principio de la realidad prevaleciente, o, más específicamente, el principio de actuación, abriría la posibilidad a una forma de civilización basada en una experiencia del ser fundamentalmente diferente, una relación entre el hombre y la naturaleza esencialmente distinta a la actual, como así también abriría la posibilidad de establecer otro tipo de relaciones existenciales entre los seres

humanos. Me encargué específicamente en la segunda parte de este trabajo de detallar algunos de estos puntos. El ser sería experimentado primordialmente como gratificación, eliminando así las barreras que separan al individuo de su entorno. Sin duda alguna, este hecho modificaría el modo en que el ser humano se relaciona con la naturaleza y con los otros miembros de su sociedad.

Me parece que la propuesta teórica de Herbert Marcuse ha sido injustamente olvidada en el ámbito académico. Creo que sus ideas podrían retomarse y repensarse en la actualidad, y los problemas que plantea, como así muchas de sus soluciones, no dejan de ser vigentes en nuestros días. Es cierto que nuestro autor parece haber terminado algunas de sus obras de madurez, entre ellas *El hombre unidimensional* que trabajamos aquí, con cierto aire de pesimismo. Hacia el final de este texto, luego de presentar en los capítulos anteriores un hombre mutilado en sus facultades por un sistema opresor, se pregunta si existirá realmente algún sujeto histórico capaz de vencer el aparato político capitalista de su tiempo. También en *Eros y Civilización*, al principio, Marcuse anticipa el hecho de que, si bien los logros de la ciencia y la técnica permiten pensar la posibilidad de una sociedad libre, ellos están siendo utilizados para el propósito contrario: responden a los intereses de la dominación.

A pesar de esto, pienso que sus ideas están mayormente teñidas de esperanza en la posibilidad de una efectiva transformación social. Quizás sería importante rescatar estas ideas y pensar sus implicancias en nuestra propia actualidad.

## Bibliografía

Freud, Sigmund. 2007. *El Malestar en la cultura* en Obras completas (24 Tomos). Buenos Aires: Amorrortu.

Marcuse, Herbert. 1984b. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Planeta-De Agostini.

Marcuse, Herbert. 1985a. *Eros y Civilización*. Barcelona: Planeta-De Agostini.





# WALTER BENJAMIN Y LA COMUNA DE PARÍS

María Rita Moreno<sup>1</sup>

 ORCID ID <http://orcid.org/0000-0002-0858-4077>

## 1.

Entre 1927 y 1940 Walter Benjamin estuvo ocupado con el proyecto de los Pasajes, empresa inconclusa cuyo propósito –aunque difícil de definir unívocamente– podría enunciarse como el desarrollo de una filosofía material de la historia del siglo XIX (Tiedemann, R. 2005, 9). Tanto los trabajos asociados como los diversos legajos del *Passagenwerk* rondan una multiplicidad de elementos a partir de los cuales se constituye un campo de fuerzas tensionado por las fuerzas de la concreción y las fuerzas de lo onírico. La cuestión que hilvana la amplitud de objetos de estudio apunta a la explicitación de una dialéctica entre las novedades surgidas de las fuerzas productivas del capitalismo y la actividad de la fantasía icónica

---

<sup>1</sup> Profesora y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo. Es becaria posdoctoral de CONICET en el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA). Es docente de la Facultad de Derecho, la Facultad de Filosofía y Letras y la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo, Argentina. Ha publicado artículos y capítulos de libro sobre temas de Teoría crítica. Participa en grupos de investigación vinculados a los estudios críticos de la modernidad.

de un inconsciente colectivo. Ante los ojos benjaminianos, París constituye la mónada donde tal dialéctica de la modernidad cobra silueta definida. Benjamin se sumerge en el examen minucioso de cada matiz parisina con el objeto de hacer confluír la superestructura cultural relativa al siglo XIX francés y el carácter fetichista de la mercancía. Entre los elementos que rescata el filósofo asoman referencias a la revolución proletaria de 1871, el evento que conocemos como “la Comuna de París”.

A pesar del montaje enigmático que estructura las consideraciones sobre los Pasajes es posible advertir que los eventos asociados a la Comuna de París cobran presencia nítida y contundente en por los menos tres ocasiones: en un segmento del *exposé* de 1935 *París, capital del siglo XIX* titulado “Haussmann, o las barricadas” [*Haussmann oder die Barrikaden*] (1935); en el Legajo E del *Libro de los Pasajes* llamado “Haussmannización, lucha de barricadas” [*Haussmannisierung, Barrikadenkämpfe*]; y en el Legajo K de la misma obra, conocido como “Ciudad y arquitectura oníricas, ensoñaciones utópicas, nihilismo antropológico, Jung” [*Traumstadt und Traumhaus, Zukunftsträume, anthropolog(ischer) Nihilism(us), Jung*]. Aunque de naturaleza diferente, tales textos investigan la modernidad capitalista mediante el rodeo de su expresión material: la especificidad paradigmática del carácter urbano que París ofrece al mundo. Es en el marco de esa inquietud que Benjamin inserta alusiones más o menos claras a la insurrección popular de 1871. Cabe, entonces, preguntar: ¿qué enseña un acontecimiento como el de la Comuna acerca de la modernidad?

La respuesta benjaminiana a tal pregunta puede resumirse en el siguiente fragmento de “Haussmann, o las barricadas”:

La barricada surge [*aufstehen*] de nuevo [*von neuem*] con la Comuna. Es mejor y más sólida que nunca. Se extiende por los grandes bulevares alcanzando a menudo la altura de un primer piso, y tras ella se clavan trincheras. Igual que el Manifiesto comunista acaba con la época de los conspiradores profesionales, la Comuna acaba con la fantasmagoría [*Phantasmagorie*] que domina los primeros tiempos del proletariado (Benjamin, W. 2005, 48).

Esta cita contiene, por lo menos, dos momentos claros:

- 1°. En primer lugar, Benjamin llama la atención sobre el índice revolucionario de la Comuna impreso en la forma “barricada”: ella condensa la negatividad revolucionaria a nivel arquitectónico. Tal revolución arquitectónica es histórica en simultáneo.
- 2°. En segundo lugar, y en estrecha relación con lo primero, Benjamin advierte que la Comuna ejecuta una subversión comparable a la operada por el Karl Marx en el plano teórico: mientras que el *Manifiesto comunista* puede ser leído como el compendio teórico de una filosofía que conduce al desenmascaramiento de las fantasmagorías categoriales, la Comuna puede ser interpretada como el acontecimiento que desacopla las fantasmagorías que dominan las fases tempranas de la praxis proletaria.

Nos proponemos desplegar a continuación cada uno de estos dos momentos de manera muy sucinta. A tal fin referiremos indistintamente fragmentos de los tres segmentos textuales previamente mentados. De su trama esperamos extraer ciertas pistas que permitan explicar en qué sentido Walter Benjamin reconoce en la instancia revolucionaria de la Comuna de París el labrado del “secreto heliotropismo” (Benjamin, W. 2006, 95) que vira nuestra mirada hacia “el cielo de la historia” (Ibid., 95).

## 2.

En relación al primero de los dos momentos aludidos dijimos que, según se desprende de la cita de Benjamin, la barricada despliega a nivel arquitectónico las energías revolucionarias implicadas en la Comuna de París. Como ha mostrado Michael Löwy, Walter Benjamin identifica en la barricada “la expresión material y visible, en el espacio urbano, de la revuelta de los oprimidos en el siglo XIX, de la lucha de clases desde la perspectiva de las capas subalternas” (2010, 1). ¿Por qué? Hay dos vías para responderlo, indicadas por el propio Benjamin: una es de orden plástico, la otra de orden historiográfico.

En función de dilucidar el aspecto plástico de la Comuna es menester explicitar, ante todo, que el paisaje citadino sobre el que se monta la barricada comunera corresponde a la diagramación urbana diseñada por Georges-Eugène Haussmann (1809–1891), prefecto a cargo del proyecto de modernización de la ciudad parisina desarrollado durante el Segundo Imperio Francés y condecorado como Barón

por Napoleón III. Benjamin aduce que el ideal urbanístico del Barón Hausmann se corresponde con la tendencia del siglo XIX a ennoblecer las necesidades técnicas mediante la planificación artística. En concreto, señala que la haussmannización de París consiste en la puesta en marcha de un “embellecimiento estratégico”<sup>2</sup> [»*L’embellissement strategique*«] (Benjamin W. 2005, 48). La fórmula conecta con otra muy conocida: en el mismo período, alertado por el ascenso del fascismo, Benjamin escribe *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* [*Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*] (1936), texto donde llama la atención sobre la “estetización de la política” [*Ästhetisierung der Politik*,] (2015, 67). En ambas instancias se trata de lo mismo: exponer la base política implicada en la satisfacción sensorial que propician las nuevas técnicas artísticas.

Benjamin se detiene en la haussmannización de París debido a que, a partir de la irrupción de la Comuna, detecta en ella la tensión entre la disposición clasista de los cuerpos y las estrategias de reinención del espacio ideadas por la resistencia proletaria. Aunque en 1895 Engels había establecido que “ya en 1849 [...] la barricada había perdido su encanto” (2007, 114), en la tercera década del siglo XX parece pertinente volver sobre ella con el objetivo de dilatar los límites primarios de la barricada. Así pues, ¿cuáles son los pliegues internos cuyos ecos resuenan en los años ‘30?

Benjamin señala que el “embellecimiento estratégico”

---

<sup>2</sup> Según Löwy, “la expresión data de los años 1860” (2010, 4).

materializa el imperialismo napoleónico en las perspectivas abiertas. Haussmann distribuye el espacio urbano con el propósito de consolidar en las grandes vías públicas la organización política de la ciudad. En concreto, el embellecimiento estratégico responde a una “razón estratégica” [*Strategischer Grund*] (Benjamin W. 2005, 148 [E 1, 4]), la de proteger a la ciudad de una guerra civil. Según el análisis benjaminiano, Haussmann quería acabar con la posibilidad del levantamiento de barricadas poniendo en marcha dos maniobras complementarias: por un lado, enfatizar la anchura de las calzadas; por otro, diagramar nuevas calles que conectaran más expeditivamente los cuarteles de las fuerzas represivas con los barrios proletarios. Así entonces, la haussmannización de París constituye la expresión plástico–arquitectónica del poder político viabilizado por la racionalidad instrumental. Frente a la creciente proletarización, la racionalidad calcula peligros, divide espacios, reparte cuerpos. Dicho de otro modo, la distribución urbana correspondiente a la haussmannización consiste en el afianzamiento de la racionalidad moderna. Con Haussmann, “París vive el florecimiento de la especulación” (Ibid., 47). De esa manera, se arroga la distribución cósmica de la urbe.

La imagen haussmanniana de la ciudad, según la interpreta Benjamin, revela los sueños de la clase social vencedora y, con ello, la forma mercancía –“la clave de la relación capital–imaginación” (Chitussi B. 2020, 135)– consigue imprimirse en la circulación de los cuerpos. La planificación artística prescribe el carácter fantasmagórico del espacio y exige la veneración de esas relaciones sociales

“como si se tratara de un monumento” (Benjamin W. 2005, 47). La ciudad se torna un “territorio sagrado” (Ibid., 426 [M 2 a, 1]) y, en ello, expresa otra de las manifestaciones de la razón moderna. La haussmannización de París revela que las conductas míticas perviven, exaltadas, en los ámbitos más profanos.

Empero, a pesar de la eficiencia de esta previsión geométrico-política, las barricadas de la Comuna vulneran el cálculo y disputan mediciones; incluso, “son mejores y más sólidas que nunca”. Es que, según puede interpretarse a partir del abordaje benjaminiano de las barricadas, la arquitectura de la resistencia comunera encuentra una veta de subversión contra la racionalidad instrumental empeñada en estetizar la política represiva del Estado moderno. Mientras que la haussmannización parisina procura expresar plásticamente la conservación de las relaciones de propiedad vigentes, la barricada –contra todo pronóstico– toma los mismos elementos de esa arquitectura y extrae de ellos el caudal negativo de la historia de esas relaciones, recrea la función de cada elemento del espacio público y en ello da forma a una política divergente.

¿En qué sentido puede afirmarse algo semejante? No puede olvidarse que “la misma raíz *cum* –con– liga justamente la palabra *conocimiento* a la palabra *comunidad*” (Didi-Huberman G. 2014, 99–100). Es decir, la edificación comunera plasma una racionalidad creativa porque asume “la responsabilidad política elemental consistente en no dejar languidecer el lugar de lo común” (Ibid., 99). Ella “es mejor y más sólida que nunca” en la medida en que fractura el continuo racional del embellecimiento estratégico

al agrietar la solidez espacial y generar el intersticio donde pueda exponerse lo común.

La dialéctica implicada en este movimiento supone que la comunidad no es la condición previa de la barricada, sino que, en la misma medida, constituye su consecuencia. Como en las películas Sergei Eisenstein<sup>3</sup>, la barricada hace brotar una arquitectura con “la altura de un primer piso”, congrega a su alrededor la masa y la distribuye de modo tal que, oponiéndose a la monumentalización característica de la glorificación burguesa, le ofrece una presencia a su altura. Benjamin señala que la barricada comunera explicita la lucha de clases en tanto que origina un movimiento perturbador de la previsión racional burguesa; desata en el espacio haussmanizado un nuevo territorio donde el expulsado adquiere el derecho común del movimiento. Así, la arquitectura comunera se instituye en el reverso técnico de la arquitectura burguesa. En su contexto el proletariado encuentra el espacio de su acción masiva.

Ahora bien, es preciso dejar en claro lo siguiente: la afrenta al embellecimiento estratégico no se da simplemente mediante la ocupación original de un territorio, sino que se trata de algo más importante. Mejor dicho, la ocupación territorial efectuada por la Comuna de París no termina en una mera disputa espacial; para Benjamin, la razón a la base de la edificación comunera dispone una racionalidad divergente en la medida en que disloca “las

---

3 En un breve texto de 1927 llamado *Réplica a Oscar A. H. Schmitz* [*Erwiderung an Oscar A. H. Schmitz*], Walter Benjamin analiza el singular tratamiento de la masa en *El acorazado Potemkin*, célebre película de 1926 dirigida por S ergei Eisenstein.



fantasmagorías del espacio” [*Phantasmagorien des Raumes*] (Benjamin W. 2005, 47).

Como es sabido, el término “fantasmagoría” aparece ya en un pasaje del Tomo 1, Libro I, Capítulo 1 de *El capital*. Allí Marx sostiene que:

A primera vista, parece como si las mercancías fuesen objetos evidentes y triviales. Pero, analizándolas, vemos, que son objetos muy intrincados, llenos de sutilezas metafísicas y de resabios teológicos. [...] El carácter misterioso de la forma mercancía estriba [...] en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo [...] la forma mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo en que esa forma cobra cuerpo, no tiene absolutamente nada ver con su carácter físico ni con las relaciones materiales que de este carácter se derivan. Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres (Marx K. 1959, 36–38).

Entonces, ¿cuál es la forma fantasmagórica del espacio urbano que descoyunta la Comuna de París? Su sutileza metafísica es propiciada por el ideal urbanístico del embellecimiento estratégico. Por eso, Benjamin dice de Haussmann que “vuelve extraña [*entfremdet*] a los parisinos su ciudad. Ya no se sienten en su casa” (Benjamin W. 2005, 47). ¿Cuáles son las relaciones de poder a que responde el extrañamiento? Las grandes vías públicas constituyen,

según indica Benjamin, “los centros de dominio mundano y espiritual de la burguesía” (Ibid., 47). Así pues, el análisis de Georg Lukács (figura de extrema relevancia en la incorporación benjaminiana del pensamiento materialista) en torno a la configuración mercantil de los sujetos<sup>4</sup> es resignificada y empujada más allá de sí misma: Walter Benjamin señala en su abordaje sobre la Comuna que los logros de la técnica asociada al estallido del capitalismo industrial extienden la colonización de las subjetividades hacia la distribución del espacio urbano. Consecuentemente, es posible leer en el acontecimiento de la Comuna no solo la diagramación revolucionaria del espacio urbano, sino, aún más, la irrupción de una subjetividad contra-moderna, la cual (lejos de escudarse en las abstracciones del tridente libertad-igualdad-fraternidad) torna público el campo conflictivo-negativo al tiempo que conflictúa la pretendida unidad urbanística.

La Comuna revela a la ciudad “como un coto de caza” (Theodor Adorno citado por Benjamin W. 2005, 425 [M 2, 9]) y combate las fantasmagorías del espacio porque, al decir de Benjamin, “solo la revolución despeja definitivamente la ciudad. Aire libre de las revoluciones. La revolución deshace el hechizo de la ciudad. La Comuna en *La educación sentimental*. La imagen de la calle en la guerra

---

<sup>4</sup> En *Historia y conciencia de clase* (1923) Lukács explica que “el problema estructural central de la sociedad capitalista en todas sus manifestaciones vitales [es] el problema de la mercantilización” (2013, 187) y que, en ese sentido, la estructura de la relación mercantil no solo el prototipo de todas las formas de objetividad, sino aún más, el prototipo de todas las correspondientes formas de subjetividad propias de la sociedad burguesa.

civil” (Benjamin W. 2005, 427 [M 3, 3]). Empero, esta serie de oraciones yuxtapuestas no aclaran lo que aún persiste como interrogante: ¿de dónde extrae la Comuna este poder disruptivo? La última de las frases recién referidas arroja una pista: críticamente, el filósofo conjuga el levantamiento comunero con la novela de Gustave Flaubert escrita en 1869 –solo dos años antes de la Comuna de París. *La educación sentimental* recorre la vida personal de Frédéric Moreau en su trama con la Primavera de los Pueblos. De esta manera, el Legajo M de *Libro de los Pasajes* solapa un pliegue secreto entre ambos momentos históricos, doblez que se extiende con mayor claridad al tamizarlo con lo que Benjamin declara en “Hausmann y las barricadas”: que “las fantasmagorías del espacio [...] se corresponden [entsprechen] con las fantasmagorías del tiempo [*Phantasmagorien der Zeit*]” (Ibid., 47).

