

Mariano Paz

Aportes al problema del sujeto (de lo) político. Althusser, Lacan, Foucault.

Camilo Valdés Castillo

La Categoría de hegemonía: antecedentes desde la tradición marxista hasta el post-marxismo de Laclau y Mouffe.

Rodrigo Muñoz Giadrosic

El desarrollo de internet y la colonización cultural occidental.

Ignacio Moreno Fluxá

Capitalismo, democracia y porvenir: la factibilidad democrática en el capitalismo moderno.

Íñigo Álvarez Gálvez

John Stuart Mill on suicide.

Miguel López Astorga

Los Condicionales de utilidad y la teoría de los modelos mentales.

Daniel Pérez Fajardo

Juventud y escritura: retórica del esbozo nietzscheano.

Índice

Mariano Paz	
Aportes al problema del sujeto (de lo) político. Althusser, Lacan, Foucault.	03 - 27
J. Camilo Valdés Castillo	
La categoría de hegemonía: antecedentes desde la tradición marxista hasta el post-marxismo de Laclau y Mouffe.	28 - 50
Rodrigo Muñoz Giadrosic	
El desarrollo de internet y la colonización cultural occidental.	51 - 61
Ignacio Moreno Fluxá	
Capitalismo, democracia y porvenir: la factibilidad democrática en el capitalismo moderno.	62 - 73
Íñigo Álvarez Gálvez	
John Stuart Mill on suicide.	74 - 89
Miguel López Astorga	
Los condicionales de utilidad y la teoría de los modelos mentales.	90 - 108
Daniel Pérez Fajardo	
Juventud y escritura: retórica del esbozo nietzscheano.	109 - 130

Aportes al problema del sujeto (de lo) político. Althusser, Lacan, Foucault.

Mariano Paz¹

(marianopaz229@hotmail.com)

Recibido: 07/06/2017

Aceptado: 22/06/2017

DOI: 10.5281/zenodo. 832976

Resumen:

Desde un sentido común filosófico la modernidad puede ser pensada como ‘época del sujeto’, el cual desde un esquema de la representación, funciona como fundamento capaz de ordenar racionalmente el mundo. En la concepción política de dicha época comprobamos a rasgos generales la presencia de grandes relatos legitimadores, en los que las ideas de Estado-nación y soberanía estatal, del poder como substancia y de una voluntad única ligada al pueblo tienen su lugar.

En tanto ‘crítica a la modernidad’, el pensamiento político contemporáneo hará hincapié en la caída de esos grandes relatos a partir de la evidencia de su carácter ficcional: en contra de una libertad soberana del individuo lo que se registra a través de la historia es el desarrollo y la mutación de toda una tecnología disciplinaria que toma al individuo como elemento de las fuerzas productivas y políticas, en redes de dominación.

A este pensamiento político posfundacional, podemos adjudicarle entonces por un lado el registro de la caída de los grandes relatos universales, la pérdida de vigencia de la soberanía estatal como operador teórico, la crítica de la noción de sujeto y de la relación de representación. Pero por otra parte le adjudicamos la apuesta por un pensamiento político con una nueva concepción del sujeto constituido en las tensiones de las sujeciones; a la problematización de la noción de pueblo como ‘sujeto político único’, y a la apertura de la dimensión de la multitud en su faz positiva, como ‘pluralidad del sujeto político’; a una concepción del poder como ‘red’ con ubicación y distribución en lugar de su sentido sustancial.

Este breve ensayo intenta articular algunas líneas de problematización respecto de la cuestión del ‘sujeto (de lo) político’ en la tensión entre el pensamiento político moderno y el pensamiento político posfundacional a partir de los aportes de Althusser, Lacan y Foucault. La expresión (de lo) implica la tensión planteada entre la concepción histórica y ontológica del sujeto y de la dimensión política.

Palabras clave: Teoría Política – Subjetividad – Pensamiento Posfundacional – Althusser – Lacan – Foucault

¹ Doctor © en Humanidades (orientación Filosofía) Universidad Nacional de Tucumán – Universidad París 8. Docente Investigador Facultad de Psicología Universidad Nacional de Tucumán.

Introducción

La categoría sujeto que ha caracterizado con una potencia crucial el proceso histórico, político y filosófico de la modernidad, tiene un estatuto paradójico en el pensamiento contemporáneo al ser condenada a desaparecer y rehabilitada en diversas oportunidades.

Desde un sentido común filosófico la modernidad puede ser pensada como ‘época del sujeto’, el cual desde un esquema de la representación, funciona como fundamento capaz de ordenar racionalmente el mundo. En la concepción política de dicha época comprobamos a rasgos generales la presencia de grandes relatos legitimadores, en los que las ideas de Estado-nación y soberanía estatal, del poder como substancia y de una voluntad única ligada al pueblo tienen su lugar. Desde el contractualismo vigente desde Hobbes hasta la Revolución Francesa, el individuo aparece como un sujeto abstracto definido por derechos individuales, al que ningún poder puede limitar en su libertad soberana, salvo si él acepta por contrato ceder su poder a través de la representación para la constitución de un Estado que regule a todos por igual.

En tanto ‘crítica a la modernidad’, el pensamiento político contemporáneo hará hincapié en la caída de esos grandes relatos a partir de la evidencia de su carácter ficcional: en contra de una libertad soberana del individuo lo que se registra a través de la historia es el desarrollo y la mutación de toda una tecnología disciplinaria que toma al individuo como elemento de las fuerzas productivas y políticas, en redes de dominación. Pero no sólo la idea de libertad individual entra en crisis por su tensión con el sistema político de gobierno, sino también la propia soberanía de los Estado-naciones es puesta en duda como un absoluto al hacerse evidente su debilidad política, ante los poderes fácticos del capitalismo financiero y multinacional que entra en conflicto con ellos. (Marcos, 2016)

A este pensamiento político posfundacional, podemos adjudicarle entonces por un lado el registro de la caída de los grandes relatos universales, la pérdida de vigencia de la soberanía estatal como operador teórico, la crítica de la noción de sujeto y de la relación de representación. Pero por otra parte le adjudicamos la apuesta por un pensamiento político con una nueva concepción del sujeto constituido en las tensiones de las sujeciones; a la problematización de la noción de pueblo como ‘sujeto político único’, y a la apertura de la dimensión de la multitud en su faz positiva, como ‘pluralidad del sujeto político’; a una

concepción del poder como ‘red’ con ubicación y distribución en lugar de su sentido sustancial; a discutir la idea revolucionaria de toma del poder como privilegiada y única vía de lucha política y a la puesta en consideración de la multiplicidad de luchas políticas posibles.

En definitiva, este breve ensayo intenta articular algunas líneas de problematización respecto de la cuestión del ‘sujeto (de lo) político’ en la tensión entre el pensamiento político moderno y el pensamiento político posfundacional a partir de los aportes de Althusser, Lacan y Foucault. La elección de la expresión ‘(de lo)’ implica el considerar valioso mantener abierta la tensión entre las concepciones histórica y ontológica del sujeto para un enriquecimiento de la dimensión política.