Por eso es tan importante el inicio de la cita con que comenzamos, donde se indica que la barricada “surge *de nuevo* con la Comuna”. Esta expresión –*von neuem*– sugiere el índice temporal impreso en la revolución arquitectónica de la Comuna. Ella solo puede ser comprendida como tal en la medida en que se advierte el ejercicio histórico que la soporta. En la barricada Benjamin detecta la acometida de una racionalidad y una subjetividad negativas porque ella constituye la plasmación práctica de una subversión histórica: la arquitectura proletaria ofrece, relampagueante, el gozne mediante el cual las fuerzas de la historia logran cambiar de dirección.

La lógica edilicia de la barricada supone una puesta en cuestión de la razón moderna ya que contraría la

previsión del diseño urbano, pero, paradójicamente, lo hace repitiendo una estrategia del pasado. Esa repetición es insoslayable en la medida en que manifiesta el carácter dialéctico de la barricada: repite lo mismo, pero lo hace diferente. La Comuna recupera el artificio de su clase y lo reelabora según la demanda de su ahora histórico; esto es, frente a la continuidad de las relaciones de clase, introduce la continuidad de los medios de lucha, pero los recrea de modo tal que alcanzan mayor solidez y eficacia.

La repetición de la barricada señala la torsión en los usos de la historia que Benjamin tanto se preocupa por conceptualizar filosóficamente. La dimensión histórico-revolucionaria de la Comuna se juega precisamente en que ella no irrumpe con el ademán del progreso, sino como una actualización práctica de la negatividad proletaria. Ella ejecuta la revolución en un viraje sobre la propia historia, pues reformula la arquitectura del levantamiento al tiempo que regenera los usos de la historia. Así entonces, la fuerza dialéctica de la Comuna se inscribe en la diagramación paradójica de las fuerzas históricas: ese “de nuevo” constitutivo de los medios de lucha comuneros abre la interrupción del *continuum* de la historia. La vía de la redención política queda impresa en el verbo escogido por Benjamin. En el *exposé* de 1935 –el escrito en alemán–, refiere al resurgimiento de la barricada con el verbo *auferstehen*, el cual significa “resurgir”, pero también “resucitar”, “revivir”. En la versión francesa de 1939, explicita que “*La barricade est ressuscitée par la Commune*” (Benjamin W. 1982, 74). Literalmente, la Comuna vuelve a la vida aquello que parecía muerto. Como acontece en relación al Mesías, la Comuna

constituye el retorno contundente del ámbito divino en la materialidad de las calles parisinas y, por lo tanto, representa la inauguración definitiva de una nueva era.

La dialéctica muerte–actualidad, entonces, subraya la repetición de la barricada como el tono actual de una vibración furtiva, de una repetición interior que anima la posibilidad de lo inédito. La Comuna de París manifiesta la repetición de lo que nunca ha sucedido porque su reincidencia no consiste en agregar veces de lo mismo a la línea continua de un tiempo abstracto, sino en intensificar lo que ha sido hasta invertirlo, inaugurando una nueva era. Y, así:

... como dice Péguy, no es la fiesta de la Federación la que conmemora o representa la toma de la Bastilla, es la toma de la Bastilla la que festeja y repite por anticipado todas las Federaciones; o bien, es el primer nenúfar de Monet quien repite todos los demás (Deleuze G. 2009, 22).

De esta manera, el “de nuevo” inscripto en la resucitación comunera de la barricada dinamita la apariencia de linealidad con que quiere presentarse el flujo moderno. La repetición de la Comuna no implica tan solo una rememoración de las luchas pasadas, actualizadas en los frentes de acción de 1871. Supone, además, la actualización de la negatividad que ha fracasado. La Comuna, en cuanto instante revolucionario, inscribe “de nuevo” la praxis de los oprimidos en el ritmo histórico, explicitando su tañido continuo. El 18 de marzo de 1871 renueva el calendario revolucionario al modo de un “compendio histórico acelerado” (Benjamin W. 2006, 237) porque, como dice Benjamin

en sus tesis de 1940, “en el fondo, ese día es el mismo que vuelve siempre bajo la forma de días festivos, que son días de recordación” (Ibid., p. 237).

El “de nuevo” comunero repite abriendo lo nuevo: interrumpe la lógica histórica mediante la continuidad de la barricada y en ello, crea reserva de sentido. Es decir, la barricada asoma como un dispositivo arquitectónico que preserva el caudal negativo y crea nuevos modos para que aparezca. En ese sentido, desacopla fantasmagorías del espacio y con ello, también las del tiempo.

### 3.

Esto conduce nuestro escrito al segundo momento de la cita con la que iniciamos, el referido a la resonancia entre los desarrollos del *Manifiesto Comunista* y los eventos asociados a la Comuna de París.

Benjamin establece que, justo porque dismantela fantasmagorías espaciales y temporales, la Comuna ejecuta una subversión comparable a la operada por Marx en el plano teórico<sup>5</sup>. ¿Qué quiere decir cuando establece que “Igual que el Manifiesto comunista acaba con la época de

---

5 Para desarrollar este aspecto, es menester indicar dos o tres cosas sobre el *Manifiesto Comunista*: al momento de trabajar en el proyecto de los pasajes y en su *exposée*, Benjamin apenas comenzaba a tomar contacto con *El Capital*. Sus lecturas de la filosofía marxista eran, más bien, recientes y rudimentarias. Quizás por eso alude al texto inevitable, el del *Manifiesto*. Incluso, en sus referencias a la Comuna de París aparecen escasas referencias a *Las luchas de clases en Francia*, texto del corpus marxista que resulta paradigmático en relación al análisis de los acontecimientos comuneros.

los conspiradores profesionales, la Comuna acaba con la fantasmagoría que domina los primeros tiempos del proletariado”?

Para Benjamin es claro que el discurso marxista comporta una potencia crítica indispensable para la modernidad en la medida en que “se realiza como un proyecto a la vez científico y revolucionario” (Echeverría B. 1986, 39). Esto es, en tanto que no solo pone en cuestión las condiciones de reproducción de la vida en la modernidad, sino que, además, desdobra esa crítica hacia la modificación de las mismas condiciones. Marx descubre la configuración lógica e histórica que late en cada una de las categorías con que la filosofía burguesa explica el mundo; en ese sentido, desentraña la verdad definida por el horizonte social-natural de la objetividad determinada por el modo de producción capitalista, pero genera los recursos teóricos para negar esa misma verdad. Así, en tanto que las ideas burguesas dominan a causa de la identidad entre las relaciones individuales o humanas en general y las relaciones mercantiles, Marx lleva a cabo una auténtica lucha ideológica y enfrenta el “sentido fetichista” (Ibid., 45) propio de las ideas desarrolladas en el marco de la objetividad capitalista.

Consecuentemente, la obra entera de Marx “acaba con la época de los conspiradores profesionales” precisamente porque, como ha mostrado Bolívar Echeverría, despeja dos ilusiones en el terreno de las ideas:

El discurso marxista sabe que la cientificidad del discurso revolucionario no decanta inmediatamente en la constitución positiva de ese mismo discurso, como si se

tratara de una elaboración instantánea. Al contrario, reconoce que “el significar revolucionario comunista se compone en medio de la actualización o vigencia adelantada de unas relaciones sociales de reproducción –las comunitarias– que pertenecen a un tiempo nuevo, esencialmente diferente de la era mercantil y capitalista” (Ibid., 49).

Por lo tanto, el discurso de Marx en *El Manifiesto Comunista* explicita que la revolución consiste en cierta actualización de tiempos venideros, aún no sidos.

En segundo lugar, la filosofía de Marx reconoce que las posibilidades concretas de desarrollo del discurso revolucionario están en estricta relación con el discurso científico burgués; él es la estructura en negativo que permanentemente obstaculiza su realización. De allí que la filosofía revolucionaria sea aquella capaz de apropiarse del saber formado a partir de la objetividad capitalista, sometiéndola a la acción desestructuradora y destructiva del proletariado. A tal acción llama enfáticamente el discurso de Marx en *El Manifiesto Comunista*; presenta una línea de continuidad respecto de la filosofía idealista, pero la desmonta, la interrumpe al invertir su sentido.

Según se desprende del intrincado montaje benjaminiano de citas, la Comuna de París desembaraza de cierta ilusión en la medida en que cristaliza un equívoco. En concreto, Benjamin sostiene que la Comuna “esfuma la ilusión [*Schein*] de que la tarea de la revolución proletaria consiste en completar, en estrecha colaboración con la burguesía, la obra de 1789” (2005, 61). Ciertamente:



... la formulación es ambigua y podría, en rigor, ser leída como un elogio a la Comuna, comparable, por su papel desmitificador, con el Manifiesto de Marx y Engels. Pero el pasaje puede también ser interpretado como una condena, no siendo la Comuna sino el último episodio de esta “fantasmagoría” (Löwy M. 2010, 5).

No obstante, la tensión entre el elogio y la condena puede ser neutralizada si se piensa en una advertencia en torno a que “la idea de la lucha de clases puede ser engañosa” (Benjamin W. 2014, 90). Puede afirmarse que la diagramación de la praxis revolucionaria encuentra en la Comuna no solo la afrenta a la racionalidad instrumental, sino también, en la misma medida, un “aviso de incendio” que llama a “cortar la mecha encendida antes de que la chispa llegue a la dinamita” (Ibid., 91) y cuya prevención se cierne sobre los universales en que se afirma la razón moderna:

Una vez más, la gente creyó que podía confiar en los elementos más ilustrados de la burguesía para dar fin a la revolución de 1789. Y una vez más, el fetiche de 1789 sirvió de truco mágico para alejar los derechos de los proletarios y preservar los derechos de los patrones (Berdet M. 2019, 34).

Aquella diagramación de la subjetividad contra-moderna que asoma en la especial construcción de la barricada queda a medio camino cuando vacila en la destrucción completa de la misma razón que la posibilita: Benjamin señala expresamente que la conservación de los derechos

universales de los patrones supone una desviación respecto de los derechos proletarios. Para él, todo depende de que se comprenda que el conflicto irresoluble de la modernidad demanda descalabrar los ideales de emancipación que la movilizan. Y es que, como indica a continuación, “la burguesía jamás participó de este equívoco” (Benjamin W. 2005, 48).

En el seno de la modernidad no se puede reconciliar lo inconciliable, esto es:

... el principio universal–abstracto de libertad con el hecho particular–concreto de la esclavitud; el principio universal–abstracto de la igualdad con el hecho particular concreto de la más injusta des–igualdad; el principio universal–abstracto de la fraternidad con el hecho particular–concreto del genocidio. Y aún más “concretamente”: todos esos principios universal–abstractos con otro principio particular–concreto: el del carácter sagrado de la propiedad (Grüner E. 2010, 50).

La racionalidad instrumental conduce necesariamente a la catástrofe también universal –aunque concreta– incluso cuando declara la emancipación abstracta de una humanidad sin distinciones. Ahora bien, esta trampa dialéctica de los principios emancipatorios de la Ilustración (concebida en el sentido amplio que le otorga la Teoría crítica<sup>6</sup>)

---

6 En *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* Theodor Adorno y Max Horkheimer establecen un concepto amplio de “Ilustración”: el nombre “no está empleado en su significación histórica, sino como metáfora del pensamiento racional” (Robles G. 2016, 32).

no decanta, a pesar de todo, en la derrota irremontable. Frente al ocaso racional que impregna la década del '30, Benjamin extrae un pliegue negativo del “desengaño” de la Comuna: la advertencia de la constitución dialéctica de la catástrofe.

Benjamin lee en la revolución comunera la definición de un concepto histórico fundamental. En N 10, 2 del *Libro de los Pasajes* explica que la catástrofe [*Katastrophe*] consiste en “haber desaprovechado la oportunidad [*die Gelegenheit verpaßt haben*]; el instante crítico: el *status quo* amenaza permanecer” (Benjamin W. 2005, 477). La experiencia de la Comuna, por lo tanto, inscribe en el cielo de la historia que el deseo ardiente de la redención precisa ser atravesado por el recuerdo de la catástrofe continua.

Pero, entonces, ¿qué clase de disipación ofrece la Comuna acerca de las fantasmagorías prácticas? En la filosofía benjaminiana, “catástrofe” alude a un suceso que produce mucho daño, sí. Sin embargo, también se trata de un acontecimiento cuya cualidad definitoria es la de lo inesperado. La catástrofe indica un hecho desgarrador en el transcurso lineal de la historia en dos sentidos: en cuanto que produce dolor, pero también en cuanto que puede romper la historia. Así entonces, “Benjamin demuestra que lo nuevo responde no a una concepción afincada en la idea del progreso, sino a la irrupción de lo catastrófico” (Forster R. 2014, 374). La catástrofe revela su lado actual no solo en su capacidad de muerte, sino en la fuerza de su irrupción inesperada. Por eso, la catástrofe implicada en la derrota de la Comuna muestra el cariz político de la dialéctica muerte–actualidad, ya que solo después de

una aniquilación es posible esperar una redención. Ante la catástrofe de la Comuna surge “la posibilidad, de ningún modo garantizada, de la ruptura de la continuidad a través de la catástrofe dislocadora” (Ibid., 378).

Las líneas de cadáveres prolijamente ordenados en ataúdes rectamente distribuidos que muestran la célebre foto de André Adolphe Eugène Disdéri constituye no solo la exposición de los insurrectos asesinados durante la Semana Sangrienta de la Comuna de París; exhibe también la parcial victoria de la razón instrumental en la medida en que, en cuanto imagen de una comunidad difunta, se regodea en la disgregación del sentido creado por la barricada e imagina la desintegración de lo común. Desde entonces –y desde antes también, claro– la pila de muertos que dejó la represión sangrienta que dio fin a la Comuna ha sido engrosada sistemáticamente y cobra en fechas como estas una silueta cada vez más cristalina. Ante ella, empero, asoma la mirada del *Angelus Novus*, la cual quiere dejar de juzgar sus muertos como la consecuencia deductiva de una maniobra mal ejecutada para verlos en su doble carácter catastrófico.

El abordaje benjaminiano de la Comuna apunta a no perder de vista la potencia catastrófica mediante la que cada cadáver es capaz de descoyuntar su propia muerte. La Comuna, entonces, disipa lamentosamente la fantasmagoría que domina los primeros tiempos del proletariado pues, si su desgracia fue “que no había una teoría de la revolución para mostrarles el camino” (Benjamin, 2005, p. 48), ella enseña que la energía y el entusiasmo en la creación de una nueva sociedad vacilan en un umbral: la experiencia

comunera determina la imperiosa necesidad de operar una apocatástasis histórica [*historische Apokatastasis*].

Definida por Benjamin (2005, 708 [a 1, 1]) como el movimiento de volver a reunir «lo demasiado pronto» [*»zu frühen«*] con «lo demasiado tarde» [*»zu späten«*], «el primer comienzo» con «la última ruina», la «apocatástasis de la historia» constituye la cristalización del anudamiento específico de pensamiento y política en el medio de la historia. En el legajo N Benjamin establece que cada época es susceptible de ser distinguida en las dicotomías que la constituyen (esto es, precisamente, el trabajo de la filosofía dialéctica de la modernidad). A su vez, en cada una de esas dicotomías es posible discernir una parte fructífera y una parte infecunda, una parte todavía actual de una parte que ya no dice nada. En otras palabras, la apocatástasis confirma que en cada momento histórico es posible advertir la presencia de una dialéctica entre la actualidad y la muerte:

... toda negación, por otra parte, vale sólo como fondo para perfilar lo vivo, lo positivo. De ahí que tenga decisiva importancia volver a efectuar una división en esta parte negativa y excluida de antemano, de tal modo que con desplazar el ángulo de visión (¡pero no la escala de medida!) salga de nuevo a la luz del día, también aquí, algo positivo y distinto a lo anteriormente señalado. Y así in infinitum, hasta que, en una apocatástasis de la historia, todo el pasado haya sido llevado al presente (Benjamin W. 2005, 461–462 [N 1 a, 3]).

La apocatástasis histórica no es otra cosa, entonces, que la organización del pesimismo en la ritualización de la

negatividad. Si el objetivo consiste en acercar lo que aún convoca de la Comuna a las discontinuidades de la actualidad histórica, ella se toma en serio la condición dialéctica de la catástrofe. La historia de la Comuna, indisociable de su final catastrófico, no deja de abrir la negatividad como fuerza y materia de la historia.

El modo comunero de apropiarse de la historia hace de la tensión entre el pasado y su actualidad la dialéctica histórica del sufrimiento–redención mediante una serie de actos destructivos: se trata, en uno de sus momentos, de la destrucción impiadosa de la resignación pesimista. Es que, como indica el propio Benjamin:

... organizar el pesimismo no significa otra cosa que extraer la metáfora moral justamente a partir de la política y, a su vez, descubrir en el espacio de lo que es la actuación política el espacio integral de las imágenes. Un espacio de imágenes que no es susceptible de medirse de manera sin más contemplativa (Benjamin W. 2007, 315).

#### 4.

En consecuencia, resulta oportuno retomar nuestro interrogante inicial –¿qué enseña un acontecimiento como el de la Comuna acerca de la modernidad?– y aludir como respuesta las palabras de Kristin Ross en su indagación acerca del imaginario político de la Comuna de París:

Para mí no está del todo claro que el pasado dé lecciones. Al igual que Walter Benjamin, creo, sin embargo,

que hay momentos en que un suceso o lucha particular entra claramente en la figurabilidad del presente, y así sucede actualmente, a mi parecer, en el caso de la Comuna [...] el mundo de los comuneros está de hecho mucho más cerca del nuestro que el mundo de nuestros padres (Ross K. 2016, 7-8).

La lectura benjaminiana advierte que son las acciones de los comuneros las que producen propósitos e ideas para nuestro presente. La Comuna retorna no para llenar un vacío de nuestra historia, sino para producir la ausencia y el vacío allí donde la imagen de la actualidad parece plena (Grüner E. 2017, 25): como enseña el propio Benjamin, relacionarse con la Comuna a la manera de un homenaje implica “encubrir los momentos revolucionarios del curso de la historia” (2005, 476 [N 9 a, 5]) mediante el establecimiento de una continuidad, *i. e.*, mediante la subsunción de su carácter catastrófico en el influjo de un tiempo abstracto.

El secreto heliotropismo que instala la Comuna de París en nuestra memoria emerge como una imagen que trasciende las fronteras de un bien cultural que nos es propio. No se trata de rescatar un legado, sino efectuar su prolongación, acto “casi tan vital para la lógica del evento como los actos iniciales de la insurrección en las calles de la urbe parisina” (Ross K. 2016, 10). A 150 años, los acontecimientos que tuvieron lugar entre marzo y mayo de 1871 contraen la totalidad del tiempo histórico y explicitan la constelación de peligros en la que se configuran las manifestaciones contemporáneas del capitalismo: patriarcado,

racismo, antropocentrismo y cada uno de los rostros bajo los que se ramifican las relaciones capitalistas.

Al mirar este, nuestro pasado, y constatar la vehemencia desatada por los comuneros, emerge la certeza de que esa revolución –al igual que todas las que marcan el ritmo de la fractura opresora– debió ser intentada. Las luces de ese relámpago que es la Comuna de París iluminan el cielo de la historia con una advertencia que Walter Benjamin extrae de un artículo publicado en 1831 en el *Journal des Débats* y que inserta en “Hausmann y las barricadas”: “todo fabricante vive en su fábrica como los dueños de las plantaciones entre sus esclavos” (Benjamin W. 2005, 48). Conjugar la prolongación de las fuerzas desencadenadas por la Comuna en nuestros escenarios impregnados por el colonialismo constituye, entonces, el modo de efectuar el vuelco dialéctico mediante el que “la política obtiene el primado sobre la historia” (Ibid., 394 [K 1, 2]).

## Bibliografía

- Benjamin, Walter. 1982. *Gesammelte Schriften, V*|1 (Ed.: R. Tiedemann). Fráncfort de Meno: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter. 1991. *Gesammelte Schriften, II*|1 (Eds.: R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser). Fráncfort de Meno: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter. 2005. *Libro de los Pasajes* (Trad.: L. Fernández Castañeda, I. Herrera y F. Guerrero). Madrid: Akal.
- Benjamin, Walter. 2006. “Sobre el concepto de historia”. En: Reyes Mate, M., *Medianoche en la historia*. Madrid: Trotta.
- Benjamin, Walter. 2007. “El Surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea”. En: *Obras II, 1* (Trad.: J. N. Pérez). Madrid: Abada.



- Benjamin, Walter. 2014. *Calle de mano única* (Trad.: A. Magnus). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Benjamin, Walter. 2015. "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica" (Trad.: A. Weikert). En: W. Benjamin *et al.*, *Estética de la imagen: fotografía, cine y pintura* (pp. 25–67). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: la marca editora.
- Berdet, Marc. 2019. Walter Benjamin y la memoria de la Comuna. *Acta Poética* 40–1, enero–junio, pp. 13–40. DOI: <https://doi.org/10.19130/iifl.ap.2019.1.844>
- Chitussi, Barbara. 2020. *Imagen y mito: un intercambio epistolar entre Benjamin y Adorno precedido por Filosofía del sueño* (Ed.: J. Mónaco). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: UNIFE: Editorial Universitaria.
- Deleuze, Gilles. 2009. *Diferencia y repetición* (Trad.: M. S. Delpy y H. Becacece). Buenos Aires: Amorrortu.
- Didi-Huberman, Georges. 2014. *Pueblos expuestos, pueblos figurantes* (Trad.: H. Pons). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Manantial.
- Echeverría, Bolívar. 1986. *El discurso crítico de Marx*. México D. F.: Era.
- Engels, Friedrich. 2007. "Introducción a la edición de 1895". En: Marx, Karl, *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850* (pp. 99–121). Buenos Aires: Luxemburg.
- Forster, Ricardo. 2014. *La travesía del abismo. Mal y Modernidad en Walter Benjamin*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Grüner, Eduardo. 2010. *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires: Edhasa.
- Grüner, Eduardo. 2017. *Iconografías malditas, imágenes desencantadas. Hacia una política "warburgiana" en la antropología del arte*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.

- Löwy, Michael. 2010. La ciudad, lugar estratégico del enfrentamiento de las clases. *Revista Herramienta* N° 43, marzo. <https://herramienta.com.ar/articulo.php?id=1138>
- Lukács, Georg. 2013. *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista* (Trad.: M. Sacristán). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Razón y Revolución.
- Marx, Karl. 1959. *El Capital. Crítica de la Economía Política* (Trad.: W. Roces). México: Fondo de Cultura Económica.
- Robles, Gustavo Matías. 2016. *La crítica al sujeto en la filosofía de Theodor W. Adorno*. Tesis de posgrado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. En Memoria Académica, 2016. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1204/te.1204.pdf>
- Ross, Kristin. 2016. *Lujo comunal. El imaginario político de la Comuna de París* (Trad.: J. Madariaga). Madrid: Akal.
- Tiedemann, Rolf. 2005. "Introducción del editor". En: *Libro de los Pasajes* (Trad.: L. Fernández Castañeda, I. Herrera y F. Guerrero) (pp. 7-33). Madrid: Akal.

EL PENSAMIENTO MARXISTA FRENTE A  
LA GLOBALIZACIÓN CAPITALISTA EN ARGENTINA.  
ALGUNOS PASAJES SOBRE LAS  
IDEAS POLÍTICAS DE IZQUIERDA UNIDA  
EN EL MARCO DE LA HEGEMONÍA NEOLIBERAL<sup>1</sup>

Pablo Terroba<sup>2</sup>

 ORCID ID <http://orcid.org/0000-0002-2003-8722>

## Introducción

**B**uscamos comprender el impacto que causó la crisis del bloque socialista y la posterior caída de la URSS en la izquierda argentina, a partir del supuesto de que los partidos políticos de izquierda quedaron inmersos en un nuevo panorama global signado por la hegemonía del neoliberalismo y la globalización capitalista.

Esto provocó que, tanto en América Latina como en Argentina, las izquierdas se vieran afectadas por la caída

---

1 Este trabajo guarda relación con la investigación desarrollada en el marco de mi tesis de Maestría en estudios latinoamericanos titulada: “La izquierda argentina y la caída de la Unión Soviética. La experiencia de Izquierda Unida entre 1988 y 1991”.

2 Profesor y doctorando en Historia. Magister en Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo.

del denominado *socialismo real*. Las distintas corrientes marxistas indagaron en nuevas estrategias políticas con el objetivo de superar el estado de confusión y desánimo que se expandió por el grueso de la militancia y para reencauzar la perspectiva emancipadora que parecía haber finalizado.

Hacia mediados de la década de 1980 la Unión Soviética entró en severas dificultades. La crisis del petróleo en 1973 provocó una fuerte suba de los precios y la URSS vivió un período de apogeo dado que disponía de abundantes reservas petrolíferas y gasíferas. Eso dio impulso a los líderes soviéticos para competir contra las economías capitalistas occidentales, pero el enfrentamiento les resultó letal. Orientada únicamente a la producción de base bajo métodos de producción fordistas no pudo reconfigurar su producción de acuerdo a las nuevas tecnologías del microchip, la informática y la robótica, por lo que pronto su economía se mostró debilitada.

El estancamiento económico soviético era evidente tanto en el sector agrícola como en el industrial, con un bajo rendimiento del trabajo e inversiones deficientes. A esto se le sumó la carrera armamentística con los Estados Unidos que llevó a la URSS al límite de sus posibilidades económicas. Posteriormente, la derrota en la guerra de Afganistán (1979–1989) agravó la crisis, que se profundizó con la protesta obrera desatada en Polonia liderada por Lech Walesa, líder del sindicato Solidaridad. Las huelgas mostraron que la URSS estaba debilitada e incapacitada para reaccionar.

En 1985 Mijail Gorbachov asumió el Gobierno de la Unión Soviética y en 1986, en medio de una situación

crítica, advirtió sobre la necesidad de hacer reformas. A partir de este diagnóstico implementó una fuerte política de liberalización, las denominadas Glasnost y Perestroika que no lograron revertir la crisis. En 1989 el bloque socialista comenzó a desarticularse. En poco tiempo el comunismo se desmoronó en Polonia, Hungría, Checoslovaquia, Alemania Oriental y Rumania y en noviembre de ese mismo año se derrumbó el Muro de Berlín.

El derrumbe de la URSS, el fin de los gobiernos satélites y de otros Estados socialistas como Yugoslavia y Albania no obedeció tanto al triunfo del capitalismo sino más bien a una profunda crisis del sistema socialista y a su modo de organización política. De hecho, el final del socialismo no derivó directamente de la crisis económica que la Unión Soviética atravesaba, sino más bien por el rumbo político que la conducción burocrática le imprimió desde los años de estancamiento económico iniciados a finales de la década de 1970 bajo el gobierno de Leónidas Brezhnev (Roggerone, 2018).

Sobre la crisis política y económica desatada en la Unión Soviética, Eric Hobsbawm señala lo siguiente:

Los últimos años de la Unión Soviética fueron una catástrofe en cámara lenta. La caída de los satélites europeos y la aceptación aunque sea de mala gana, de la reunificación alemana demostraban el colapso de la Unión Soviética como potencia internacional y, más aún, como superpotencia [...] la URSS era como un país absolutamente derrotado después de una guerra, solo que sin guerra (2016, 417).

La crisis del marxismo y el posterior avance de la globalización neoliberal no implicaron el final de la relevancia del socialismo como ideología. De hecho, para Santiago Roggerone, el final del *socialismo real* significó también la oportunidad de repensar al marxismo como ideología de la emancipación, a partir de un nuevo comienzo:

Es preciso sin embargo que el árbol no tape el bosque. La historia del marxismo es una historia de derrotas, pero asimismo de resistencias; de afectos vergonzantes, pero a la vez de compromisos críticos; de crisis, pero también de nuevos comienzos (2018, 108).

La clave para este nuevo comienzo según el autor radicaba en la posibilidad de deslizar la teoría marxista del fracaso que ocasionó el derrumbe del *socialismo realmente existente*:

Hoy en día estamos obligados a deslizar al marxismo de su prontuario y forzarlo a reencontrarse con la dialéctica y el saber de la contingencia y la necesidad, de la derrota, la vergüenza y la resistencia [...] Para seguir siendo, el marxismo precisa más que nunca disociar la teoría de la práctica. Las acciones políticas o éticas no pueden ser inferidas ya, directamente, de un determinado marco teórico. En esto quizás fue donde residió el error fatal del marxismo del siglo XX y buena parte del siglo XIX. Debemos por ende revitalizar el marxismo bregando por que la teoría y la práctica, la filosofía y la política, se encuentren en él desenmarañadas (103).

La desaparición del mundo socialista dejó una marca profunda en los diferentes movimientos de izquierda. En este sentido, América Latina no fue ajena a las repercusiones que produjo el desmembramiento de la URSS. La globalización emergió mundialmente y se consolidó tras el derrumbe de la Unión Soviética junto a las distintas políticas librecambistas que permitieron orientar la economía de los países a las exigencias de las grandes instituciones económicas internacionales (Salas Astrain, 2007). La crisis del mundo socialista dio paso a un proceso de enorme importancia dentro de la historia: el neoliberalismo y con él su programa de mercados libres, desregulaciones, ajuste del gasto y privatización de empresas. Esto se transcribió en los militantes de izquierda del continente latinoamericano en un horizonte de desconcierto y desmoralización, en contraste con el entusiasmo de un amplio segmento de la población por formar parte del nuevo ideario neoliberal.

La caída de la Unión Soviética junto a sus Estados satélites tuvo una repercusión importante en todas las corrientes de la izquierda latinoamericana. Los partidos comunistas vinculados con Moscú, así como las agrupaciones maoístas y trotskistas fueron prontamente desacreditados. A su vez, los partidos de orientación socialdemócrata y todos los movimientos sociales y políticos que establecían una defensa del Estado de bienestar y de la protección social pasaron a ser discutidos, tildados de “izquierdistas” y adscriptos a una cierta idea de “retraso” frente a la nueva “modernidad liberal” (Kersfeld, 2015).

El conjunto de las izquierdas del continente se vio perjudicado tanto por la desaparición del mundo socialista,

como por la posterior implementación de una agenda política neoliberal. Por su parte, la izquierda argentina debió afrontar un escenario político adverso caracterizado por el auge de esta ideología en el país, cuyo gobierno fue uno de los principales ejecutores, a nivel continental, del denominado “Consenso de Washington”.

Por esto, el trabajo tiene por fin el análisis del impacto que el derrumbe de la URSS tuvo en la izquierda argentina y el esbozo de algunas líneas sobre las ideas políticas y económicas de la coalición Izquierda Unida con la intención de comprender: ¿cuáles fueron las dificultades que debió sortear la izquierda argentina frente a este panorama internacional hostil? ¿cuál fue su posición frente al modelo económico impulsado durante fines de la década de 1980 y principios de 1990 en Argentina?

## **El final del socialismo. La hegemonía neoliberal y su impacto en la Argentina**

El derrumbe del bloque socialista tuvo su inicio en las defectuosas políticas reformistas impulsadas por el último líder soviético Mijail Gorbachov. Las medidas adoptadas por este no pudieron sanar la crisis económica. Por otro lado, la caída del Muro de Berlín en 1989 significó el inicio del fin para los gobiernos socialistas de Europa del Este que culminó con la desintegración formal de la URSS en diciembre de 1991.

El fin del socialismo tuvo una serie de consecuencias a nivel mundial, el final del mundo bipolar y de la Guerra Fría dio lugar al predominio hegemónico del neoliberalismo



y con ellos las diferentes transformaciones que se llevaron adelante y que se vieron reflejadas en buena parte del globo, del continente americano y en la Argentina. Comenzó así a consolidarse la idea de libertad individual como valor central de la civilización, frente a toda idea de intervención estatal, representada por el comunismo. Lo que impulsó la desregulación de amplios aspectos de la vida social (Basualdo, 2009).

De este modo, el recetario neoliberal consistió en recortar impuestos al capital, disminuir el gasto social y erosionar el poder de los sindicatos, proceso que tuvo como antecedente a los gobiernos de Ronald Reagan en Estados Unidos y Margaret Thatcher en Inglaterra, a fines de los años '70. Con la desaparición de la URSS, que servía de contrapeso hegemónico a nivel mundial contra estas políticas, la economía neoliberal se encaminaba a expandirse a escala planetaria y daba lugar a la globalización capitalista.

Según Eduardo Basualdo, esta nueva visión estuvo orientada a disminuir la política fiscal sobre las ganancias y los patrimonios y a aumentar los impuestos sobre el salario. Por otro lado, el gasto público se orientó al capital, lo que implicó el abandono de las políticas que caracterizaban al Estado de Bienestar (2009).

El proceso político-económico de la Argentina coincidió con esta tendencia internacional. El ascenso del justicialista Carlos Menem en 1989 fue de la mano de esta nueva corriente. El gobierno impulsó una serie de reformas estructurales, implementando un vasto plan de privatizaciones de los principales servicios públicos, profundizó la apertura de la economía y un programa de flexibilización

y desregulación del mercado de trabajo. Además, se emprendieron reformas neoliberales en el mismo sentido en áreas como salud, educación y seguridad social, todo esto en el marco de la crisis inflacionaria que vivía el país por esos años.

Este gobierno se caracterizó también por impulsar dos procesos claves en consonancia con las ideas neoliberales predominantes en la época, la valorización financiera de la economía —a partir de la habilitación de la llamada “bicicleta”— y la extranjerización de la misma. Estos procesos se caracterizaron por establecer un régimen de especulación financiera que tuvo sus inicios durante el golpe de Estado de 1976 y cobró fuerzas nuevamente en la década de 1990.

Los programas mencionados cobraron impulso a partir del accionar de grupos económicos dominantes que contrajeron deuda externa para colocarla en activos financieros como títulos, bonos, o depósitos, obtener ganancias de los intereses que estos pagaban y luego girarlos al exterior. Esta fuga de capitales estuvo vinculada estrechamente al endeudamiento externo ya que este no se tomó como medio para financiar la inversión en trabajo y obras, sino que, por el contrario, iba destinado a obtener ganancias de la renta financiera (Basualdo, 2007). Por otro lado, el proceso de extranjerización de la economía argentina consistió básicamente en la venta y transferencia de empresas de capital nacional a empresas de capital transnacional que se quedaron con el manejo de importantes servicios públicos. Lo paradójico de este proceso fue que la transferencia se trató, en muchos casos, de empresas que lejos de ser deficitarias tenían altos niveles de rentabilidad (Basualdo, 2009).

Ambos procesos se encuentran estrechamente relacionados debido a que las ganancias obtenidas por los vendedores de las empresas, así como por los nuevos dueños de estas fueron transferidas al exterior, amplificando en gran medida el proceso de salida de capitales.

## **La conformación de Izquierda Unida en el marco de la hegemonía neoliberal**

El balance realizado por el Partido Comunista de Argentina fue que tras la caída de la Unión Soviética se abrió un nuevo ciclo político de carácter conservador y contrarrevolucionario signado por políticas económicas neoliberales y por una política exterior unilateral llevada a cabo por Estados Unidos, que impuso una tiranía global. Esto profundizó la opresión sobre los trabajadores y la explotación de los llamados países periféricos como la Argentina (Echegaray, 2010).

Por su parte, el partido trotskista más importante de esos años, el Movimiento al Socialismo (MAS) tenía una caracterización muy distinta de la crisis del mundo socialista ya que para ellos se trataba de regímenes burocráticos y su caída era vista como una revolución política que posibilitaría la construcción de una auténtica democracia obrera en esos Estados.

La descomposición y caída de los Estados socialistas de Europa del Este y de la misma URSS no implicó la extinción de las ideas de izquierda. Para los partidos de orientación marxista el capitalismo seguía siendo el mismo sistema de explotación y opresión que siempre lo caracterizó y la

lucha contra este sistema siguió alimentando a la izquierda en la Argentina. Pero con la caída del Muro de Berlín se abrió paso a un capitalismo global que dejaba muy atrás al socialismo, esto modificó de lleno el panorama político de la izquierda.