1. La teoría política clásica: sujeto, pueblo, multitud

Desde la teoría política clásica, para que un pueblo pueda constituirse en sujeto de lo político debe ser posible de conferirle, al mismo, una identidad única. Esto puede ser leído como el triunfo de la posición sostenida por Hobbes que impone el concepto de *unidad* como matriz en lo político. Así para Louis de Jacourt (1704–1779) por ejemplo, la disolución de un gobierno -que resulta de la articulación del derecho natural y político- puede tener como consecuencia que el *pueblo* devenga *multitud* con el problema de una ‘pérdida de seguridad jurídica’ como consecuencia. (De Jacourt, s.f.). Desde ésta perspectiva el Estado aparece representado como *una* persona moral cuya cabeza es el soberano y el cuerpo los ciudadanos, ya que la sociedad civil se constituye cuando los ciudadanos se unen bajo *un* soberano en *una* comunión social celebrada a través de *un* contrato social. Este proceso implica para Jacourt la concurrencia de voluntades y fuerzas sumadas a partir de la utilidad común que es opuesta al interés particular. Sin embargo el término pueblo presente en esta perspectiva conserva una ambigüedad, ya que implica una dificultad al momento determinar qué y quienes se incluyen en el concepto. Por ejemplo en el período revolucionario francés la burguesía pretendía diferenciarse del ‘pueblo llano’, lo que significó el traslado de esas tensiones a la revolución misma, dando lugar a la aparición de tres constituciones distintas. (Caram, 2016)

Inglaterra y Suecia van a ser unos de los primeros estados modernos en incluir la participación de los campesinos en la política y en equiparar pueblo con *nación*. En otras

épocas incluso Francia contemplaba la participación del pueblo en el estado, pero allí no se incluía a los hombres de letras y a los artesanos, ya que sus manos eran diferentes y sólo podían adquirir nobleza a partir de las relaciones con la misma. Así, para François-Marie Arouet, mejor conocido como Voltaire (1694-1778) por ejemplo, el pueblo queda a veces equiparado a la chusma, a partir de la afirmación de que ‘no siempre el interés nacional coincide con el de las mayorías pobres’. Esta sería la opinión presente en un sector de los Ilustrados para quienes el lema era ‘por el pueblo, para el pueblo, pero sin el pueblo todavía’. Para ellos el proceso revolucionario consistiría en un reformismo de las instituciones de gobierno que sostuviera sin embargo una idea de progreso y de confianza en las ciencias y en las artes como vía de instrucción popular. (Caram, 2016) En una posición diferente Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) se manifestaba crítico de la idea de progreso y proponía a la reflexión política el partir de la consideración de los hombres tal ‘como son’. Rousseau promovía una lectura crítica de los estados y las sociedades históricas y contemporáneas a su época, que legitimaban la desigualdad entre los hombres y ofrecían un marco para las relaciones sociales en el cual se generaba el sufrimiento por la competencia y por las pasiones que van de la mano con la propiedad privada como fundamento de la sociedad civil. El filósofo justificaba su lectura en una hipótesis mítica retrospectiva acerca de la existencia de un *estado de naturaleza*, previo al *estado político*, en el que primaba la felicidad y el hombre era un agente libre; y una hipótesis utópica prospectiva de la concreción de una futura *república democrática* y legítima donde esa felicidad volvería a encontrarse en el marco de la igualdad y la libertad. (Rousseau, s.f.) A partir de esta crítica Rousseauliana, un sector de la Revolución se plantea la posibilidad de pensar lo *radicalmente otro*, ya que la sociedad no se mejora sino que debe cambiarse, transformarse. En este esquema incluso la decadencia se torna necesaria, si la *indignación* que produce es capaz de funcionar como enzima de la revolución. El modelo de Rousseau se sostiene en un puro *deber ser* que expresa su ideal de hombre y de ciudadano como sujeto radicalmente libre por naturaleza pero socialmente alienado. La posibilidad de cambio histórico que avizora, anticipa el problema de la toma de conciencia como proceso de des-alienación.

2. Relaciones sociales de producción y conciencia de clase en el marxismo

Para Karl Marx (1818-1883), por su parte, el sujeto político no es ni la multitud a la que designa como *lumpen proletariado*, ni el pueblo del pacto social. En su lugar propone que son las *clases* en cada modo de producción histórico las que son llamadas a efectuar la revolución, de entre las cuales la clase trabajadora a partir del proceso de *toma de conciencia* resulta entonces el sujeto político *trascendental*. A diferencia del proletariado, el lumpen es el producto pasivo de las clases más bajas, esencialmente reaccionario y fácilmente captable por las clases dominantes. Suma heterogénea de los restos de una sociedad en descomposición; de los marginales y los desclasados al margen de las relaciones de producción y sin conciencia de clase; sus integrantes terminan siendo funcionales al sistema de dominación. (Cisneros, 2016)

En su crítica al contractualismo Marx plantea que el hombre si bien es un animal político, sólo puede diferenciarse en sociedad, es decir individualizarse a partir de un proceso revolucionario. Para Marx no hay naturaleza humana por fuera de la sociedad, ya que el hombre se produce en un *todo* mayor que implica su constitución subjetiva, a partir de un *desarrollo histórico* resultado del desenvolvimiento dialéctico de las formas de producción. Desde esta concepción antropológica, el hombre se diferencia de los animales por el hecho de que es productor y posee la capacidad de transformar el mundo natural y social. El concepto de *praxis* hace referencia a esta capacidad del trabajo humano que se encuentra *alienada* en el capitalismo y que el comunismo propone liberar.

Desde este esquema teórico las relaciones de producción se corresponden a las fuerzas productivas materiales que forman la estructura económica. Ésta última tiene como base una superestructura que se forma en los modos de producción, estos niveles y sus relaciones determinan la *conciencia social*. (Marx, 2001) Así el sujeto moderno de la sociedad capitalista -el individuo supuestamente libre y racional- se encuentra condicionado o determinado, ya que la sociedad -en la que se constituye- se encuentra regida por las *relaciones sociales de producción*, es decir una estructura económica con una particular división del trabajo y de la propiedad. La evolución histórica de los modos de producción implicó para Marx el pasaje desde la oposición *amo/esclavo* de la antigüedad, a la de *señor/siervo* en la edad media y posteriormente el conflicto *burgués/obrero* en la

modernidad. En esta etapa, la *ley* de desarrollo del *régimen capitalista de producción* -que es el modo de producción industrial- trae aparejada acumulación y concentración del capital, destrucción de la propiedad privada pre-capitalista, divorcio con la fuerza de trabajo y la aparición del mercado global como efectos estructurales.