Por un lado, la globalización hizo que el terreno en el que las izquierdas desarrollaron su práctica política cambie, por lo que debieron modificar su estrategia. Por otro lado, la caída del comunismo provocó que esa estrategia se alejara del modelo soviético y de los países comunistas de Europa del Este.

En 1986 el Partido Comunista argentino inició, a partir de su XVI Congreso, el llamado ‘viraje revolucionario’. Esta nueva política consistió en el abandono de su clásica modalidad etapista basada en la conformación del Frente Democrático Nacional<sup>3</sup>, para adoptar ahora como referencia a la Revolución Cubana y a los procesos de lucha armada conducidos por el sandinismo en Nicaragua y el Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional en El Salvador.

Este cambio de orientación<sup>4</sup> y la necesidad de superar la coyuntura internacional adversa quedaron plasmadas en

---

3 Este constituía la expresión más acabada de la modalidad adoptada por el Partido Comunista antes del XVI Congreso. Según esta, el movimiento debía actuar con el objetivo de lograr el desarrollo de fuerzas productivas que dieran lugar a la consolidación plena del capitalismo en el país. Para ello, antes de la revolución, debía introducirse una reforma agraria, debía fortalecerse la burguesía nacional y crecer el proletariado industrial, etc. (Casola, 2014).

4 Durante el mencionado Congreso el Partido también realizó una autocrítica por su apoyo al gobierno de facto de Jorge Rafael Videla. Este apoyo se dio mediante la convocatoria a una “convergencia cívico militar” con la dictadura encabezada por este (Casola, 2014; Campione, 2005).

la alianza que hizo el Partido Comunista argentino con los trotskistas del Movimiento al Socialismo en 1988<sup>5</sup> y que dio lugar a la coalición política Izquierda Unida<sup>6</sup> (Bonnet, 2014).

Pese al panorama internacional adverso, la posición política de Izquierda Unida fue clara. Su programa político reflejó la voluntad de luchar contra el capitalismo, de construir una alternativa al modelo de desarrollo neoliberal impulsado por el menemismo y de no abandonar el camino hacia el socialismo (*¿Para qué nace Izquierda Unida? Declaración de principios y bases programáticas*, 1988).

Como vimos, la caída del Muro de Berlín coincidió en Argentina con el ascenso del neoliberalismo. El gobierno Justicialista de Carlos Menem fue el que encabezó este programa de restructuración, pese a que en su campaña había mostrado un perfil nacionalista, con un discurso “popular” contrario, en un principio, a construir consenso alrededor de políticas neoliberales.

Menem asumió la presidencia de la nación en medio de la crisis híper inflacionaria heredada de su antecesor,

---

5 Históricamente, el Partido Comunista de Argentina, que tenía vínculos estrechos con la Unión Soviética, estuvo enfrentado a los diferentes partidos y movimientos trotskistas, pero la crisis que comenzó a atravesar el socialismo, desde mediados de la década del ‘80, posibilitó un acercamiento entre ambas corrientes. Esto quedó plasmado en una primera alianza electoral conformada por el MAS y el Partido Comunista, en lo que se conoció como el Frente del Pueblo (FREPU) constituido en 1985 (Galasso, 2007).

6 Es preciso aclarar que Izquierda Unida integró al MAS con el Frente Amplio de Liberación (FRAL) que integraba al Partido Comunista con otras agrupaciones de izquierda. Tras la ruptura del FREPU en 1987 el PC impulsó esta nueva alianza (Frente amplio de Liberación, Programa y declaración de principios, 1987; Paganetti, Arnaldo, 6 de mayo de 1987)

Raúl Alfonsín. Esto lo llevó a establecer el llamado plan de convertibilidad que equiparó al peso argentino con la divisa norteamericana desde mediados de 1991, lo que le permitió salir de dicha crisis (Bonnet, 2014).

En este contexto, la coalición Izquierda Unida decidió librar una disputa por la hegemonía y por el consentimiento que las políticas neoliberales habían generado en gran parte de la sociedad argentina. Dicha disputa se dirimió en el duelo de plazas, del *Sí* y del *No*, a mediados de 1990.

La primera plaza, la del *Sí*, reunió a los partidarios del gobierno de Menem que apoyaban el programa de privatizaciones y transferencias de empresas públicas a grupos económicos que se había puesto en marcha mediante la sanción de la ley de Reforma del Estado. Esta política fue delineada en 1989 por el ministro de obras públicas Roberto Dromi y por el ministro de economía Domingo Cavallo y se aplicó con celeridad. La plaza del *Sí* se convocó a través de los medios de comunicación para el seis de abril y tuvo una asistencia multitudinaria, lo que demostraba que el neoliberalismo y el programa de reformas contaban con un amplio consenso e importante apoyo.

Su contrapartida fue la plaza del *No*, una manifestación igualmente multitudinaria convocada por sindicatos y organizaciones de izquierda para el primero de mayo de 1990. El acto tuvo como oradores a Néstor Vicente y a Luis Zamora, los principales referentes de Izquierda Unida que habían sido los candidatos en las elecciones<sup>7</sup> presidenciales

---

7 La coalición Izquierda Unida había obtenido un muy buen resultado electoral en 1989. Con cerca de 400 mil votos en la categoría a presidente y 600 mil en la categoría de diputados. Esto

de 1989. Esta convocatoria demostró la vigencia de la izquierda dentro de la oposición al menemismo.

Los discursos de ambos estuvieron dirigidos a criticar la política de privatizaciones impulsada por el menemismo haciendo una férrea defensa de las empresas del Estado. Los oradores solicitaron que el manejo de las empresas del Estado quede en manos de los trabajadores, también pidieron que los docentes y los profesionales de la salud sean los que orienten esas aéreas.

Hubo críticas al Fondo Monetario Internacional, al Banco Mundial, al titular del City Bank, Richard Handley, al presidente de Estados Unidos, George Bush, a su embajador en Argentina Terence Todman y, sobre todo, al titular de la CGT Saúl Ubaldini por no asistir al acto (*Los Andes*, 2 de mayo de 1990, 4).

Los oradores manifestaron su oposición a la política menemista. Para Izquierda Unida el plan económico del gobierno dejaba al país en dependencia respecto de los grandes grupos económicos y su acercamiento a los Estados Unidos y al Fondo Monetario Internacional convertían a la Argentina en una colonia de este último.

Por su parte, Luis Zamora, solicitó la convocatoria a una Asamblea Constituyente para que el pueblo decidiera la continuidad de Menem. Según Zamora e Izquierda Unida, el presidente había ganado las elecciones con un discurso de campaña diametralmente opuesto al programa de gobierno que estaba llevando a cabo, por lo que el

---

le permitió obtener una banca nacional que fue ocupada por Luis Zamora, quien se convirtió en el primer diputado trotskista de la Argentina (Pugliese, 2008: 155).

mismo se tornaba ilegítimo (*Clarín*, 3 de mayo de 1990, 4).

Pese a esto, la izquierda no pudo imponer su orientación ideológica, ni volcar a su favor la contienda, por lo que la agenda neoliberal acabó imponiéndose sin mayores resistencias. Dicha agenda pudo aplicarse porque buena parte de la población, sobre todo sectores medios, vio con buenos ojos la marcha de la economía.

Por esto, el discurso marxista al encontrarse a nivel mundial transitando un camino de inexorable declinar y decadencia, resultaba impotente a la hora de torcer el rumbo económico adoptado desde el gobierno. El relato gubernamental menemista orientó y dio legitimidad a un discurso que hacía hincapié en los beneficios de la desregulación frente al proteccionismo. Buena parte de la población argentina adhirió al nuevo paradigma y dio por sentado que el proteccionismo generaba una industria ineficiente y que tenía un alto costo en la “mano de obra”.

Al mismo tiempo la izquierda argentina se mostró carente de herramientas para defender las empresas estatales frente a un discurso poderoso que dejó sentado que el sector estatal estaba sobredimensionado. Además, según la retórica del gobierno, las empresas del Estado constituían un drenaje de los recursos nacionales puesto que, al no estar sujeto a la libre competencia del mercado, era ineficaz y a su vez, la principal fuente de corrupción (Pozzi, 2020).

De este modo, la consolidación del programa neoliberal impulsado por Menem y la caída de la URSS impactaron directamente en Izquierda Unida y en la posibilidad de sostener una alianza de esa índole en un periodo de tiempo prolongado. La coalición se había constituido como un



emergente de la crisis del mundo socialista que articuló a dos corrientes que históricamente estuvieron enfrentadas. Pero la unidad de la izquierda en aquella coyuntura resultaba insuficiente frente a la consolidación de un neoliberalismo que se convirtió en sinónimo de sentido común.

A su vez, la crisis y posterior caída de la Unión Soviética perjudicó la continuidad de la coalición debido a que los partidos que la integraban hicieron balances muy disímiles respecto de la mencionada caída. Los comunistas sufrieron el derrumbe de la URSS como una derrota propia, mientras que el MAS, que creía estar al margen de este proceso, no pudo abstraerse de la crisis que terminó por afectar a toda la izquierda. Ante esto ambas fuerzas se sumergieron en profundas crisis políticas que pusieron en riesgo su continuidad como partidos.

Respecto al derrumbe del bloque socialista y a los efectos que tuvo sobre las distintas corrientes de la izquierda, Enzo Traverso afirma que:

... el comunismo ya no es un punto de intersección entre un “espacio de resistencia” y un “horizonte de expectativa”. La expectativa ha desaparecido; la experiencia, por su parte, ha adoptado la forma de un campo en ruinas [...] las utopías concretas de la emancipación colectiva se convirtieron en pulsiones individualizadas de consumo inagotable de mercancías. Desechando la “corriente cálida” de la emancipación colectiva, el neoliberalismo introdujo la “corriente fría” de la razón económica. Y de ese modo se produce la destrucción de las utopías debido a su privatización en un mundo reificado (2018: 33–34).

De esta forma, el derrumbe de la Unión Soviética provocó una crisis al interior de Izquierda Unida que conllevó a la disolución del frente a mediados de 1991. Este hecho demostró que la izquierda argentina carecía de un horizonte estratégico de largo plazo, de un plan consistente que le permitiese superar el estado de situación en que se hallaba la teoría marxista y de un discurso superador de izquierda capaz de disputar la hegemonía alcanzada por el gobierno.

### Consideraciones finales

El marxismo dio inicio al siglo XX, la Revolución Rusa de 1917 apareció como una suerte de liberación para la humanidad. Pero este impulso liberador salió del mismo siglo como símbolo de enajenación y dictadura. El propio Enzo Traverso reafirma esto diciendo:

Las imágenes de la demolición del Muro de Berlín aparecen a posteriori como un reverso de *Octubre* de Einsestein: el filme de la revolución se había rebobinado definitivamente. De hecho, cuando el socialismo de Estado se hundió, la esperanza comunista ya estaba agotada (2018: 26).

La caída del bloque socialista de Europa del Este significó el agotamiento de un sistema político que tuvo bajo su órbita a muchos países. El derrumbe del socialismo luego de la caída del Muro de Berlín a finales de 1989 quebró la dialéctica entre el pasado y el futuro. El marxismo como utopía emancipadora del siglo XX desapareció y dejó lugar a un presente cargado de memoria

pero incapaz de proyectar un discurso liberador de cara al futuro (Traverso, 2018).

No obstante, el triunfo de la ideología neoliberal implicó la eliminación de la mayor parte de los instrumentos necesarios para gestionar los problemas sociales derivados de las crisis económicas. Sea cual fuese la naturaleza de los problemas, una economía de mercado sin ningún tipo de control o regulación se mostraría incapaz de solucionarlos y empeoraría los problemas de crecimiento, desempleo y trabajo precario (Hobsbawm, 2016).

En Argentina, los principales cambios económicos que se produjeron tras la caída del comunismo estuvieron relacionados con las políticas neoliberales de privatización, reforma del Estado y apertura externa, enérgicamente impulsadas desde 1989 y profundizadas en 1991 con el denominado Plan de Convertibilidad. Esto dio lugar a una etapa en la historia del país marcada por un régimen político-económico cuyo eje estuvo en el sector financiero, el endeudamiento y la transferencia de recursos al exterior.

Durante las dos presidencias de Carlos Saúl Menem (1989–1999), se realizó un drástico proceso de reformas de mercado, que transformó de raíz la estructura económica y social del país. Estas reformas orgánicas de orientación neoliberal contrastaban con las tradicionales políticas económicas asociadas al peronismo, que se había caracterizado por la presencia de un Estado fuertemente intervencionista.

El menemismo no dudó en privatizar gran parte de las empresas estatales, flexibilizar la economía, liberalizar el mercado interno, desplegar una apertura financiera al capital extranjero y desarrollar una política de contracción

del gasto estatal, principalmente en lo que concierne a la política social.

En este marco, se conformó la coalición política Izquierda Unida, integrada por el Partido Comunista, el Movimiento al Socialismo y otros partidos de izquierda. Esta alianza decidió dar un debate con el gobierno y salir al cruce contra las reformas de corte neoliberal impulsadas por este.

El momento más álgido de esta disputa se produjo en el mencionado choque de plazas del año 1990, donde la izquierda tuvo un papel central en la denominada plaza del *No*. Allí sus dos oradores Néstor Vicente y Luis Zamora dejaron en claro su postura contraria al esquema de reformas impulsado desde el gobierno mediante las leyes de Reforma del Estado.

Pese a que la convocatoria realizada por la izquierda y varios sindicatos a Plaza de Mayo fue multitudinaria, el programa de gobierno se impuso sin mayor dificultad. Los enérgicos discursos y la postura radical de la izquierda no alcanzaron para torcer la balanza a su favor. El contexto internacional era completamente favorable a la postura del gobierno y la atmosfera neoliberal dominante hizo posible que gran parte de la población argentina viera con buenos ojos su modo de entrada a la escena de la globalización capitalista.

Por último, debemos decir que la izquierda argentina atravesó la década de 1990 sumergida en serias dificultades. El discurso marxista y las prácticas políticas de izquierda quedaron seriamente desacreditadas durante el decenio mencionado incluso frente a los efectos devastadores que tuvieron las medidas implementadas por el menemismo.

Para finalizar podemos realizar algunas consideraciones generales sobre este proceso:

Las dificultades que comenzó a atravesar el bloque socialista liderado por la Unión Soviética tuvo importantes consecuencias en las diferentes corrientes de izquierda que prontamente se vieron sumergidas en importantes crisis.

La izquierda argentina no fue la excepción a este proceso. Los diferentes partidos de orientación marxista del país entraron en un proceso de confusión y se vieron fuertemente afectados por la crisis del campo socialista.

La crisis desatada tuvo su principal consecuencia en los muy magros resultados electorales obtenidos por la izquierda en el decenio de 1980.

Ante este panorama adverso la izquierda argentina ensayó diferentes alianzas electorales. En este sentido la conformación de Izquierda Unida resultó toda una novedad por tratarse de una coalición que tuvo como protagonistas a dos partidos históricamente enfrentados: El Partido Comunista de estrechos vínculos con Moscú y el MAS de origen trotskista.

La coalición Izquierda Unida logró un muy buen resultado electoral en las elecciones de 1989 y mostró una gran capacidad de movilización en las marchas opositoras que se convocaron en mayo de 1990 y 1991 respectivamente.

Las dos movilizaciones mencionadas demostraban que la izquierda argentina tuvo, durante finales de los años '80 y principios de los '90, un importante crecimiento político y electoral, a trasmano de lo que ocurría en buena parte del mundo.

Por último, pese a que Izquierda Unida había logrado un buen posicionamiento político y una importante capacidad movilizadora, no pudo abstraerse del desprestigio y de la crisis que salpicó a toda la izquierda tras el derrumbe de la URSS y no logró sostener un programa opositor que contrarrestase el alto consenso que mostraban las políticas implementadas por el gobierno.

## Referencias bibliográficas

- Basualdo, Eduardo. 2007. *Concepto de patrón o régimen de acumulación y conformación estructural de la economía*. Documento de Trabajo N°1, Maestría en Economía Política Argentina. Buenos Aires: FLACSO.
- Basualdo, Eduardo. 2009. *Evolución de la economía argentina en el marco de las transformaciones de la economía internacional de las últimas décadas*. En: Arceo, E y Basualdo, E (comps) *Las condiciones de la crisis en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 321–382.
- Bonnet, Alberto. 2015. *La Izquierda Argentina y la caída del Muro*, En: Kersjfeld, Daniel: *Las izquierdas en América Latina a 25 años de la caída del Muro de Berlín*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, pp. 195–212.
- Borón, Atilio. 2006. *La verdad sobre la democracia capitalista*. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/social/2006/borón.pdf>.
- Campione, Daniel. 2005. “El Partido Comunista de la Argentina. Apuntes sobre su trayectoria”. En: *El comunismo, otras miradas desde América Latina*. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM.
- Casola, Natalia. 2014. “De la ‘convergencia cívico militar’ al ‘viraje revolucionario’”. La crisis del Partido Comunista durante los años 80”, En: *Archivos de historia del movimiento obrero y la izquierda* N°5, pp. 51–70.

- De Sousa Santos, Boaventura. 2004. *La caída del ángelus novus. Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá: ILSA–Universidad de Colombia.
- Echegaray, Patricio. 2010a [1990]. “Carta abierta a las fuerzas revolucionarias y progresistas de América Latina y el Caribe”. En: Echegaray, Patricio, *Notas sobre la revolución latinoamericana*. México: Ocean Sur.
- Echegaray, Patricio. 2010b. *Notas sobre la revolución latinoamericana*. Ocean Sur, México.
- Flores, Marcello y De Andrés Sanz, Jesús. 2003. *Atlas ilustrado del Comunismo*. Madrid: Susaeta.
- Follari, Roberto. 2010. *La alternativa neopopulista*. Rosario: Homo sapiens.
- Frente amplio de Liberación. Programa y declaración de principios*. 1987. Documento del FRAL. Buenos Aires: CEDINCI.
- Galasso, Norberto. 2007. *Aportes críticos a la historia de la izquierda argentina. Socialismo, peronismo e izquierda nacional, 1961–2001*, tomo 2. Buenos: Nuevos Tiempos.
- Hobsbawm, Eric. 2016. *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica.
- Kersfeld, Daniel. 2015. “La caída del Muro de Berlín y su impacto en la izquierda latinoamericana”. En: *Desde sus cenizas. Las izquierdas en América Latina a 25 años de la caída del Muro de Berlín*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, pp.19–29.
- Kornblum, Pablo. 2010. “La reconversión de la izquierda latinoamericana”. En: *Entelequia. Revista interdisciplinar*, N° 10.
- Liszt, Gabriela. 2006. “Historia y balance del Mas argentino”. En: *Revista Lucha de clases*, N°6, pp.189–212.
- “Multitudinario acto contra el gobierno. Los principales partidos de izquierda rechazaron la política socioeconómica. Hablaron Vicente y Zamora”. En: *Los Andes* (2 de Mayo de 1990), p. 10.
- Paganetti, Arnaldo. 1987. “¿Se disuelve el Frente del Pueblo?”, En: *Clarín*, 6 de mayo de 1987, p.14.

- "¿Para qué nace Izquierda Unida? Declaración de principios y bases programáticas". 1988. Documento de Izquierda Unida. Buenos Aires: CEDINCI.
- "Para Zamora, Ubal dini se alineó con Menem". En: *Clarín*, 3 de mayo de 1990, p. 4.
- Pozzi, Pablo. 2020. "¡Usted es comunista!" *Estudios sobre clase, cultura y política en la Argentina Contemporánea*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Pugliese, Alicia y otros. 2008. *Historia electoral Argentina*. Buenos Aires: Ministerio del Interior, Subsecretaría de Asuntos Políticos y Electorales.
- Roggerone, Santiago. 2018. *¿Alguien dijo crisis del Marxismo? Axel Honneth, Slavoj Žižek y las nuevas teorías críticas de la sociedad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Salas Astraín, Ricardo. 2007. "Para una crítica latinoamericana de la globalización. Aportes desde la filosofía intercultural". En: Antonio Sidecum y Paulo Hahn (org), *Pontesinterculturais*, Sao Leopoldo, Nova Armonía, pp. 25-40.
- Traverso, Enzo. 2018. *Melancolía de Izquierda. Marxismo, historia y memoria*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Wallerstein, Immanuel. 2002. *Conocer el mundo, saber el mundo*. Siglo XXI: México.



# IMÁGENES FILOSÓFICO-POLÍTICAS DEL DESENCANTO LIBERAL. ALGUNAS REPRESENTACIONES DE LO POPULAR EN LA IDEA CONTEMPORÁNEA DE DEMOCRACIA ANTIGUA

Marcos Olalla<sup>1</sup>

 ORCID ID <http://orcid.org/0000-0003-1111-1067>

Optimismo y pesimismo pueden ser características de concepciones del mundo, así como de individuos.

Los liberales, por ejemplo, tienden al primero y los conservadores, al segundo. En general, el liberal confía en que las personas se conducirán decentemente si se les permite desarrollarse con libertad, mientras que el conservador tiende a considerarlas criaturas imperfectas e ingobernables a las que hay que refrenar y disciplinar para sacar de ellas algo productivo (Eagleton, 2016: 11).

La imagen del crítico cultural inglés, a más de sus recurrentes caricaturas –capaces de agotar hasta al más entusiasta de sus viejos lectores, y en la obra de la que proviene la cita del epígrafe llevada hasta el máximo nivel imaginable de impostura– revela un modo de representación consistente con el imaginario liberal de

---

<sup>1</sup> Profesor y Doctor en Filosofía (UNCUYO). Investigador Adjunto del CONICET y docente de la cátedra de Introducción a la Filosofía en la Facultad de Derecho de la UNCUYO.

los últimos 50 años, pero se halla sometida a todo tipo de embates, si no ya a su lisa y llana fractura. La historiografía de derecha ha desarrollado una línea de interpretación de la situación actual de desencanto como una modalidad de crisis de las instituciones económicas y políticas de Occidente (Ferguson, 2013). Así, en la dinámica propuesta por Egleton podríamos afirmar un deslizamiento en el ánimo de este vector del mapa ideológico. Mientras los conservadores académicos, como Ferguson, ven una dramática pérdida de los atributos que habrían explicado la hegemonía occidental desde el siglo XVI en adelante, los conservadores religiosos encuentran poco espacio para desear otra cosa que no sea la parusía y, mientras tanto, se imaginan depositarios de una civilización remanente por la vía de una opción protoeremita (Dreher, 2018).

Una hipótesis plausible sobre la causa de este estado de cosas es la constatación de las dificultades que entraña para el capitalismo financiero una administración democrática de sus intereses globales en virtud de la ostensible producción de desigualdades en su despliegue. La dificultad creciente en la gobernabilidad de estas tensiones, intuitas como amenazas al proyecto liberal, conduce a sus intelectuales más doctrinarios al sostenimiento de la tesis que afirma que las instituciones económicas, políticas y jurídicas se hallarían librando una batalla en situación de desventaja ideológica (Kaiser, 2009), en cuyo orden es el exceso de regulaciones –y no su ausencia– aquello que tiende a acentuar la brecha entre las élites y el resto de los sujetos sociales, presuntamente afianzada por un imaginario mediático progresista que actuaría como cau-

ce ideológico. Los costos de la promoción de un curso de acción y pensamiento alternativo a dicho imaginario sería la interpelación moralizante experimentada como “neoinquisición” (Kaiser 2020). Podríamos sorprendernos por la aparentemente paradójica estación “posfacista” (Traverso, 2018) de los liberales autodenominados “libertarios”, pero el problema de la democracia para el liberalismo es un lastre estructural que, de tanto en tanto, se torna visible para sí mismos. Lo novedoso del giro antielitista del propio liberalismo consiste en una modalidad anti-política de reconfiguración del mercado.

En efecto, cada vez es más evidente la imposibilidad de cartografiar las coordenadas ideológicas de un discurso sin hacer foco, más tarde o más temprano, en una cuadrícula a menudo soslayada del plano, como es el tipo de representación que en ellos se despliega respecto de los sectores populares de la estructura social. Los tropos con los que se articula la dimensión normativa de los discursos en su referencia a tales sectores de la sociedad nunca son neutros. Pero en la actualidad el deslizamiento hacia un registro apenas anecdótico de aquellas referencias ha abandonado su carácter inocente. La articulación populista de una narrativa no agota, claro está, el examen de este tipo de representaciones, pero sirve como insumo para historizar las condiciones de emergencia de esta interpelación política de los discursos.

La serie de fenómenos estructurales propios de la fase actual del “capitalismo financializado” (Fraser, 2017); como el acrecentamiento vertiginoso de la desigualdad económica (Pickety, 2014, Milanovic, 2018), su impacto en la

configuración de una ostensible crisis de representatividad política por pérdida de confianza en las élites (Ungureanu y Serrano, 2018); una crisis migratoria de una magnitud perturbadora (Vestri, 2017); y una pandemia global, que escenifica las dificultades de acceso a los instrumentos de prevención de los países con menores recursos financieros, ha contribuido a la reposición de la centralidad del problema de los antagonismos entre ricos y pobres como una coordenada “crítica”. El desarrollo de un enfoque que reconoce la centralidad de esta cuestión supone un elenco amplísimo de posicionamientos políticos de los discursos y de análisis de los mismos.

Nos proponemos indagar en lo que a nuestro juicio podría constituir un nudo característico de toda forma de enunciación política, como es la representación de presuntos intereses e imaginarios de los sectores populares en diversas fuentes y sus tradiciones de interpretación. Además, como un documento de que estas coordenadas atraviesan la totalidad de los discursos, examinamos algunas modalidades de valoración de la democracia ateniense en la historiografía de la antigüedad clásica, a propósito de la cual abordamos, brevemente, interpretaciones divergentes de la función de representación de un personaje homérico: Tersites. Dicha divergencia se explica –y es esta nuestra hipótesis de lectura– por el modo de enunciación política del propio discurso en un determinado campo. En este caso los campos implicados son la historia antigua, la filología clásica y la filosofía política contemporánea. Nuestro interés en esta última radica en su particular relectura del fenómeno de la democracia ateniense.

## Democracia antigua y moderna

Existe en la magnífica obra del helenista norteamericano Moses Finley (1912–1986) un modelo de despliegue de su enfoque analítico consistente en la reposición del sentido relativamente prístino con el que los antiguos experimentaron la conflictividad política. La caracterización del regular encubrimiento de esta superficie en la que se desarrollan los acontecimientos históricos se encuentra en línea con una tradición teórico-crítica que opera sobre el recurso a la historia. Frédric Jameson lo señalaba enfáticamente en su *Documentos de cultura y documentos de barbarie* con la consigna “historicemos siempre” (1989, 11). Lo que la labor del teórico de la literatura produjo en el campo de la crítica cultural enraizada en la agenda bocetada por la Escuela de Birmingham es el mismo movimiento que el registro de lectura de Finley produjo en los estudios clásicos.

A nuestro juicio, la lectura de Finley acierta en el reconocimiento del problema, a menudo oculto en el desarrollo de las visiones deshistorizantes de la propia historiografía, como es la consolidación de una imagen elitista de la política, empeñada en negar dicho carácter al precio de ofrecer una sobreinterpretación moderno-liberal de la política antigua, en cuyo horizonte se impondría la sustracción de los antagonismos entre ricos y pobres de la administración de la polis. Así; mientras Aristóteles en la *Política* 1279b veía –sin prejuicio alguno– que la oligarquía era una forma de gobierno destinada a favorecer a los sectores de altos recursos, mientras que la democracia tendía a orientar su régimen hacia la satisfacción de las demandas de los sectores

populares<sup>2</sup>; muchos de los intérpretes contemporáneos del estagirita tienden a configurar un registro de lectura que ha resultado muy eficaz en la filosofía política de posguerra, consistente en imaginar la polis griega como un modelo de armonía en la regulación de intereses en conflicto. Por lo mismo, aquellas representaciones que eventualmente denotan la existencia del conflicto y su indecible resolución universalista resultan adscriptas a un momento anterior a la consolidación del modelo o a su posterior degradación.

Para el caso romano que analiza Finley ([1983] 2016, 14ss.) la deshistorización se realiza ya no por sobreinterpretación, sino por la identificación con las fuentes justificadoras de una de las facciones en pugna. Se trata de la figura del *senatus consultum ultimum*, dispositivo concebido por el Senado de la República para evitar el despliegue de las garantías jurídicas de una defensa atendida a procedimientos jurídicos universales en aquellos casos en los que los senadores consideraban amenazada su capacidad de administración de justicia en coyunturas políticas críticas. Este último carácter era conferido cuando la índole de la interpelación afectaba al orden de la estructuración social. Aquí, el gesto interpretativo ha sido regularmente el de evitar la problematización de la cuestión de la legitimidad de la demanda, en beneficio de una cierta invocación de la presunta desmesura de sus eventuales voceros. Pero, como en el caso griego, en la superficie de la textualidad

---

<sup>2</sup> “Hay oligarquía cuando los que tienen la riqueza son dueños y soberanos del régimen; y, por el contrario, democracia cuando son soberanos los que no poseen gran cantidad de bienes, sino que son pobres” (Aristóteles, 1988, 173-174).

de aquellas fuentes la dimensión política es explícita. Cicerón no tenía ninguna reserva a la hora de justificar la muerte de Tiberio Graco, y de hacerlo en el modo de la invocación de la amenaza que algo después se combatiría con aquel instrumento jurídico-político, pero, sobre todo, en virtud de que el conflicto entre plebeyos y optimates se percibía en tal coyuntura como indecible, en cuyo caso el dispositivo constituiría, luego con su hermano Cayo Graco, una modalidad imprescindible de cierre de la interpelación desarrollada por sus antagonistas. Los pruritos vienen después y, con ellos, el vaciamiento de su dimensión política mediante su reorientación hacia la cuestión de su validez procedimental. Los intérpretes se mantuvieron en la línea de discusión sobre la legitimidad procedimental del dispositivo y no en su índole material, en lo atinente a los modos de expresión política del conflicto entre ricos y pobres.

Señala Finley:

También persiste sin disputa el que el senado se arrogara a sí mismo el derecho incondicional de determinar cuándo existía un estado de emergencia de tal gravedad que garantizara la anulación de los derechos fundamentales de los ciudadanos romanos; el senado, en resumen, se identificó a sí mismo con la *res publica* (2016, 16).

Si bien la caracterización predominante, en la línea de Th. Mommsen, destaca la cuestión de la potencial inconstitucionalidad del recurso jurídico señalado, es evidente que existe una cierta tendencia a la minimización de la dimensión socio-económica del fenómeno (Duplá

Ansuátegui, 1988, 31ss.). Finley destaca con asombro la acrítica identificación con un tipo de narrativa oficial en las fuentes antiguas, sin sopesar sus representaciones facciosas. Dicha tendencia revela una concepción elitista del estado, consistente en la caracterización de los procedimientos desplegados en la administración pública como instrumentos políticamente neutrales solo en aquellos casos en los que la correlación de fuerzas socio-económicas no resulta interpelada por una determinada decisión, pero son inmediatamente asumidas como facciosas o partidistas si cuestionan el orden vigente. La tendencia de estos intérpretes es desacomparar dos registros de la administración de la ley: la subjetiva de su utilización ecuaníme o no por los magistrados y la objetiva de la propia ley. Esta última es concebida como dispositivo transpolítico si la estructura social no es interpelada por ella. Si, por el contrario, la ley se ofrece como instrumento crítico del orden político, el intérprete se hallará presto a reconocer su registro político. En aquellas circunstancias en las que se despliegan las demandas provenientes de sectores subalternos de la estructura social la imagen elitista del régimen político produce un deslizamiento del fenómeno al plano epistémico. Se sostiene así la presunta y, ahora, urgente dificultad de inscribir esas demandas en un plano universalista, en virtud de cuyo orden de cosas el régimen político requeriría de recursos jurídicos contramayoritarios.

En otro trabajo, en el que Finley destaca la carga ideológica de los estudios clásicos, titulado *Vieja y nueva democracia*, el helenista distingue otro de los tópicos con los que se justifica un régimen político oportunamente



inmunizado contra las aspiraciones de los sectores subalternos, como es la tamización moralizante de éstas. Sólo algunas presuntas virtudes cívicas pueden garantizar un lenguaje político universalizable. Finley deconstruye este tópico mediante la confrontación de la vieja democracia pensada por Platón y Aristóteles y el de la nueva, concebida, en agudísimas claves contramayoritarias, en politólogos modernos como Lipset o Morris Jones (Finley 1980, 19ss.).

En efecto, la referencia a estos últimos –en virtud de sus temores frente a la posibilidad de politización de los sectores de menores recursos, en el marco de un discurso presuntamente comprometido con la defensa de la democracia– es, a lo menos, un síntoma de que esta narrativa “democrática” se realiza desde un lugar de enunciación abiertamente antidemocratizante, “elitista”, en términos de Finley. Para estos autores –así como también para Schumpeter, Berlin, Popper y tantos otros– el peligro radica en la posible existencia de una pulsión de “sustantivación” del procedimiento democrático. En este discurso “el tipo de fin que Platón proponía se ve rechazado no ya por tratarse de una meta errada, sino por tratarse sencillamente de una meta” (Ibid., 12). El helenista ve en esta renuncia de la imagen elitista de la democracia a objetivar acuerdos históricos de una comunidad un elemento que podría comprometer la pervivencia del modelo. La operación sobre la que se montó la virtual alienación oligárquica de la democracia consiste en afirmar que es su misma dinámica la que conduce a la formación de élites que compiten entre sí por los votos de un electorado saludablemente apático. Contra

toda lógica, aquello que se despliega como expresión de la deliberada subalternización de los sectores populares es percibido como factor democrático. Señalaba Bobbio en su clásico *El futuro de la democracia*:

Sé bien que también se pueden dar interpretaciones benévolas de la apatía política, pero incluso las interpretaciones más moderadas no me pueden quitar de la cabeza que los grandes escritores democráticos sufrirían al reconocer en la renuncia a usar el propio derecho un buen fruto de la educación de la ciudadanía (1986, 25).

La habitual moderación del teórico italiano no es obstáculo para el señalamiento de la evidente tensión en estas narrativas entre su enunciado presuntamente progresista y su enunciación oligárquica. El recurso utilizado es el despliegue de un registro moralizante que renuncia, sin pruritos, a la pretensión de universalidad, al caracterizar a las eventuales derivas de la participación política como resultado de sus posibles formas de interceptación provenientes de intereses ligados a sectores de “moral baja y vulgar” (Ibid., 26). Si este lenguaje es todavía posible hallarlo en Toqueville no es porque el imaginario del siglo XIX haya dejado de operar en la teoría política contemporánea, ahora, no obstante, con algo más de sofisticación ideológica.