El otro efecto es la separación en clases de la sociedad, ya que por la ley de desarrollo capitalista los terratenientes devienen burguesía industrial y los pequeños burgueses y el campesinado se transforman en proletarios quienes venden su *fuerza de trabajo*, lo que produce su *enajenación*. El antagonismo de los proletarios con los capitalistas se va tensando hasta un momento en que los desarrollos y la superproducción producen la crisis por la saturación de los mercados. En dicho momento la contradicción y el conflicto motorizan un salto cualitativo, llevando la sociedad a un modo de producción distinto. A partir de esto la clase burguesa puede ser considerada una *clase revolucionaria* ya que el desarrollo científico-tecnológico que produce permite que en poco tiempo se presenten las contradicciones que hacen avanzar la historia. Así la burguesía genera tanto las armas para su destrucción, como a los hombres que empuñaran esas armas, que son los proletarios. Lo que constituye al sujeto político entonces, es el mismo modo de producción capitalista que va generando la *conciencia de clases*. (Marx, 1999) En esta historia de la sociedad -que es la historia de las luchas de clases- el proletario no puede emanciparse sin emancipar a la sociedad entera de la opresión por la explotación, siendo el sujeto político por antonomasia.

Un problema que se plantea en este esquema es el ‘cómo pasar del conflicto a la lucha de clases’. Sobre ese punto Marx, basándose en Wilhelm Hegel (1770-1831), propone diferenciar entre *clase en si* -que es la condición objetiva de clase, determinada por el lugar que se ocupa en las relaciones sociales de producción- y *clase para sí* -que es la clase que posee *conciencia de clase*, es decir que es consciente de la dominación y por eso lleva a cabo la lucha. Si el proceso por el cual la fuerza de producción del proletario se vuelve mercancía para el capitalista implica, necesariamente, el ocultamiento de la relación de dominación, entonces: ¿cómo se produce el pasaje de la clase-en-sí a la clase-para-sí? Según el marxismo tradicional de la Iª y 2da Internacional -que sostiene una ortodoxia económica y una objetividad lógica- el pasaje se produce por las leyes del desarrollo histórico que se desprenden de la afirmación de Marx de que ‘ninguna relación se agota

antes de su máximo desarrollo’ y de que ‘la humanidad se propone únicamente los objetivos que puede alcanzar a partir de sus condiciones materiales’. (Marx, 2001)

Sin embargo es posible, de la mano de Antonio Gramsci (1891-1937), extraer otra lectura sobre este problema. Gramsci sostiene que la mejor contradicción a la teoría de la ley de desarrollo capitalista es la propia Revolución Rusa, ya que allí no hubo ningún desarrollo capitalista previo al que se pueda adjudicar el valor de causa material. A partir de allí propone abrir una perspectiva *política* que se sostenga en la *voluntad de clase* para transformar la sociedad. Desde este enfoque gramsciano la clase proletaria debe ganar el poder político para poder ubicar su *interés de clase* como *interés general*, sosteniéndose en la afirmación que ‘las ideas de la clase dominante son en cada época *las ideas dominantes*’. Este enfoque permite poner atención en el dominio cultural ejercido a partir de los *aparatos ideológicos del estado* y su incidencia en el proceso de alienación. Ante el *dominio ideológico* se trata entonces de desplegar una *lucha ideológica*. (Cisneros, 2016)

Es de destacar que para el marxismo en general el término *ideología* va a tener un sentido doble. Por un lado el *sentido político* que hace referencia a las representaciones sociales que legitiman el poder dominante. Pero también en un *sentido epistemológico* hace referencia a ‘falsa conciencia’, es decir, la mistificación de la sociedad y la naturalización de las relaciones de explotación. Así, para la lectura marxista se introduce ya una crítica al Estado, que va a funcionar en su perspectiva como ‘instrumento de dominación ideológica’, como ‘dictadura de la clase dominante’. Esto es así aún en el caso del Estado socialista que sobreviene por la dictadura del proletariado como fase anterior a la *sociedad comunista* sin Estado y sin clases sociales.

3. Louis Althusser y la instancia de la ideología.

Louis Althusser (1918-1990) va a retomar la teoría marxista a partir de los aportes del psicoanálisis freudo-lacaneano, centrando su análisis alrededor de las categorías de *ideología* y *sujeto*. En el esquema marxista tradicional el problema de la *historia* tiende a reducirse al problema de la historia de las relaciones de producción, lo que ha implicado dificultades para explicar procesos históricos como la Revolución Rusa o la Italiana solo a modo de ejemplos. Un primer paso teórico dado por Althusser respecto de Marx, será el de diferenciar la estructura de la dialéctica marxista respecto de la estructura de la dialéctica

hegeliana, estableciendo la no identidad entre los términos *negación*, *negación de la negación*, *identidad de los contrarios*, etc. presentes en ambas. La distancia irreductible entre las dos estructuras dialécticas se sostiene, para Althusser, en que para Hegel la historia no es sino ‘el desenvolvimiento de un principio interno ya dado desde siempre’, sin que pueda haber jamás una ruptura. La estructura de la dialéctica marxista en cambio, encuentra su fundamento en la noción de formación social como *totalidad compleja* en la que operan distintos e irreductibles *índices de eficacia* entre las instancias económica, política e ideológica que la componen. Por ello propone la categoría teórica de *contradicción sobre-determinada* al marxismo, para destacar de un modo decisivo ‘que la historia no sigue ningún camino trazado de antemano’. (Livzsys, 2011)

Desde el punto de vista de Althusser la lucha de clases es una operación cuyo resultado no está garantizado de antemano por la dimensión económica ya que por una parte ‘no hay dominación sin resistencia’, pero además la historia -comprendida como lucha de clases- se encuentra *sobre-determinada* por los distintos índices de eficacia de las dimensiones política, económica e ideológica. Pero hay otro motivo: Althusser señala que de ningún modo las clases son constituidas con anterioridad al proceso de lucha sino que, por el contrario, son intrínsecas al mismo. En el punto de partida de la lucha de clases se ubica una contradicción interna a un modo de producción que funcionará generando una división, como un antagonismo irreductible a un principio simple y que producirá, como efecto, a dos contrarios. Desde esta perspectiva no hay en rigor *sujetos* -en el sentido filosófico del término- antes del enfrentamiento, sino como producto de tal enfrentamiento. Esto no atenta contra las tesis materialistas, sino tal sólo a una consideración substancialista de las mismas. Para Althusser la materialidad de la lucha de clases consiste precisamente en la *división* de la unidad compleja que conforman las relaciones de producción –en tanto relaciones de explotación- y las fuerzas productivas, tratándose de un *real lógico*. Dicha división produce una clase dominante y una clase dominada y esto va a ser replicado a nivel de la ideología siendo la ideología dominante y las ideologías subordinadas las resultantes. A su vez, ésta instancia ideológica va a funcionar a su vez como *garantía* de la reproducción de la lucha de clases. En términos de Althusser *garantizar* significa que la función de la reproducción no queda librada al azar, sino que en ella operan tanto la superestructura jurídico-política como la ideológica. Por ello es posible que la lucha de

clases se exprese y ejerza en los aparatos ideológicos del estado, aún cuando está arraigada por fuera de la ideología. A partir de esta concepción Althusser señala que la historia no tiene un sujeto -en tanto agente predeterminado en el sentido filosófico del término, como sujeto de conciencia- sino un *motor*: la lucha de clases. (Livszyc, 2011)

En el mismo sentido expresado anteriormente, las ideas dominantes de una época no son producidas directamente por los ideólogos de la clase dominante, sino que son la expresión de las relaciones sociales dominantes en la instancia ideológica. Así, los ideólogos de la clase dominante no disponen de una capacidad de imponer ideas, sino que ellos mismos asumen como propias ideas que le vienen determinadas por las relaciones sociales dominantes. Para Althusser, el fundamento de las ideas políticas que la filosofía clásica ubicaba en la libertad y en la conciencia, radica en la ideología. Sin embargo esto no supone una equiparación entre ideología y conciencia, ya que la ideología está constituida por representaciones que se imponen a la conciencia como estructuras, tratándose de objetos culturales percibidos-aceptados-soportados que actúan funcionalmente sobre los hombres mediante un proceso que se les escapa. En la conciencia se vive como propio aquello que está determinado por un sistema de representaciones inconscientes, siendo vivido por las personas como lo más interno, mientras el proceso que transforma lo externo en lo vívido, permanece oculto e inaprehensible. Como consecuencia, para Althusser la lucha de clases no va a consistir en ninguna toma de conciencia que eludir esta dimensión- ya que cualquier posición ideológica se sostiene en un mecanismo similar. La ideología no opera como una instancia instrumental de una clase o sujeto filosófico sino que se ubica en relación de su causa. Así, las ideas políticas que son vividas como propias -en una relación imaginaria- están determinadas por relaciones materiales, es decir reales. (Livszyc, 2011)

A partir de la revisión de Althusser puede apreciarse una modificación de la noción de sujeto en la teoría marxista. En tanto que la ideología *interpela* a los individuos concretos, los constituye como sujetos (políticos). La categoría 'individuo concreto' alude en el esquema althusseriano a aquello que actúa en todo momento a lo largo de los procesos sociales, pero que es en un sentido lógico anterior a la operación ideológica. El sujeto responde 'Yo' o 'nosotros' a la interpelación como una evidencia primera, en la creencia de que él es la fuente de *sí mismo*, desconociendo que, en rigor, *es efecto* de un dispositivo. En esta función de desconocimiento radica para Althusser el efecto ideológico fundamental

que sostiene incluso, en el sujeto filosófico tradicional, una acción de reconocimiento. Es decir que el individuo recibe la interpelación de la ideología y a partir de ella se efectúa como sujeto. Por último, la interpelación que genera esos efectos de sujeción, puede operar simultáneamente en uno, varios, cientos, miles o millones de individuos.

Encontramos articulados aquí en Althusser, el problema de la reproducción de las relaciones de producción y el de la constitución subjetiva. Para él, la conciencia es *siempre* determinada, ya que los sujetos asumen como propio un sistema de ideas que está determinado por las condiciones materiales de existencia. La postulación de las funciones de reconocimiento/desconocimiento ideológico desplaza a la conciencia del centro de los procesos sociales, dejándola reducida a un dispositivo a través del cual se ejerce el índice de eficacia de la instancia ideológica. (Livzsys, 2011)

4. Jacques Lacan. El sujeto y el plus de gozar.

En el apartado anterior vimos de qué manera Althusser toma del psicoanálisis elementos para efectuar un *retorno* a Marx, tratándose en ese movimiento de una importación de conceptos para ser integrados a un discurso marxista con pretensiones de ciencia. Por su parte, el psicoanálisis como discurso se separa radicalmente de la filosofía y de la ciencia. En lo que se refiere a las contribuciones políticas, el psicoanálisis sostiene una propuesta que es inherente a su práctica, la de la *política del síntoma*. Sus aportes bien pueden poseer un valioso interés para otros campos -en cuestiones relativas al lazo social y a lo que puede entenderse como colectividad- pero van a presentar dificultades complejas al momento de intentar la construcción de una filosofía política de raigambre psicoanalítica. (Salafia, 2012) Como muy claramente señala Michel Foucault, todo saber analítico está, pues, invenciblemente ligado a una práctica clínica singular, y por ello ‘nada es más extraño al psicoanálisis que algo así como una teoría general del hombre o una antropología. (Foucault, 1995) La diferencia entre psicoanálisis y filosofía política no puede eliminarse, llevando a una suerte de meta-discurso unificado, a una fusión de límites de política y psicoanálisis.

Resulta entonces pertinente antes de encarar un registro de los aportes del psicoanálisis al pensamiento político estar advertidos del origen clínico y de la dimensión ética de sus conceptos. Por paradójico que resulte, el sujeto del psicoanálisis no es el sujeto

del conocimiento tal como es construido en la filosofía moderna -correspondiente a la conciencia-, sino el sujeto en tanto estructurado en torno a una división radical -la *spaltung* freudiana- pero ésta interdicción tiene a la vez el valor del aporte más fundamental del psicoanálisis al pensamiento político. El sujeto del psicoanálisis -por ser esencialmente dividido y alienado- se convierte en el locus de una imposible identidad, lugar imposible a partir del cual va a tener que producirse una verdadera política de la identificación. (Stavrakakis, 2007)

Tal como hemos planteado para Althusser el valor de su aporte a la política en el marco de su *retorno* a Marx, para Jacques Lacan (1901-1981) será necesario a su vez de situar sus contribuciones teóricas en el proyecto de recuperación freudiana. Se vuelve ineludible entonces la referencia al célebre ensayo *Psicología de las masas y análisis del yo*, texto que funda el diálogo del psicoanálisis con la política. Escrita en 1920 y publicada en 1921 esta obra planteaba lo que Freud consideraba como el camino que va desde el análisis del individuo a la comprensión de la sociedad -abordando la explicación psicológica de algunos aspectos del funcionamiento de las sociedades humanas y en particular de lo que sucede con el psiquismo del individuo insertado en la masa-, camino que intenta aclarar las relaciones entre la psique y la política.

En dirección de producir una incidencia sobre la consideración filosófica del hombre como animal político Freud va a rechazar la oposición clásica entre psicología individual y psicología social destacando que en la estructuración de la vida psíquica del individuo 'hay una constante presencia del otro en tanto modelo, objeto o rival', y que por lo tanto 'la psicología individual es siempre social'. Para el psicoanálisis va a ser sumamente importante en cambio otra diferencia: aquella que existe -en el interior de la psicología individual- entre las acciones que incluyen al otro en la satisfacción pulsional -que suponen un lazo social y la alteridad- y las acciones que lo excluyen y que sostienen la satisfacción narcisista. Se trata de una distinción operatoria y analítica, ya que tanto los fines sociales o narcisistas se encuentran intrincados en toda acción humana.