El elemento normativo de la distinción aristotélica entre oligarquía y democracia se comprende como una cierta dificultad de despliegue del interés general en la administración de la ciudad en caso de que el gobierno

fuese implementado por un sector muy distinguible de la estructura social. La democracia habilitaba el peligro de que el régimen político constituyera un cauce para la manifestación de las demandas de los sectores de menores recursos<sup>3</sup>. Para Finley, la evidente distancia entre la dinámi-

---

3 La cuestión de la democracia en Aristóteles es un tema muy trabajado. Ello ha configurado un *corpus* vastísimo que no es el caso presentar aquí. Nos interesa indicar; sobre la base de la crítica de Finley a la posición que pretende morigerar la valoración negativa que Aristóteles posee de ella y de la que la interpretación de V. Ehrenberg (1960) (2010 [1967]), oficia como modelo; la tensión que existe en los discursos que a nivel del enunciado se presumen democráticos pero que en el nivel de la enunciación funcionan como narrativas de justificación de dispositivos políticos contramayoritarios. Mucho más coherente es la posición de quienes, ubicándose en la misma sintonía del estagirita perciben aquello que destaca a una lectura que rehuye la sobreinterpretación de la *Política* de Aristóteles. “[L]o malo de la democracia: la pobreza de aquellos en cuyas manos cae el poder. Los defectos de este régimen no se derivan tanto de su carácter multitudinario como de su carácter indigente, así como los defectos de la oligarquía no se derivan tanto de su carácter minoritario como de su carácter opulento. Por eso, las rectificaciones de ambos regímenes no se sitúan en la línea del número sino, más bien, en la de las posesiones: en la república, como término medio de los dos, lo que se medía primariamente es la propiedad, y no el número [...] [P]odemos entender ahora con precisión qué es lo que Aristóteles ve en la democracia: el gobierno de los hombres sin educación; de los hombres que carecen del ocio, necesario para la práctica de la virtud y para las actividades políticas; de los que realizan trabajos indignos del hombre libre; en definitiva, de aquellos que, vertidos sobre lo utilitario, indisponen su espíritu para recibir la reflexión que les proporciona la filosofía y el filósofo con su *Política*. La democracia es el régimen que se rige por la libertad, pero una libertad entendida y ejercida por el hombre sin *scholé* por ello, en el pensamiento aristotélico, aparece regularmente como un régimen herido por la falta de autoridad y de orden” (Cruz Prados 2007, 14). Para concluir de ello, en una línea que consiste en el afianzamiento de la valoración política de la democracia en Aristóteles que: “[C]onservar una democracia significa,

ca ateniense de democracia directa y sus versiones actuales del modelo representativo es regularmente concebida en términos de una relativa inconmensurabilidad por los intérpretes adscriptos a la imagen elitista de la democracia. La imposibilidad material de una democracia directa aparece en estos discursos como el espacio de configuración de una oportunísima nueva mediación, la de los expertos, que orbitaría las decisiones políticas y fungiría como mecanismo de inmunización del orden político vigente de las aspiraciones populares. Los propios antiguos no vieron la necesidad de recurrir a alguno de estos artificios. La mayoría de las fuentes de las que disponemos permiten reconocer la inexistencia de pruritos en lo atinente a la pertenencia a alguno de los extremos del mapa ideológico de su coyuntura histórica<sup>4</sup>.

El lugar de enunciación de una teoría política concebida como caracterización de un modelo de régimen identificable con una cierta idea de bien común tiende a instalarse en un registro axiológico subalternizante para un sector mayoritario del sujeto político. Finley señala en clave de provocación que “los filósofos atacaron la demo-

---

en última instancia, rectificarla, procurar que sea menos democrática. De lo contrario, una democracia –al igual que una oligarquía–, a fuerza de ser democrática, dejará de ser siquiera un régimen. Lo que procede de un principio erróneo solo puede tener su salvación en la incorrecta aplicación de dicho principio” (Ibid., 31).

<sup>4</sup> Como han puesto de relieve los estudios de Christian Meier (1985), Claude Mossé (1987), Ellen Meiksins Wood (1988), Josiah Ober (1996), Nicole Loraux (2008a, 2008b, 2011), Luciano Canfora (2004, 2011, 2014), Domingo Plácido (1997), Julián Gallego (2008, 2019, 2017, 2018), Diego Paiaro (2016, 2018, 2019), Mariano Requena (2019), entre otros.

cracia”, mientras “los demócratas confesos les replicaban ignorándolos, o sea, prosiguiendo su trabajo del gobierno y la política de una manera democrática” (1980, 37).

En tal sentido, la operación sobre la que se desarrolla la configuración del campo del saber que llamamos filosofía da cuenta de su vocación restauradora de un elenco no menor de elementos del imaginario pre-democrático de Grecia. Este hecho suele ser pasado por alto. Probablemente por la relativa persistencia de un enfoque que tiende a desconocer las condiciones de producción de un texto filosófico. Rodríguez Adrados lo caracterizaba hace ya mucho tiempo con la máxima candidez en estos términos:

El filósofo tiende a interpretar los sistemas filosóficos en base a principios, problemas, coordenadas universales. Nosotros los filólogos [...] tendemos a localizar a los pensadores griegos en su ambiente histórico, social e intelectual. A explorar las fuerzas en que se apoyan o con las que combaten, su situación en la cadena del pensamiento. No es que pensemos que el pensamiento del filósofo está implícito en su biografía: no, pero la biografía es un factor condicionante, cierto que superable, es también un arma de interpretación (1995, 55).

Es significativa esta pudorosa reivindicación de la filología. Aunque es evidente un cierto desajuste entre los factores que presume comprender y su posterior circunscripción a la superficie de la biografía, es notable la caracterización del registro en el que la filosofía se concibe

como una empresa despojada de su dimensión histórica<sup>5</sup>. La mirada de Finley sobre la democracia ateniense ofrece un conjunto de elementos que permite inteligir que la presunta heterogeneidad metodológica entre estos dos campos del saber no es la causa, sino el efecto de una particular modalidad de emplazamiento ideológico de la filosofía en función de la presencia en la tradición filosófica de la matriz antidemocrática de sus orígenes. Por ello es coherente la posición del historiador norteamericano a favor de la relativa estabilidad<sup>6</sup> de las instituciones democráticas atenienses de los siglos V y IV frente a quienes enfatizan las dificultades sistémicas del régimen para el mantenimiento del orden en este último siglo en línea con las tesis de J. G. Droysen sobre esta etapa [1883] (1988, 26ss.).

### **Figuras de la tradición aristocrática**

La agenda restauradora de la filosofía del siglo IV a.C. enlaza con la tradición aristocrática presente en el horizonte homérico, del que Finley se ocupó en una de sus obras más célebres. Las representaciones literarias del conflicto entre diversos sectores de la estructura social antigua son

---

5 Destacamos esta mirada del filólogo español a sabiendas de que en buena medida su propia interpretación de la democracia ateniense revela una serie de tensiones relativas a la presencia de algunos registros elitistas en su caracterización del dispositivo universalizador del sorteo (Bellón Aguilera 2017, 135).

6 Una caracterización pormenorizada del debate historiográfico en torno a la tensión entre estabilidad y potencial anarquía del régimen democrático ateniense pueden verse en Gallego (2018) y Paiaro (2018).

patentizadas con singular intensidad en la figura homérica de Tersites. La referencia a este personaje de *La Iliada* constituye un tópico significativo de la célebre *El mundo de Odiseo*. Esta obra, publicada por Finley en 1954, constituye una reconstrucción del tipo de vida material y de su horizonte simbólico de la Grecia arcaica. El propio helenista caracterizó su trabajo sobre los poemas homéricos como una forma de lectura, entre otras, en la que resultan reconocibles determinados patrones de acción y pensamiento contrastables a partir de evidencia surgida de estudios comparados sobre otras sociedades contemporáneas a aquella.

Finley utilizó el relato homérico de los juegos fúnebres en honor de Patroclo como un documento de las prácticas judiciales disponibles en el período arcaico. En efecto, las disputas en torno a la carrera de carros y de la consecuente asignación de premios por parte de Aquiles suscitaron una serie de conflictos que son resueltos en términos de desafíos privados entre los protagonistas de aquella competencia, pero que Homero ubica en la escena de lo que Finley llama “ágora regular”, aunque la figura del *demos* tiene en ésta una función pasiva, de expectación (Finley 1995, 56). En paralelo con los estudios que el francés L. Gernet estaba realizando en torno del paso de la administración privada a la comunitaria del derecho en el siglo VI a. C. (Gernet 1955), Finley destacaba no solo el carácter privado de la resolución del conflicto, sino las condiciones sociales de posibilidad de aquella en virtud de que debía celebrarse entre “iguales”. La cuestión del lugar social es enfáticamente afirmada por Homero. Odiseo es el portavoz del orden social vigente, quien recrimina a los

aqueos quienes, estimulados por el ardid de Agamenón para probar su valor, deseaban volver a sus ciudades. Homero desarrolla un contraste muy marcado en la índole del discurso del laertiada. En su empresa de convencer a todos quienes pudiese de retomar la conquista de Troya el poeta refiere que Odiseo “a cada rey y sobresaliente varón que encontraba, con amables palabras lo retenía” (1991, 128, II. 185), mientras que a su encuentro con hombres de otra condición social la índole de la interpelación era dramáticamente modificada:

Más al hombre del pueblo que veía y encontraba gritando,/ con el cetro le golpeaba y le increpaba de palabra:/ ¡Infeliz! Siéntate sin temblar y atiende a los demás,/ que son más valiosos. Tú eres inútil y careces de coraje:/ ni en el combate nunca se te tiene en cuenta ni en la asamblea” (129, II. 195–200).

Finley ve con claridad que en este punto pudo Homero retomar el hilo narrativo de la asamblea puesta, no obstante lo cual consideró necesario esclarecer el carácter estructural de las diferencias sociales mediante el despliegue de una escena llamada a convertirse en un documento sobre las representaciones griego–arcaicas de la estructura social. El recurso consistió en dotar de palabra a un personaje plebeyo<sup>7</sup> que con temeraria insolencia interpelaba a Agamenón:

---

<sup>7</sup> No es todo lo amplia que podría ser la bibliografía sobre esta imagen homérica de lo que podría caracterizarse como “patrón anti-heroico” (Postlethwaite 1988), pero destacamos el registro de esta representación en una serie de estudiosos entre los que destacan: Rankin (1972),



Todos se fueron sentando y se contuvieron en sus sitios./ El único que con desmedidas palabras graznaba aun era Tersites,/ que en sus mentes sabía muchas y desordenadas palabras/ para disputar con los reyes locamente, pero no con orden,/ sino en lo que le parecía que a ojos de los argivos ridículo/ iba a ser. Era el hombre más indigno llegado al pie de Troya:/ era patizambo y cojo de una pierna; tenía ambos hombros/ encorvados y contraídos sobre el pecho; y por arriba/ tenía cabeza picuda, y encima una rala pelusa floreaba./ Era el más odioso sobre todo para Aquiles y para Ulises,/ a quienes solía recriminar. Más entonces al divino Agamenón/ injuriaba en un frenesí de estridentes chillidos. Los aqueos/ le tenían horrible rencor y su ánimo se llenó de indignación./ Mas él con grandes gritos recriminaba a Agamenón de palabra:/ ¡Atrida! ¿De qué te quejas otra vez y de que careces?/

Llenas están tus tiendas de bronce, y muchas mujeres/ hay en tus tiendas para ti reservadas, que los aqueos/ te damos antes que a nadie cuando una ciudadela saqueamos./ Es que aun necesitas también el oro que te traiga alguno/ de los troyanos [...]/ No está bien/ que quien es el jefe arruine a los hijos de los aqueos./ ¡Blandos, ruines baldones, aqueas, que ya no aqueos!/ A casa, sí, regresemos con las naves, y dejemos a éste/ aquí mismo en Troya digerir el botín, para que así vea/ si nosotros contribuimos o no en algo con nuestra ayuda [...]/.

Así habló recriminando a Agamenón, pastor de

---

Rose (1988), Thalmann (1988), Lowry (1991), Koukklanakis (1999), Stuurman (2004), Marks (2005) y Barker (2009).

huestes,/ Tersites. A su lado pronto se planto el divino  
 Ulises/ y, mirándolo con torva faz, le amonestó con duras  
 palabras:/ ¡Tersites, parlanchín sin juicio! Aun siendo sonoro  
 orador,/ modérate y no pretendas disputar tu solo con los  
 reyes./ Pues te aseguro que no hay otro mortal más vil que  
 tú/ de cuantos junto con los Átridas vinieron al pie de Ilio./  
 Por eso no deberías poner el nombre de los reyes en la boca/  
 ni proferir injurias ni acechar la ocasión para regresar./  
 Ni siquiera aun sabemos con certeza como acabará esta  
 empresa,/ si volveremos los hijos de los aqueos con suerte  
 o con desdicha./ Por eso ahora al Atrida Agamenón, pastor  
 de huestes, injurias sentado/ [...].

Así habló, y con el cetro la espalda y los hombros/ le  
 golpeó. Se encorvó, y una lozana lágrima se le escurrió./  
 Un cardenal sanguinolento le brotó en la espalda/ por  
 obra del áureo cetro, y se sentó y cobró miedo./ Dolorido  
 y con la mirada perdida se enjugó el llanto./ Y los demás,  
 aun afligidos, se echaron a reír de alegría./ Y así decía cada  
 uno, mirando al que tenía próximo:/ \_¡Qué sorpresa! Ulises  
 es autor de hazañas sin cuento/ por las buenas empresas  
 que inicia y el combate que apresta;/ mas esto de ahora es  
 lo mejor que ha hecho entre los argivos:/ cerrarle la boca  
 a éste, un ultrajador que dispara palabrería./ Seguro que  
 su arrogante ánimo no le volverá a impulsar otra vez/ a  
 recriminar a los reyes con injuriosas palabras./ Así decía la  
 multitud... (Homero 1991, 129–131, II. 211–278).

El plano de los hechos narrados no ofrece dudas en  
 torno de la racionalidad y coherencia de la demanda del  
 personaje plebeyo. En efecto, reproduce cabalmente las

expectativas de la ostensible mayoría de las fuerzas aqueas. A nivel del registro discursivo del personaje, así representado por Homero, existe un desajuste entre la caracterización de su valor como tal discurso –en virtud de su condición “indigna”, de su enunciación “alocada”, de sus múltiples anomalías por sus presuntas defecciones físicas, su carácter “patizambo”, su “cojera”, la configuración “encorvada” de sus hombros, la forma “puntiaguda” de su cabeza y rala cabellera– y la forma concreta de su alocución. Si el narrador despliega una operación tenaz de subalternización de la enunciación –por su recurso a la caracterización de la materialidad de su discurso como “chillido”– es notable el grado de articulación conceptual y la validez de un argumento que no es dificultoso imaginar con alto grado de consenso entre el ejército aqueo<sup>8</sup>.

Aunque se podría señalar que existe una referencia a un posible error de procedimiento en la alocución de Tersites, resulta evidente que en el narrador el registro que funge de matriz valorativa, en lo que atañe a la interpelación de la voz plebeya del personaje, es su presunta

---

8 Este desajuste motiva la algo enrevesada interpretación de esta imagen por parte Robert Graves, quien sostiene que esta figura es el recurso con el que Homero introduce su propia valoración de la circunstancia narrada en una cierta afinidad con la posición tersiteana (Graves 1960, pag. XXII). El cierre de la escena, con una multitud que presuntamente acuerda con la acción de Odiseo, de ningún modo justifica esta interpretación. En efecto, se trata de un modo deliberado de enunciación que se despliega como “función de apoyo” que actúa como operador de la obliteración homérica de toda referencia al emplazamiento social de los discursos, como cierre de una forma de polifonía ocasionalmente invocada en función de su desempeño contrastivo.

ausencia de derecho. En efecto, si es habitual este deliberado deslizamiento del plano material de la exclusión al procedimental en las representaciones idealizantes de una determinada estructura social, en este caso, el propio Homero lo juzga insuficiente. Finley intuye con gran lucidez que la reacción de la multitud a la violenta oclusión del discurso del insolente soldado aqueo constituye un intento de morigeración de un contraste –investido de un sesgo estructural– llevado hasta sus últimas consecuencias. Si Homero refleja cabalmente la imagen aristocrática del orden griego arcaico, la operación de identificación plebeya con la acción de Odiseo revela la necesidad del narrador de dotar a aquel contraste de un atributo axiológicamente universalizable. Este recurso puede ser comprendido como una forma de discontinuidad formal del registro, en línea con la noción bajtiniana de “polifonía”. “Así decía la multitud” es un tropo que denota la existencia de una sutura deliberada en la narración homérica. Esta figura disruptiva constituye una modalidad de representación de una forma de armonía subalternizante.

Sergio Amor matiza la caracterización de Finley. Indica que este último dedujo con demasiada celeridad la presunta ausencia de derecho al habla en la escena homérica. A su juicio, se trataría, más bien, de un modo de desafío a la autoridad en tiempos en los que ésta todavía no había cristalizado en la figura del monarca. En esta línea de interpretación es la transición de una forma relativamente indiferenciada de autoridad a un modelo de soberanía con un depositario claramente distinguible en un proceso de estructuración jerárquica de la sociedad lo

que explicaría la estridencia de la figura de Tersites (Amor s/f, 8 y 2016, 10).

## El Tersites de Jaeger

Con todo, la mirada de Finley es consecuente con la materialidad del conflicto representado en esta escena, aun cuando se puedan problematizar los alcances de la ruptura del orden, propiciada por la voz del personaje en cuestión. Una tradición de lectura elitista en la caracterización de la índole del desafío plebeyo y la forma de su obturación jerárquica es modélicamente expresada por la mirada de W. Jaeger (1995 [1933]). El filólogo alemán reconoce la presencia de la ética aristocrática de la fase arcaica del desarrollo griego en el pensamiento de Platón y Aristóteles. La relevancia del concepto de *areté* revela la continuidad de esta matriz en el siglo IV. Destaca una serie de tópicos aristotélicos como índices de una trama que articula –según Jaeger de manera fecunda– los cimientos de la filosofía con aquella ética. La idea de “soberbia” como virtud, así como la particular estimación del “amor propio” como operador del esfuerzo humano, a contracorriente de cierto imaginario “altruista” del siglo IV a. C. El filólogo intenta reponer un sentido fraternal en aquella estima regularmente incomprendida por acción de la mentalidad ilustrada. La labor apologética de Jaeger se dota de una calculada sofisticación para caracterizar la relativa inconmensurabilidad en la decodificación moderna de la idea de nobleza. Sostiene:

Nuestro pensamiento se vuelve de pronto hacia el refinado culto a la personalidad de los tiempos posteriores, hacia la característica aspiración del humanismo del siglo XVIII a la libre formación ética y el enriquecimiento espiritual de la propia personalidad. Pero las mismas palabras de Aristóteles muestran de modo indubitable que lo que tiene ante los ojos son, ante todo, las acciones del más alto heroísmo moral. Quien se estima a sí mismo debe ser infatigable en la defensa de sus amigos, sacrificarse en honor de su patria, abandonar gustoso, dinero, bienes y honores para “apropiarse de la belleza”. La curiosa frase se repite con insistencia, y ello muestra hasta qué punto, para Aristóteles, la más alta entrega a un ideal es la prueba de un amor propio enaltecido. “Quien se sienta impregnado de la propia estimación preferirá vivir en el más alto goce que una larga insistencia en indolente reposo; preferirá vivir un año solo por un fin noble, que una larga vida por nada; preferirá cumplir una sola acción grande y magnífica, a una serie de pequeñeces insignificantes”.