En debate con el pensamiento psicológico y sociológico de lo colectivo, Freud va a abordar el problema de la modificación psicológica del individuo en su relación con la masa -que implica un acrecentamiento de la afectividad en detrimento de la racionalidad- a partir del concepto de *libido*, fuente energética de las pulsiones y base psíquica del

fenómeno del amor. Formula entonces la hipótesis de que las relaciones amorosas son la base del fenómeno de la masa y enfatiza la función del *conductor*, distinguiendo a partir de ésta última entre las masas espontáneas, cercanas al estado de naturaleza, y las masas con conductor llamadas artificiales y que son producto de la cultura —entre las cuales no duda en incluir al ejército y a la Iglesia.

Freud distingue dos ejes estructurales, Uno vertical que organiza la relación de los miembros de la masa con el conductor y otro horizontal que representa la relación de los miembros de la masa entre sí. Ambos ejes están articulados aun cuando dependen de principios psíquicos diferentes. Freud señala, a partir de la misma hipótesis libidinal, que el lugar del conductor puede ser reemplazado por un ideal cultural o también por un sentimiento negativo de ligado al odio respecto de algún *objeto* exterior a la masa. Como operador psíquico del eje horizontal Freud ubica el fenómeno de la *identificación* y para dar cuenta del eje vertical recurre a la teorización del *Ideal del yo*, instancia psíquica garante de la inclusión social del individuo. Así establece que una masa organizada es el producto de un proceso doble que resulta por un lado de la instalación en numerosos individuos de un mismo objeto exterior en el lugar del Ideal del yo y por otro de la generación simultánea de la identificación recíproca de esos mismos individuos en una comunidad psíquica, modo sublimado de la dimensión sexual. (Roudinesco, 1998)

Así el fenómeno de la modificación del individuo por la masa implica un triple proceso —sostenido en mecanismos identificatorios— articulado en el que a) la limitación del narcisismo individual que implica la inserción en la masa a consecuencia de b) la instalación del conductor viene a ser compensada por c) el vínculo amoroso que se establece entre los miembros de la masa. (Roudinesco, 1998). Identificación es el término que designa el proceso central a través del cual el sujeto se constituye y se transforma asimilando o apropiándose, en momentos claves de su historia, de aspectos, atributos o rasgos de los seres humanos significativos de su entorno. En particular las identificaciones llamadas secundarias o *simbólicas* se sostienen a partir de la capacidad o voluntad de ponerse en una situación idéntica a la del otro o los otros y se sostiene a partir del vínculo afectivo entre los individuos y algo o alguien que funcionen como Ideal del Yo. Respecto de este último, se trata de una instancia psíquica diferenciada del yo a partir de la operación normativa de la castración —que implica la renuncia a la omnipotencia infantil y al delirio de

grandeza, característicos del narcisismo infantil- capaz de entrar en conflictos con el yo y responsable de las funciones de autoobservación, conciencia moral, censura onírica y de la fuerza de represión de los impulsos sexuales y agresivos. A su vez esta instancia porta una energía pulsional agresiva que toma al yo como objeto cuando funciona bajo la forma de *Superyó*. Es muy importante señalar que a pesar de que las expresiones freudianas se refieran a ‘pensamiento’ o ‘voluntad’, los procesos de identificación son procesos inconscientes, lo que acerca el asunto del ‘pensamiento inconsciente’.

En su retorno a Freud, Lacan ha insistido en distinguir al sujeto del yo (*moi*), señalando que este último es una ‘sedimentación idealizada de imágenes internalizadas’ durante la fase del *estadio del espejo* –matriz de la constitución *imaginaria*- y cuya función fundamental, es la de desconocimiento. De esta constitución del yo depende el reconocimiento de *sí mismo* como fundamento del sentido de la existencia, pero constituyese el yo, simultáneamente, como instancia de desconocimiento de esa relación de fuerza que lo aliena a una imagen exterior -fuente de su mismidad, que le brinda el acceso a un cuerpo propio. Esto se debe a un doble motivo: por un lado las operaciones de su constitución lo preceden –el yo no es testigo de su constitución- y por otro porque registrar la artificialidad de su imagen lo sometería a la experiencia de lo siniestro y de la fragmentación corporal. En cuanto al *sujeto*, que se define en psicoanálisis como ‘pensamiento inconsciente’, es el retorno – a través de los fenómenos que se escapan al dominio del yo como los síntomas, los lapsus o el sueño- de un saber acerca de su división. El psicoanálisis funda la ética de su trabajo en hacer advenir a la subjetivación aquello desconocido y rechazado, para lo cual se vale de los tropiezos en el decir, es decir del síntoma. El síntoma es a su vez el registro de que el yo fue inicialmente *hablado* antes que *hablante*, debiéndose valer el sujeto de los significantes del Otro –es decir del orden simbólico- para poder significar su *deseo*, lo que se produce siempre en el modo del malentendido. Mientras que para Descartes el sujeto está fundado en el camino que del pensamiento lleva al ser, Lacan va a señalar que ‘donde se cree ser’ es en el terreno imaginario del yo y que ‘no hay ser’ de aquello que designamos como hombre. Es decir que, en donde la filosofía moderna ubica al ser, el psicoanálisis en cambio ubica una ‘carencia de ser’. Para éste último discurso, el yo se constituye siempre fallidamente, en tanto la alienación imaginaria, y la simbólica, no alcanzan a cubrir totalmente la

incoordinación del cuerpo pulsional. De dicho fracaso, queda un resto real irrepresentable que se nombra en psicoanálisis como objeto *a*, estofa de la que también está hecho el sujeto. (Salafia, 2011) Tenemos aquí el esquema del triedro real-simbólico-imaginario implicado para el psicoanálisis en la constitución del sujeto en su encuentro con el Otro.