En estas palabras se revela lo más peculiar y original del sentimiento de la vida de los griegos: el heroísmo. En él nos sentimos esencialmente vinculados a ellos (Jaeger 1995, 28–29).

En el registro de esta última afirmación hay una resonancia de aquel “así decía la multitud” del narrador de *La Ilíada*. La continuidad convocada por Jaeger resulta posible por la existencia de un plano en el que los imaginarios históricos –en este caso el humanismo del siglo XVIII– pueden ser eludidos deliberadamente por la enunciación jaegeriana.

Otra vez, la figura utilizada constituye un síntoma, un desajuste, la manifestación de una ruptura y su consiguiente operación de sutura.

La restauración de la imagen homérica por Platón y Aristóteles se explicaría, según el filólogo alemán, por la presencia continuada de testimonios de aquel ideal de vida heroico todavía en proceso de transición política como el acontecido desde finales del siglo VI a. C. En la relativamente tardía representación homérica del orden jerárquico concebido en clave idealizante en *La Ilíada* hay, según Jaeger, “unos pocos rasgos realistas y políticos” (Ibid., 34). Estos rasgos serían condensados en la escena en la que Tersites impugna a Agamenón. El crítico reconoce en dicha escena la existencia de un dato significativo en la modificación del registro narrativo del texto puesto que este personaje es el resultado de “la única caricatura maliciosa en la totalidad de la obra de Homero” (Ibid.).

En esta lectura tiende a configurarse un espacio de neutralización de la dimensión política del poema épico que impacta sobre la índole de la intuición del conflicto social y de la superficie en la que éste se despliega. Así, es notable la inexistencia en el enunciado homérico de otras formas de caracterización del conflicto entre clases y Jaeger lo registra del mismo modo que lo hace Finley. No obstante, el alemán lo hace en un horizonte semántico en el que se tiende a desconocer la politicidad de las formas de enunciación reflejadas en *La Ilíada*. Sólo de este modo se puede comprender la aparente “mínima presencia” de rasgos políticos en el texto. Esta tensión entre enunciado y enunciación es disuelta, en la interpretación jaegeriana,

mediante el recurso a un modelo de normatividad no atravesado por la política. El nudo de esta comprensión es ahora moral y se asocia a las condiciones de posibilidad del desarrollo de un proyecto de comunidad cultural. En esta línea, Jaeger destaca la perspicacia de Dión de Prusa—quien aún en las antípodas de la valoración jaegeriana de la paideia griega y en virtud de su presunta incapacidad para determinar las verdaderas preceptivas del género épico cuestionara el proyecto educativo concebido por el imaginario heroico— por cuanto en el marco de las múltiples formas de ensalzamiento de los objetos representados interpretaba que Homero incluso al “único que ha denostado, Tersites, lo denomina orador de voz clara” (Ibid.). Esta afirmación es deliberadamente instalada por Jaeger en el plano de lo anecdótico, pero, por el contrario, es posible deducir su potente significación como un gesto que revela la tendencia a considerar la imposibilidad de una educación nacional si no es en el marco de una epopeya en la que los atributos de su enunciación incluyen una mirada idealizante de las formas de interacción entre nobles y plebeyos. Dicha idealización, si bien explica la presunta caracterización positiva del discurso tersiteano, no da cuenta de la “caricatura maliciosa” de este personaje. Jaeger se empeñó en mostrar que “la épica es la raíz de toda educación superior en Grecia” (Ibid., 55). La posible morigeración de la ostensible valoración negativa de la representación homérica de Tersites sería una manifestación de la necesidad histórica de construcción de una cultura nacional, en cuyo horizonte la materialidad del conflicto social resulta subsumida por la postulación de un orden social determinado. El



registro en el que Jaeger lee esta escena expresa una evidente identificación con el lugar de enunciación de su fuente. El desacuerdo se comprende así como un desajuste provisional y la consecuente reposición del orden en el que cada sector de la estructura social es puesto en su lugar, al menos en el momento fundacional de aquella cultura.

Tal vez la función restauradora de la filosofía pondría a resguardo ese origen de la estructuración jerárquica de la sociedad. La emergencia del conflicto solo resultaría asequible luego en materia literaria a través de un nuevo cauce ofrecido por el género “comedia”. El notable desarrollo de este género se explicaría, para el alemán, en la modificación del objeto de interés del discurso literario griego. Para cuando la comedia adquiere carta de ciudadanía en el mundo ático el foco se ha modificado drásticamente. Ha pasado de la representación de las “naturalezas nobles” hacia las “ordinarias”. En esta línea la escena de Tersites es para Jaeger “una pequeña comedia entre las múltiples tragedias que contiene la epopeya homérica” (Ibid., 326). Esta interpretación es notable porque revela la persistencia del esfuerzo jaegeriano por dotar al origen –épico– de un potencial de despliegue con la capacidad de integrar sus futuros desarrollos –incluso aquellos que se proyectan sobre el presente del filólogo, en el que se percibe, todavía, “esencialmente” ligado a aquella matriz. Si la poesía exige el concurso de la tragedia y la comedia es porque constituye un requerimiento de la propia cultura ática en virtud de su presuntamente “profundo” sentido de “humanidad”. En este orden de cosas Tersites es sometido al escarnio público en virtud de su condición de “repugnante y odioso agitador”

(Ibid., 326). Es un resultado esperable en una cultura que es imaginada como la forma armónica de integración total de sus diferencias.

## Democracia y parresía

Volvamos al lugar desde donde partimos, es decir, la singular modalidad de procesamiento del factor plebeyo en la democracia, régimen político que las posiciones más conservadoras juzgaban negativamente por constituir el cauce más favorable al despliegue de las demandas de los sectores populares. La tradición liberal se empeñó en ocultar este rasgo a fin de consolidar una imagen despolitizada de la democracia. La tensión escenificada por Finley resulta muy fecunda, puesto que evidencia que las modulaciones más consecuentes del discurso conservador se encuentran compelidas a desarrollar diversas modalidades de impugnación del señalado régimen político, en línea con el modelo platónico o con el –algo más elusivo– modelo aristotélico. Entre tanto, el ropaje democrático del liberalismo se nutrirá de un elenco de dispositivos contramayoritarios destinados a configurar una gestión oligárquica de la democracia. Finley vio correctamente que la postulada inconmensurabilidad entre la democracia participativa ateniense y la representativa moderna constituyó un tópico característico de la imagen elitista de la democracia. Efectivamente, este último rasgo, aparece como un atributo imprescindible para el desarrollo de una forma de ciudadanía moralmente calificada.

El signo de la valoración de este rasgo constituye un índice ideológico a la hora de examinar el lugar de

enunciación de sus cultores, pero en buena medida lo es la propia imagen de aquel objeto cuando se lo concibe desde una forma radical de crítica del poder por Michel Foucault. El filósofo francés dedicó los últimos años de su vida a la construcción de una genealogía de las prácticas del “cuidado de sí”. Este fue el objeto de sus últimos seminarios en el College de France (1982–1983 y 1983–1984), pero algo antes, entre 1977 y 1979, había comenzado a conceptualizar una modulación novedosa de la relación entre política y verdad mediante la caracterización de las diversas matrices de inteligibilidad del poder. En el tránsito del análisis de los regímenes de verdad en el gobierno de los otros a los del gobierno de sí Foucault hace foco en los dispositivos de la confesión y luego de la parresía, en virtud de lo cual su mirada se dirige a los griegos. Si bien no es éste el lugar adecuado para un análisis del concepto de parresía en la producción filosófica de Foucault es pertinente la tematización de la imagen de la democracia ateniense en el discurso del filósofo, a propósito de su caracterización del “momento político” de aquella categoría<sup>9</sup>.

Foucault había señalado que la parresía consistía en un modo de hablar con franqueza en el que el sujeto se reconfigura en su experiencia del riesgo corrido a partir de su preferencia. Si en términos formales la parresía remitía a la capacidad de decirlo todo ¿cuál sería el atributo que especificaría su función democrática cuando dicho régimen tiende a circunscribir dicho atributo como derecho y

---

<sup>9</sup> Sobre la invocación de la Grecia clásica en la filosofía política francesa contemporánea son muy sugerentes los estudios de Miriam Leonard (2005) y de José Luis Moreno Pestaña (2019).

lo nombra “isegoría”? Una clave de la idea de democracia griega se halla en la distinción entre parresía e isegoría. Foucault analizó el vínculo entre democracia y parresía en función de diversos textos de la época clásica entre los que destacan la tragedia *Ion* de Eurípides y de los pasajes de Tucídides dedicados a los discursos de Pericles en su *Historia de la Guerra del Peloponeso* (Foucault 2009, 183ss.).

El patrón que Foucault ve en estos textos –por un lado, en la aspiración y al mismo tiempo en el escepticismo de Ion por la posibilidad de ser reconocido como ciudadano griego por su repentina filiación con el rey Juto, y por otro en el registro en el que Tucídides pone al discurso de Pericles, representado como el primer ciudadano de Atenas– es la búsqueda de un cierto ascendiente, que no se conquista en el plano de la universalidad formal de los derechos, sino en formas históricas de atribución de valor a los sujetos de la señalada enunciación. El prestigio buscado no constituye un emergente del derecho, sino un elemento previamente establecido.

El texto de la tragedia que se encuentra en el centro de la valoración foucaulteana de la democracia griega expresa con acritud la idea de que en la democrática Atenas la dignidad de la palabra no es el resultado de su despliegue retórico, sino de condiciones materiales de selección. De la potencia política de la palabra dice más el lugar de enunciación que el enunciado mismo. El texto de Eurípides es muy claro:

Mas escucha, padre, lo que yo sé: dicen que la autóctona e ilustre Atenas es raza no mezclada con extranjeros.

Voy a caer allí aquejado de dos taras: ser hijo de extranjero y bastardo. Pues bien, teniendo ya esta mancha careceré de influencia y si llego a ser un ciudadano de primera fila en la ciudad y busco ser alguien, seré objeto de odio para la clase desposeída. Y es que todo el que destaca se hace odioso. En cuanto a los que son honrados y poderosos, si son sabios, callan y no se precipitan a la hora de actuar; para éstos seré objeto de burla y tachado de necio por no alejarme de la vida política en una ciudad llena de inquietud. Finalmente, los oradores y quienes manejan la ciudad me descartarán con sus votos si me acerco a los honores. Así suele suceder, padre: los que dominan las ciudades y los cargos se ensañan con sus adversarios (Eurípides 1985, 176–177).

Y más adelante:

Me marchó. Una cosa hace mi suerte incompleta: si no encuentro a la que me dio a luz, padre, no podré vivir. ¡Ojalá mi madre sea una mujer de Atenas! –si es que puedo expresar un deseo. Así tendré de mi madre libertad para hablar. Pues si un extranjero da en una población no mezclada, por más que sea ciudadano según la ley, tendrá la boca encadenada y carecerá de libertad para expresarse (Ibid., 179).

Es evidente en el análisis del filósofo francés que la dinámica política democrática no puede reducirse a la atribución de derechos, sino a la forma histórica de la construcción del prestigio. El efecto político de este último en la escena pública supondría una modulación aristocrática

de la democracia. La tensión entre igualdad formal y desigualdad material es ostensible que expresa un nudo de la democracia. No obstante, es significativa la índole de la selección foucaultiana, puesto que si está dispuesto a historizar de manera rigurosa la obra analizada, el sector comprendido en dicha historización se circunscribe a uno solo de los polos de aquella tensión –la facticidad de las formas de selectividad democrática en la atribución de valor a ciertos discursos y no a otros– mientras que el otro se halla completamente ausente. Foucault deliberadamente renuncia a problematizar los dispositivos que el propio estado ateniense activó para desarrollar una gestión democratizante de tales tensiones.

## Bibliografía

- Amor, Sergio. (s/f). "Tersites, entre la Isegoría y la Tiranía". Disponible en: [https://www.academia.edu/2898601/Tersites.\\_Entre\\_la\\_Isegoria\\_y\\_la\\_Tirania](https://www.academia.edu/2898601/Tersites._Entre_la_Isegoria_y_la_Tirania).
- Amor, Sergio. (2016). "Basileis en combate. Fundamentos de la autoridad en Homero". *Sociedades precapitalistas*, Vol. 5, N° 2, La Plata, Argentina.
- Aristóteles. (1988). *La Política*. Trad. Manuela García Valdés. Gredos. Madrid, España.
- Barker, Elton. (2009). *Entering the Agôn. Dissent and Authority in Homer, Historiography and Tragedy*. Oxford University Press, Oxford/New York.
- Bellón Aguilera, José Luis. (2017). "La democracia precaria. El sistema de sorteo de la democracia ateniense en Francisco Rodríguez Adrados y Antonio Tovar Llorente". *Daimon*, N° 72. Murcia, España.
- Bobbio, Norberto. (1986). *El futuro de la democracia*. Fondo de Cultura Económica. México D. F., México.

- Canfora, Luciano. (2003). *Crítica de la retórica democrática*. Crítica. Barcelona, España.
- Canfora, Luciano. (2004). *La democracia, historia de una ideología*. Crítica. Barcelona, España.
- Canfora, Luciano. (2014). *El mundo de Atenas*. Anagrama. Madrid, España.
- Cruz Prados, Alfredo. (2007). "Política y democracia en Aristóteles II". *Anuario Filosófico*, 2, Vol. 21. Navarra, España.
- Dreher, Rod. (2018). *La opción benedictina*. Encuentro. Madrid.
- Droysen, Johan Gustav. (1988). *Alejandro Magno*. Fondo de Cultura Económica, México D. F., México.
- Duplá Ansuátegui, Antonio. (1988). "Notas sobre el *senatus consultum ultimum*". *Actas del Primer Congreso Peninsular de Historia Antigua*, Vol. 3. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela, España.
- Eagleton, Terry. (2016). *Esperanza sin optimismo*. Madrid, Taurus.
- Ehrenberg, Victor. (1960). *The Greek State*. Barnes & Noble. New York, E.U.A.
- Ehrenberg, Victor. (2010). *From Solon to Socrates*. Routledge, London/New York, Inglaterra/E.U.A.
- Eurípides. (1985). *Tragedias II*. Trad. José Luis Calvo Martínez. Gredos. Madrid, España.
- Ferguson, Niall. (2013). *La gran degeneración. Como decaen las instituciones y muere la economía*. Buenos Aires, Debate.
- Finley, Moses. (1980). *Vieja y nueva democracia*. Ariel. Barcelona, España.
- Finley, Moses. (1995). *El mundo de Odiseo*. Fondo de Cultura Económica. México D. F., México.
- Finley, Moses. (2016). *El nacimiento de la política*. Crítica. Barcelona, España.
- Foucault, Michel. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, Argentina.
- Fraser, Nancy. (2017). "¿Una nueva forma de capitalismo? Respuesta a Boltanski y Esquerre". *New Left Review* 106, Segunda época, Madrid.

- Gallego, Julián. (2008). "Control social, participación popular y patronazgo en la Atenas clásica". *Circe*, N° 12. La Pampa, Argentina.
- Gallego, Julián. (2009). *El campesinado en la Grecia antigua. Una historia de la igualdad*. Eudeba. Buenos Aires, Argentina.
- Gallego, Julián. (2017). *La "pólis" griega: orígenes, estructuras, enfoques*. FILO:UBA. Buenos Aires, Argentina.
- Gallego, Julián. (2018). *La anarquía de la democracia. Asamblea ateniense y subjetivación del pueblo*. Miño y Dávila. Buenos Aires, Argentina.
- Gernet, Louis. (1955). *Droit et société dans la Grèce ancienne*. Sirey. París, Francia.
- Graves, Robert. (1960). "Introduction". *The Anger of Achilles: Homer's Iliad*. Cassell. Londres, Inglaterra.
- Homero. (1991). *Ilíada*. Trad. Emilio Crespo Güemes. Gredos. Madrid, España.
- Jaeger, Werner. (1995). *Paideia*. Fondo de Cultura Económica, México D. F., México.
- Jameson, Frédéric. (1989). *Documentos de cultura, documentos de barbarie*. Visor. Buenos Aires, Argentina.
- Kaiser, Axel. (2012). *La fatal ignorancia. La anorexia cultural de la derecha frente al avance ideológico progresista*. Democracia y Mercado. Santiago de Chile.
- Kaiser, Axel. (2020). *La neoinquisición. Persecución, censura y decadencia cultural en el siglo XXI*. El Mercurio. Santiago de Chile.
- Kouklanakis, Andreas. (1999). "Thersites, Odiseus, and the social Order". En Miriam Carlisle and Olga Levaniouk eds. *Nine essays on Homer*. Harvard University. Cambridge MA., E.U.A.
- Leonard, Miriam. (2005). *Athens in Paris. Ancient Greece and the Political in Post-War French Thought*. Oxford University Press. New York, E.U.A.
- Loroux, Nicole. (2008a). *La ciudad dividida*. Katz. Buenos Aires, Argentina.
- Loroux, Nicole. (2008b). *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*. Akal. Madrid, España.



- Loroux, Nicole. (2011). *La invención de Atenas*. Katz. Buenos Aires, Argentina.
- Lowry, Eddie R. (1991). *Thersites: a Study in Comic Shame*. Garland. New York/London, E.U.A./Inglaterra.
- Marks, James. (2005). "The Ongoing *Neikos*: Thersites, Odiseus and Achilles". *American Journal of Philology*, N° 126. Filadelfia, E.U.A.
- Meier, Christian. (1985). *Introducción a la antropología política de la Antigüedad clásica*. Fondo de Cultura Económica. México D. F., México.
- Milanovic, Branko. (2018). *Desigualdad mundial. Un nuevo enfoque para la era de la globalización*. Fondo de Cultura Económica. México D. F., México.
- Moreno Pestaña, José Luis. (2019). *Retorno a Atenas. La democracia como principio antioligárquico*. Siglo XXI. Madrid, España.
- Mossé, Claude. (1987). *Historia de una democracia: Atenas*. Akal. Madrid, España.
- Ober, Josiah. (1996). *The Athenian Revolution. Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Paiano, Diego. (2016). "El discurso aristocrático sobre el fin de la tiranía en Atenas y la teoría democrática". *De Rebus Antiquis*, N° 6. Buenos Aires, Argentina.
- Paiano, Diego. (2018). "La democracia ateniense, entre la estabilidad y la anarquía", en *Sociedades Precapitalistas*, vol. 8, N° 1. La Plata, Argentina.
- Paiano, Diego. (2019). "Historiografía y participación política de masas: la "decadencia" de la democracia ateniense en el siglo IV a.C.". *Revista de Historiografía*, N° 30. Madrid, España.
- Pickety, Thomas. (2014). *El capital en el siglo XXI*. Fondo de Cultura Económica. México D. F., México.
- Plácido, Domingo. (1997). *La sociedad Ateniense: la evolución social de Atenas durante la Guerra del Peloponeso*. Crítica. Barcelona, España.