A partir de los conceptos mencionados en el párrafo anterior, Lacan va a proponer complejizar las consideraciones freudianas de *Psicología de las masas*, señalando que en la teoría freudiana ‘no se encuentra conceptualizada la diferencia entre Ideal del Yo y objeto *a*’, por lo que la consideración de la identificación mantiene disimulada el trayecto de la pulsión. Al ubicar que en el lugar del objeto común de la masa también al objeto *a*, Lacan introduce el borde real/simbólico además del imaginario, permitiendo pasar a *discurso* ese punto en el cual el eje de la identificación al líder y el de la identificación horizontal confluyen. En ese punto construye teóricamente el ‘lugar de concentración de *goce*’ que va podrá ser ocupado tanto por la figura del líder como por aquel señalado como *chivo expiatorio*. Esta consideración teórica se volverá útil, en la maniobra analítica, para intentar disolver los efectos de la idealización –es decir para el mantenimiento de la distancia entre el Ideal del yo y el objeto *a*. (Lacan, 2008)

Lacan va proseguir el esfuerzo freudiano de articulación entre psicología individual y colectiva a partir de señalar una posible articulación entre el objeto *a* con el concepto de marxiano de *plusvalía* de Marx y definiendo a partir ello la dimensión *plus de gozar*. (Lacan, 2013). El saber inconsciente expresa la manera particular de gozar de cada sujeto, pero ese saber, en tanto *plus de goce*, puede comandar sus conductas bajo el más absoluto desconocimiento. En la articulación con Marx, Lacan va a proponer equiparar el mercado de trabajo y la plusvalía -por su determinación del sujeto a través de las relaciones de producción-, con el orden simbólico y el plus de goce -que intervienen en el determinismo inconsciente. La plusvalía en tanto marca que deja el discurso capitalista en todo valor de cambio por su inscripción en el mercado de trabajo -transformando el valor de uso en valor de cambio- hace advenir al *sujeto* de la alienación *capitalista*. Esta dimensión de *causa* que se encuentra en la base de la producción de sujetos quedará estructuralmente invisibilizada para las identidades sociales que se constituyen en el lugar del yo. Así el individuo se inscribirá en las relaciones de producción bajo la identidad de trabajador comandado por el desconocimiento de su relación a la plusvalía. (Livszyc, 2011)

Pero Lacan va a estrechar un poco más las relaciones entre psicoanálisis y política a partir de la noción de *discurso* como ‘estructura a través de la que se instauran diferentes modos del lazo social’. Ese artificio teórico que equipara discurso y *lazo social*, le permite pensar la relación del sujeto con el semejante, a partir de las distintas regímenes de funcionamiento discursivo -es decir una serie de relaciones estables que suponen la existencia de la función significante en su potencia de determinación del sujeto. Este modelo teórico permite situar de qué manera la proposición lógica ‘el significante representa al sujeto para otro significante’ opera simultáneamente en articulación a una demanda dirigida al otro, y en relación a una fijación inconsciente mientras el objeto radicalmente perdido causa su deseo. (Paz, 2017)

En primer lugar Lacan construirá la lógica de funcionamiento de lo que nombrará como *discurso del Amo* (Maître). Este discurso implica a nivel de la clínica psicoanalítica la enunciación de una demanda cuyo agente manifiesto es el yo, pero que por dirigirse a nivel inconsciente al Otro en busca de la verdad de su deseo, sufrirá una pérdida de la que resultará su división subjetiva. (Lacan, 2012) Lacan homologa el discurso del Amo al del inconsciente y al de la política -ya que es un discurso cuya sustancia dominante es la ley de un saber que trabaja pero que no se sabe a sí mismo. Como el acceso a la satisfacción debe articularse en significantes, ello implica una imposibilidad del goce como absoluto, el objeto *a* como plus-de-gozar señala esta ‘pérdida de goce’. Si bien la posición sujeto de esta modalidad de discurso tendrá como uno de los efectos indeseables la presencia del Superyó que -en tanto vertiente real del Ideal del yo- exige la renuncia más allá del placer, por otro lado permitirá -a partir de una maniobra de giro en las posiciones- la emergencia de la división subjetiva como condición de posibilidad de ‘puesta en relación al saber inconsciente’, y como acceso a la dimensión *ética* respecto al deseo. Es por ello que ésta estructura discursiva con su particular modo de subjetivación será para Lacan solidaria de una concepción de política que funcione como ‘regulación de los goces’, que el enganche a la política en tanto ‘seres hablantes’. El arte de hablar y discutir en política implica la posibilidad de estar en el lazo social sin renunciar a la dimensión singular del deseo, incluyendo la función del Ideal, pero también la del síntoma. (Álvarez, 2012)

Aunque no nos detendremos demasiado en ellas, la maniobra de giro implica también a otras posiciones discursivo-subjetivas con sus particulares formas de relación-

rechazo del inconsciente: el *discurso del Universitario* y el *discurso de la Histórica*. El pasaje desde el discurso del Amo al de la Histórica implica la apertura subjetiva a la insistencia de la dimensión sintomática -que pone en cuestión la capacidad del lenguaje para tramitar la pulsión y para dar expresión al deseo-, permitiendo de esta manera incluir en el proceso de subjetivación esa dimensión del malentendido intrínseca al lazo social. Por otra parte la regresión del discurso del Amo a la posición del Universitario se presenta más problemática por su tendencia a disponer al sujeto en una relación al saber en clave de *conocimiento* técnico, rechazando el malentendido y la propia división subjetiva en búsqueda de un saber totalizante. Se trata de una posición subjetiva propensa al fundamentalismo político que, por rechazo a la castración, facilita la actuación de la pulsión elidida de la reflexión ética. (Roudinesco, 1993)

Una quinta forma subjetiva será nominada a partir de su referencia a la formación histórica del neoliberalismo. En el discurso del Capitalista la eficacia del rechazo del inconsciente se sostiene a partir de una equiparación entre el plus de gozar singular y el fetiche de la mercancía aportado por los gadgets del mercado de consumo. Se trata de una posición subjetiva en la que se encuentra exacerbado el deslizamiento metonímico del deseo como forma de rechazo de la pérdida de goce. En este discurso se presenta una vertiente diferente del Superyó que, en lugar de insistir con la renuncia al goce, produce su sujeción a través de un mandato de goce irrefrenable. De este modo, el discurso del Capitalista hace sinapsis con el discurso social neoliberal que oferta modos uniformes de plus de gozar y sostiene la ilusión de progreso ilimitado y de completud yoica.

El lazo social político implicado en este último modo subjetivo puede ser pensado como ‘política de las cosas’, como una racionalidad de gobierno que se sostiene en la evaluación y el control estadístico. En lugar de la regulación de los goces, la búsqueda eficiencia atraviesa la sociedad a partir de la consigna que supone que ‘todo es mensurable contable’. Lo que opera como organizador de la sociedad es la posibilidad de hacer mercado, por lo que el individuo pasa a contar a nivel de la mercancía. Este discurso encuentra su conexión con el Universitario en el que, a la par de la articulación al saber en modalidad técnica, se produce una exacerbación de la burocracia, ya que ‘son las cosas las que gobiernan’, en lugar de los hombres, dispensando a los seres-habla de la dimensión política del deseo. En el sostenimiento del poder anónimo del mercado, el líder no funciona

aquí como sabio sino como experto, es decir como un amplificador del Amo al que Lacan nombra como “los dioses oscuros que ordenan el goce” en clara referencia al Superyó. (Álvarez, 2012)

5. Foucault y los juegos de verdad.

Pensar la relación de Michel Foucault (1926-1984) con la política implica tanto la problematización de las categorías centrales de la filosofía, como el aporte de conceptualizaciones novedosas que tienden hacia una sistematicidad de apariencia inconclusa y compleja, de las que intentaremos dar cuenta sólo mínimamente para aproximarnos al tema que venimos tratando. Dicha relación con la política en Foucault va implicar, además, una co-extensiva y problemática relación con Marx. En tanto la búsqueda de la filosofía foucalteana es la cuestión de la problematización del presente que ‘somos nosotros mismos’, va a implicar el abordaje de lo histórico y lo político como un entramado material de sus *condiciones de posibilidad*. Esto lo lleva a una relación de confrontación permanente y esencial con Marx, aun cuando su propósito no es tanto el de un retorno hermenéutico en búsqueda de sus principios esenciales, sino por el contrario analizar conjuntamente y de manera novedosa prácticas discursivas, prácticas extralingüísticas y construcciones institucionales ligadas de alguna forma al pensamiento político marxista. En este sentido es necesario señalar que Foucault engloba detrás del término *marxismo* una nebulosa de tesis y de prácticas a las que critica y que es posible esquematizar en tres ejes mayores: en primer lugar como la referencia político ideológica central del pensamiento francés de los años posteriores a la guerra -particularmente en su cristalización institucional del Partido Comunista Francés y su aura de influencia. En segundo lugar, a partir de la instrumentalización política contemporánea –de los décadas de 1960 y 70- se vuelve fundamental revisar las categorías decimonónicas del pensamiento de Marx. En tercer lugar a partir de propuestas teóricas propias que permitan una superación de los ejes anteriores. (Garo, 2011)

Tal vez la compleja relación de Foucault con la política y con el marxismo pueda aclararse si consideramos a la obra del filósofo francés como ‘el despliegue de una crítica nietzscheana dirigida a entender a la subjetividad trascendental de la filosofía como un efecto de superficie que se disuelve al historizar el surgimiento de la propia categoría de

sujeto'. (García Romanutti, 2015) Más precisamente, se trata de abordar el problema de la subjetividad en su relación necesaria con un conjunto de *normas* que constriñen a ese sujeto a la vez que lo constituyen como tal. En esta *ontología de la subjetividad*, la conciencia no es un supuesto o punto de partida, sino que es necesario indagar el proceso por el cual devenimos sujetos con la mediación de *prácticas* que dan forma a nuestra relación con los otros.

En el esquema foucaulteano de historización de las prácticas constitutivas del sujeto será necesario poner en correlación *modos de objetivación* y *modos de subjetivación*. Los primeros hacen referencia a las condiciones según las cuales algo puede llegar a ser objeto para un conocimiento posible, los métodos de análisis y las estrategias de problematización de un objeto a conocer. Los últimos, en cambio, hacen referencia a las condiciones a las que está sometido el sujeto, la posición que debe ocupar en el contexto de los discursos y las prácticas institucionales para llegar a ser sujeto legítimo de cierto tipo de conocimiento. En la interrelación de estos dos modos determina el análisis de distintos *juegos de verdad*. Ya desde sus primeros intentos de trasladar el análisis arqueológico en dirección del saber político, Foucault se propone indagar la presencia de *prácticas discursivas* que operan por debajo del comportamiento político de una sociedad, un grupo o una clase. Se trataría de *positividades* que no coincidirían necesariamente ni con las teorías políticas de la época, ni con las determinaciones económicas, pero que definirían aquello que en política puede devenir objeto de enunciación, las formas que esta enunciación puede adoptar, los conceptos que en ella se encuentran empleados, y las elecciones estratégicas que en ella se operan. Si bien Foucault manifiesta el propósito de realizar ese estudio a partir de la noción de *lucha*, opción que finalmente será también revisada, anticipa ya una serie de problemas que van en la dirección de la noción de la *ideología*. La investigación de esa dimensión de las prácticas, a su entender, debería dar lugar a la aparición de un *saber político* que no sería ni del orden de una teorización secundaria de la práctica, pero tampoco se trataría de la aplicación de una teoría, sino que debiera operar como una *práctica* inmersa entre otras. (Foucault, 1996)

Un tal saber, permitiría prescindir de la instancia de una conciencia individual o colectiva para ubicar el lugar de articulación de una práctica y de una teoría políticas; 'no habría necesidad de buscar en qué medida puede esa conciencia, por un lado, expresar unas

condiciones mudas, y por el otro mostrarse sensible a unas verdades teóricas; no habría que plantear el problema psicológico de una toma de conciencia; habría que analizar la formación y transformación de un saber'. (Foucault, 1996) En esta analítica, la cuestión de la conciencia revolucionaria no se trataría ni de un dato de antemano, ni por lejos de una respuesta adelantada al análisis de lo político, por el contrario en el trabajo de elucidación teórica de lo político un paso necesario sería investigar las condiciones de posibilidad de la aparición y conformación de tal discurso revolucionario -como el marxismo mismo precisamente.

En tanto que para Foucault el pensamiento filosófico no es sólo *de* lo político sino que deviene político en tanto productor de efectos, se trata para él de hacer la experiencia teórico-práctica de nuestros límites históricamente contruidos para intentar luego su franqueamiento allí donde sea posible y hacia donde sea deseable. En su empresa genealógica en busca des-sustancializar procesos, descubrir su carácter ficcional e indagar la configuración de distintas emergencias históricas -a partir de las condiciones materiales de existencia-, recurrirá a una noción de poder como *red productiva* -produce cosas, formas de saber y discursos, induce a modos de placer- que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir. (Colombani, 2008) Desde esta noción analiza las técnicas de gobierno a través de los modelos del poder de soberanía, el poder disciplinario y el biopoder. Estas formas lógicas que adopta el ejercicio del poder político tienen aparición en distintos momentos históricos pero son co-extensivas en mayor o menor medida en todas las sociedades occidentales a partir de la modernidad. (Paz, 2015) Foucault indica que el *poder de soberanía* -que es posible encontrar ya en las teorizaciones de Hobbes- requiere de la identificación absoluta y a priori del individuo con la voluntad y el juicio del soberano, cuyo gobierno se torna eficaz al imponer la fuerza coercitiva sobre los súbditos, siendo el terror y no la razón lo que permite domar a los hombres y adecuarlos a las normas de convivencia del orden social. Este poder se articulará posteriormente a una nueva técnica de poder ligada históricamente al surgimiento de la forma capitalista de producción: el *poder disciplinario*, que permite utilizar la fuerza de trabajo de la población con fines económicos, sin modificar la debilidad política del pueblo. Supone una economía del poder a través de una disposición reglada de los individuos que permita su observación constante: la fuerza coactiva antes impuesta por la espada, ahora es autoimpuesta por el

mismo individuo que se sabe vigilado. El esquema panóptico es versátil y permite la generalización de su aplicación a todo el campo social pero produciendo efectos individualizadores. (M. Foucault, 2003). El *biopoder* supone una tercera lógica de poder que surge durante la segunda mitad del Siglo XVIII, cuyo objeto es la población como problema científico/político, siendo los efectos económicos y políticos de su intervención solamente legibles a nivel de las masas. En lugar de mecanismos disciplinarios, busca mecanismos reguladores de fenómenos generales: aspira a la seguridad del conjunto con respecto a sus peligros internos. (Michel Foucault, 2008)