- Postlewaithe, Norman. (1988). "Thersites in the *Iliad*". *Greece & Rome*, N° 35. Cambridge, Inglaterra.
- Rankin, H. D. (1972). "Thersites the Malcontent. A discussion". *Symbolae Osloense*, N° 47. Oslo, Noruega.
- Requena, Mariano. (2019). "Imperio de la ley y democracia ateniense", en Gallego, J. y Fernández, C. (comps.), *Democracia pasión de multitudes. Política, comedia y emociones en la Atenas clásica*. Miño y Dávila. Buenos Aires, Argentina.
- Rodríguez Adrados, Francisco. (1995). "Aristóteles en la Atenas de su tiempo". *Estudios Clásicos*, N° 108. Madrid, España.
- Rose, Peter. (1988). "Thersites and the plural of voices of Homer". *Arethusa*, N° 21. New York, E.U.A.
- Stuurman, Siep. (2004). "The voice of Thersites: Reflections on the Origins of the Idea of Equality". *Journal of History of Ideas*, Vol. 65, N° 2. Pensilvania, E.U.A.
- Thalmann, William. (1988). "Thersites: Comedy, Spacegoats and Heroic Ideology in the *Iliad*". *Transactions of the American Philological Association*, N° 118. New York, E.U.A.
- Traverso, Enzo. (2018). *Las nuevas caras de la derecha*. Siglo XXI. Buenos Aires.
- Ungureanu, Camil. e Iván Serrano. (2018). "El populismo como relato y la crisis de la democracia representativa". *Revista Cidob d'afers internacionals*, N° 119. Barcelona, España.
- Vestri, Gabriele. (2017). "Una aproximación a la actual crisis migratoria en la Unión Europea". *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito*, Vol. 9, N° 2. San Leopoldo, Brasil.
- Wood, Ellen Meiksins. (1988). *Peasant-Citizen and Slave: The Foundations of Athenian Democracy*. Verso. Londres/Nueva York, Inglaterra/E.U.A.

## EPÍLOGO

### ¿QUIÉN PUEDE HABLAR DE ECONOMÍA?

Javier Elizondo<sup>1</sup>

No examinaré aquí los méritos respectivos de esas dos posiciones, aunque la historia sugiere que, al menos en el mundo industrializado, la izquierda tenía más razones para temer que la derecha liquidara la democracia a fin de salvar el capitalismo, que la derecha a temer que la izquierda aboliera el capitalismo por el bien de la democracia  
(Streeck, W. 2017)

Claramente, si nos pensamos desde Latinoamérica o Argentina solamente, podríamos creer que la forma binaria de abordar la realidad es un monopolio autóctono. Sin embargo, la cita de Streeck hace referencia y sitúa a la misma en la sociedad europea. La aclaración es importante en varios aspectos. En primer lugar, porque a pesar de tener desarrollos e historias distintas, la actualidad de Europa y Latinoamérica permite que esos dos conceptos “izquierda” y “derecha” sean utilizados a ambos lados del Atlántico, como adversarios. ¿Significan

---

<sup>1</sup> Sociólogo (UNCUYO), Asesor Cámara de Diputados de la Provincia de Mendoza, Asesor Cámara de Diputados de la Nación, Gerente de Recursos Financieros IAF, Docente.

lo mismo en un contexto europeo que en uno latino? No. Sin embargo, sirven como “envases” adecuados para conducir una discusión, facilita dentro de grandes esquemas conceptuales ubicar en un escenario (el que fuere) para que el público tome partido antes de escuchar siquiera una opinión.

En segundo lugar, por una diferencia. En Latinoamérica, la derecha toma dentro de un inventario monopolítico en lo discursivo los otros dos conceptos presentes “democracia” y “capitalismo” como propios. Muy a pesar de la evidencia que mientras en el siglo pasado abusó de todo tipo de interrupciones institucionales a través de las fuerzas armadas, en este siglo mutó al uso de los medios de comunicación, el poder judicial y hasta golpes parlamentarios.

En tercer lugar, por el reconocimiento de las tensiones permanentes entre “capitalismo” y “democracia”. Es decir, muy a pesar del enorme esfuerzo que hacen sectores de la sociedad para transmitir que sólo en Latinoamérica ocurre esta tensión, en Europa también sucede.

Ahora bien, Streeck rescata que la sociología se inmiscuya en lo económico. Si se discute el concepto de capitalismo, la sociología no puede estar alejada de la economía.

Gran parte de la economía política contemporánea se aferra a una reificada noción de escasez como una condición objetiva respecto a requerimientos materiales de la vida objetivamente necesarios. Esto refleja el tratamiento de las necesidades en la teoría económica a la vez como exógenamente dadas y como interminables, de ese modo excluyéndolas del examen crítico. En comparación, la sociología ha

sabido desde hace mucho tiempo que las necesidades son dinámicas, y especialmente en el capitalismo; que lo que es «necesario» para la vida está, en gran medida, socialmente definido, es decir, es necesario solamente para la vida social en una determinada sociedad, y que fuera del caso límite de la completa privación, la escasez no es ni absoluta ni indefinida, sino socialmente contingente y construida. Aun así, los sociólogos se han abstenido por lo general de llamar la atención a los economistas por ignorar la naturaleza social e histórica de las necesidades y aspiraciones económicas. (Streeck, 2017, p. 246)

Si las ciencias económicas fueran las únicas habilitadas a hablar de economía, también tendrían el monopolio de discutir o decidir no hacerlo sobre las relaciones de poder que llevan implícitas. Más aún, “*si la escasez no es absoluta ni definitiva, sino socialmente contingente y construida*” se puede permitir las siguientes preguntas: ¿Qué diferencia entonces a los países desarrollados, de los subdesarrollados o los no desarrollados? ¿Por qué aquellos países con menos desarrollo económico no logran construir socialmente sus necesidades y aspiraciones (en palabras de Streeck) para resolver más adecuadamente las inequidades existentes? Aquí es donde aparece la política y los conceptos *izquierda/derecha* y *democracia/capitalismo* comienzan a adquirir nuevas condiciones o desdibujar sus atribuciones iniciales. No es lo mismo esta discusión dentro de sociedades con economías desarrolladas o, para el caso, dentro de economías que no lo son, que entre economías con diferencias entre sí.

En Argentina podemos mencionar dos casos a modo de ejemplo<sup>2</sup>: *IBM – Banco Nación* y *Siemens – DNIs*, dos notorios casos de corrupción a finales de la década del '90 donde se vincularon gobierno nacional y empresas multinacionales. Sin entrar en los detalles de cada caso, es importante destacar las particularidades de cada uno que nos permitan ver de qué manera los cuatro conceptos antes mencionados pierden sus principales características cuando economías desarrolladas se vinculan con aquellas que no lo son:

- a. Ambas empresas (IBM, Siemens) al momento de ser acusadas de corrupción en Argentina tenían el carácter de multinacionales con importante presencia en una gran mayoría de países, de reconocimiento internacional y prestigio.
- b. Casas matrices en países desarrollados (Estados Unidos y Alemania, respectivamente).
- c. En ninguno de los dos casos, estos hechos con pagos de sobornos comprobados por la justicia argentina, ni la justicia de Estados Unidos o de Alemania permitió la extradición de ejecutivos que fueran ciudadanos estadounidenses o alemanes. Tampoco el sistema judicial de ambos países tuvo activa colaboración para facilitar la investigación, condena y resarcimiento de los delitos comprobados.
- d. En ninguno de los dos casos, las posturas se modificaron cuando cambiaron de signo ideológico las

---

2 Cf. Oppenheimer, Andrés (2001): *IBM-Banco Nación: como se descubrió la coima*, en <https://www.lanacion.com.ar/politica/ibm-nacion-como-se-descubrio-la-coima-nid53838/>

autoridades de ambos países. Derecha, izquierda o sus variantes bipartidista o multipartidista y de coalición no se mostraban inclinados a resolver casos de corrupción en otros países.

- e. Por el contrario, si ambos casos erosionaban la democracia argentina no resultaba un problema tan importante para el capitalismo estadounidense o alemán. Puede ser quizás por las condiciones de *arraigo* que Streeck menciona que tienen el capitalismo en sus sociedades de origen, donde no sólo es importante el factor económico sino las relaciones sociales y políticas que les facilita poder llevar adelante sus actividades a la espera de protección. En estos dos casos funcionó.

En definitiva, el capitalismo *arraigado* permite sostener su buena imagen en sus países de origen y dejan la *corrupción* afuera. Es aquí donde el capitalismo de economías desarrolladas se impone por sobre democracia o izquierda/derecha. La visión de la justicia de Estados Unidos sobre IBM era la siguiente:

“Si soy un fiscal y tengo que procesar cien casos, y tengo a un drogadicto bobo que asaltó una tienda *Seven Eleven*, arma en mano, y quedó filmado en la cámara del local, es un caso bastante fácil de ganar. Voy a ir a la corte, le voy a mostrar la videocinta al jurado, voy a lograr que le den al tipo diez años de prisión y salgo hecho un héroe”, explicó Blum. “Por el otro lado, si quiero presentar cargos contra IBM, tengo que hacer frente a una montaña de

documentos escritos en tres idiomas, testigos repartidos en catorce países, y seis estudios de superabogados contratados por la empresa” (citado en Oppenheimer, 2001).

En el caso del cono sur, la sociología ha tenido su posibilidad de inmiscuirse en las diferentes relaciones de poder dentro de la economía. Lo que ha sido más dificultoso es tratar de pensar una forma de economía que permita la vinculación de necesidades (*escasez*) con producción. En definitiva, donde apuntar los esfuerzos para que esa construcción social resultante incluya a las mayorías. Europa puede, pre-pandemia, discutir si el capitalismo está en crisis o no y si lo estuviera cuáles podrían ser las alternativas. En economías subdesarrolladas como las nuestras, esa discusión pierde interés si segmentos importantes de la población ni siquiera están integrados al capitalismo local plenamente. La población bajo estas condiciones no imagina mejorar sus derechos, sino comer.

El momento histórico que nos ofrece la pandemia permite ratificar de manera monstruosa la vigencia del capitalismo. No ya la diferenciación entre países desarrollados y no desarrollados, sino entre quienes tienen la vacuna y cuáles no. Más aún, como el *capitalismo* se ha impuesto sobre la *democracia* en el corazón de la discusión inicial, Europa. Que un laboratorio no cumpla unilateralmente un contrato de distribución de vacunas a la Unión Europea, cuando la producción de la misma está situada en su territorio es una demostración de esta situación.

¿Qué queda entonces para los países que ni siquiera tienen un capitalismo desarrollado ni arraigado? En primer



lugar, intentar avanzar en una construcción de necesidades de una economía que podamos satisfacer. Es *naive* que resulte de un consenso, sin embargo, una pandemia que lleva al borde de la vida a la humanidad ha mostrado lo peor de la sociedad, pero más aún capacidades a todo nivel y que a varios les puede causar sorpresa.

Sosteniendo la idea de *democracia*, la disputa *capitalismo si, capitalismo no* resulta más un ejercicio teórico. En segundo lugar, porque la sociología está preparada para dar discusión sobre qué tipo de economía puede construir una sociedad que nos de libertades para construir derechos, a la inversa es más difícil o casi imposible. Aun teniendo en cuenta que los sesgos ideológicos (el tándem *izquierda – derecha*) tengan su decir, es más sensato que tratar de abolir un esquema capitalista que goza de muy buena salud en pandemia. Quizás, por pensar en el cambio de marco económico a nivel global no se pensó primero que posibilidades reales existían de poder llevarlas adelante, que aunque fueran mínimas las opciones, se podría continuar habiendo agotado otras instancias.

Los países que hoy producen sus vacunas primero tomaron decisiones políticas, luego económicas y finalmente de inversión en investigación y desarrollo. Cualquier otro orden de factores realmente no podrían explicar un avance semejante de la medicina en tan poco tiempo.

La sociología puede y va a seguir explicando los hábitos y las conductas de las personas en el mundo desarrollado y en el que no lo es, pero la opción que hoy existe en el mundo no desarrollado es cómo incorporamos a más ciudadanos a los estándares de los desarrollados, poniendo

en tensión las relaciones de poder, tanto las locales como las que no son. La opción es la construcción social de las necesidades, su consecuente economía y posteriormente las decisiones sobre donde orientar los esfuerzos.

## Evaluación abierta de compilaciones en Qellqasqa

Como parte del proceso editorial de las compilaciones a publicar, Qellqasqa realiza una evaluación externa, abierta (la identidad de evaluadores y evaluados es conocida por ambos). Esto es una instancia adicional de validación que se suma a las realizadas, con anterioridad a la postulación para publicar, por los proyectos de investigación.

En este caso, los seis criterios que los evaluadores tuvieron en cuenta para su dictamen fueron:

1) En la introducción ¿Son explícitos los objetivos del proyecto a publicar?

2) El conjunto de los trabajos contenidos en la compilación ¿contiene ideas originales derivadas de la investigación científica y aportan en su conjunto un avance en el conocimiento de la temática tratada?

3) ¿Se muestra una calidad adecuada en cuanto a redacción, claridad de las ideas, así como coherencia tanto a nivel de estructura formal como de contenidos?

4) ¿En su opinión, ¿el tratamiento de la temática y el desarrollo de las ideas es original?

5) ¿Los textos establecen marcos teóricos pertinentes?

6) ¿Encontró un manejo e interpretación correcta de las fuentes y/o datos documentales?

7) ¿Las referencias bibliográficas son suficientes y apropiadas?

8) ¿La obra está estructurada u ordenada adecuadamente según los contenidos que ofrece?

9) ¿La información de las y los **compiladores** es suficiente y comprobable, incluyendo grados académicos, filiación institucional y producciones recientes?

10) ¿La información de las y los **autores** es suficiente y comprobable, incluyendo grados académicos, filiación institucional y producciones recientes?

Ambos evaluadores dictaminaron que los diez criterios se encontraban cumplidos. Al finalizar, realizaron comentarios sobre la obra. Los mismos se encuentran a continuación.

### **Comentario de la Dra Mariela Cecilia Ávila**

(Instituto de filosofía, Universidad Católica Silva Henríquez de Santiago de Chile)

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-9347-2191>

Esta es una obra muy valiosa e interesante, que sigue un hilo conceptual problemático muy claro. La compilación tiene un despliegue temático preciso que se evidencia en el orden de los capítulos. Si bien su punto de apoyo categorial es la crítica, se valoran particularmente los diversos despliegues conceptuales y situacionales en torno a ella, pues amplían el panorama problemático y analítico en diversos registros y tradiciones. Este trabajo es sin duda un aporte por su originalidad, calidad, nivel analítico y tenor de participantes. Se felicita a los editores y autores y autoras y se recomienda fuertemente su publicación.

## Comentario del Dr. David F. L. Gomes

(Universidade Federal de Minas Gerais UFMG, Belo Horizonte, MG, Brasil)

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0003-0948-5860>

Una obra excelente, que lleva adelante el proyecto de la crítica, como teoría y como actitud, en su eje fundamental: esto es, pensar nuestro tiempo presente. Como bien escribe Gonzalo Scivoletto en la introducción del libro, los hechos contemporáneos hacen necesario replantear la necesidad de un retorno a la crítica de la economía política. Pero ese retorno no puede ser simplemente un retorno a las ideas y a las alternativas del siglo XIX, pues los cambios en el mundo han sido muchos en el último siglo y medio. Así, emerge la pregunta sobre cómo retornar a la crítica de la economía política en estos comienzos del siglo XXI. Nuevamente como escribe Gonzalo Scivoletto, las respuestas a esta difícil pregunta se dan en el plural, y, como todavía no están listas, más como ejercicios que como estudios. Este imprescindible libro es exactamente esto: un “ejercicio” “contemporáneo” de “pensar la crítica de manera poliédrica”.



Se terminó de  
componer en  
diciembre de 2022 en  
Editorial Qellqasqa.  
San José de Guaymallén  
Mendoza, República Argentina.

[editorial@qellqasqa.com.ar](mailto:editorial@qellqasqa.com.ar)  
[qellqasqa.com.ar](http://qellqasqa.com.ar)  
[qellqasqa.com](http://qellqasqa.com)

# ALTERNATIVAS: EJERCICIOS DE TEORÍA CRÍTICA CONTEMPORÁNEA

ESTA OBRA COLECTIVA ES EL RESULTADO DEL TRABAJO REALIZADO EN EL MARCO DEL PROYECTO DE INVESTIGACIÓN “LA ESFERA ECONÓMICA EN EL CAMPO DE LA FILOSOFÍA SOCIAL Y POLÍTICA: GÉNESIS, APORTES Y PERSPECTIVAS DE LA TEORÍA CRÍTICA CONTEMPORÁNEA”, FINANCIADO POR LA SECRETARÍA DE INVESTIGACIÓN, INTERNACIONALES Y POSGRADO DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO.

ADEMÁS DE LOS MIEMBROS DE ESTE PROYECTO, CONTÓ CON LAS CONTRIBUCIONES DE COLEGAS DE DIFERENTES UNIVERSIDADES ARGENTINAS Y DEL CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TECNOLÓGICAS (CONICET), QUIENES COMPARTIERON LOS DISTINTOS ESPACIOS DE DEBATE Y REFLEXIÓN ORGANIZADOS A LO LARGO DE CASI TRES AÑOS.

Alternativas  
[www.gelqasqa.com](http://www.gelqasqa.com)



ISBN 978-987-4026-65-1



9 789874 026651