En la misma época que Foucault dicta su seminario *Seguridad, territorio, población* en el Collège de France -en el cual aborda la constitución de la razón de Estado en la modernidad occidental e introduce el concepto de *biopolítica*- es entrevistado por Ryumei Yoshimoto, padre de la Nueva Izquierda japonesa, sobre su consideración del marxismo. (Foucault, 2012) En dicha ocasión Foucault propone la necesidad de distinguir entre Marx y el marxismo, ya que más allá del *acontecimiento discursivo* que implica Marx como iniciador de una discursividad, hay que considerar que el marxismo constituye además de un discurso, una *modalidad de poder* con una suma de relaciones, mecanismos y dinámicas particulares. Lo cual implica la necesidad de intentar un análisis de cómo funciona el marxismo en la sociedad moderna. En este sentido encuentra importante ubicar que el marxismo nació dentro de un pensamiento racional autonombrándose como *ciencia*, lo cual ya debería llevar a problematizar la dimensión del poder que asigna a la ciencia una sociedad calificada de racional. En el esquema foucaultiano esto no se reduce a la idea de que ‘la ciencia sólo funciona como una suma de proposiciones tomadas de la verdad’ -en un sentido epistemológico- sino que incide en el modo a través del cual el marxismo funciona como una ‘dinámica de efectos coercitivos con referencia la verdad’ –como una especie de ciencia profética. Por otra parte el marxismo no ha podido existir sin el movimiento político que toma cuerpo en el *partido político* y bajo la forma de *filosofía de Estado*. Esta triple dimensión de discurso científico, profecía y filosofía de Estado (o ideología de clase) implicarían para Foucault una problemática a superar en el marxismo debido a la ‘fuerza de la verdad’ operante allí que ocasiona un empobrecimiento de su pensamiento político. En dicha triple *fijación* se explicaría la dificultad para el marxismo de visibilizar diversos problemas que se suscitan en la sociedad real y que quedan barridos de

sus horizontes políticos. Problemas como los de la medicina, la sexualidad, la razón y la locura, que se ligan a diversos movimientos sociales, por ejemplo, pero también las protestas o revueltas diversas que se manifiestan entre los intelectuales, los estudiantes o los presos, es decir problemas que no aparecen ligados a la clase obrera como sujeto político tradicional. (Foucault, 2012)

Foucault propone que una clave para entender esa dificultad del marxismo es la noción de *voluntad individual*, ya que hasta antes de Schopenhauer y de Nietzsche, en la filosofía occidental el asunto de la voluntad sólo se podía pensar en la línea de Leibniz - como *voluntad/naturaleza/fuerza*- o en la línea de Kant -como *voluntad/ley/bien/mal*. Recién con Nietzsche es posible plantear una dicotomía en la dimensión de *verdad* y adscribir dos ejes de la voluntad: *voluntad/pasiones* y *voluntad/fantasma*, *voluntad de saber* y *voluntad de poderío*, con lo cual las relaciones entre saber, pasiones y voluntad se trastoca. Es decir que a partir de Nietzsche la cuestión de la voluntad se puede pensar a nivel de una tensión entre necesidad y contingencia. Este punto de vista estratégico aportado por Foucault implica la posibilidad de retocar a partir de la genealogía nietzscheana a la teoría marxista, incidiendo en la cuestión de la *lucha de clases*. Permite pasar de una deriva sociológica que substancializa el concepto de *clase*, a la indagación de la categoría de *lucha* como punto de anclaje para ampliar la lectura política y registrar, con ello, la multiplicidad de luchas sociales que se desarrollan singular y contingentemente. De esta manera, el campo de lo político se abre más allá de la lucha por el gobierno y a través del partido. (Foucault, 2012)

Confundir la dimensión de *ciencia de la historia* del marxismo con la cuestión de la *estrategia política* -cuyos campos poseen legalidades heterogéneas- lleva al fracaso. De allí por ejemplo la dificultad que hubo para evitar hipertrofia del Estado en los países socialistas, lo que muestra la puesta en marcha de mecanismos de poder cuya función era la de resistir a cualquier desaparición del Estado profetizada por la teoría. En lugar de una ‘desaparición del Estado’, a partir de las revoluciones socialistas lo que se ha visto operar fue una ‘voluntad de Estado’ desconocida para Marx y para la cual no era posible contar con su teoría como fuente de la verdad. (Foucault, 2012) Así el papel del Partido Comunista en la actual evolución de la lucha de clases, su modo de organización y su régimen de poder interior, plantea una serie de problemas nuevos no abordados por Marx y

que implican la necesidad de ser indagados, pero cuya problematización se vuelve imposible al interior de sus mecanismos de poder. Foucault señala tres aspectos a tener en cuenta en una posible problematización.

En primer lugar, el partido se propone como una organización a partir de la cual el proletariado accede a una conciencia de clase, pasando las voluntades individuales y subjetivas a una especie de voluntad colectiva. A partir de este mecanismo la clase se constituye en sujeto, entendiéndose como *un sujeto individual*, de la cual el partido expresa su conciencia. Es decir que el partido es conciencia y condición de conciencia a la vez. En segundo lugar, como el partido es una organización con jerarquía estratificada que actúa excluyendo y prohibiendo esto o aquello, excluye a los elementos heréticos, en un intento por concentrar una voluntad monolítica, que finaliza siendo la voluntad burocrática de los dirigentes. Por último la teoría que hace las veces de verdad produce la ocultación de la dimensión burocrática bajo la máscara del cálculo racional y económico. Así el problema de los diferentes niveles de voluntad, como el de la articulación de las voluntades individuales con los otros niveles de voluntad en la revolución y la lucha quedan fuera de análisis. (Foucault, 2012)

6. Reflexiones finales

En este recorrido sucinto y sin pretensiones exhaustivas hemos podido esbozar algunas líneas de problematización del sujeto de lo político, en el marco de la tensión entre la filosofía política moderna y el pensamiento político contemporáneo. En particular la clave de lectura posfundacional indicará la presencia de un impensado en el pensamiento moderno que se sostienen a partir del uso de la categoría del sujeto como fundamento y origen, impensado sobre el que trabajará su esfuerzo de teorización. Los aportes de Althusser, Lacan y Foucault lejos de resultar críticas esterilizantes -por la negación de los ideales modernos de revolución o cambio histórico-social- permiten reintroducir un *más allá* de la voluntad política -entendida como producto de una conciencia individual o colectiva pero unificada-, sin implicar necesariamente un *negacionismo* de la voluntad, de la conciencia ni de los ideales de desalienación o emancipación. Problematizar una dimensión más allá de la conciencia tendrá implica incidencia en la renovación de las luchas sociales y de la imaginación política. Si bien los autores tratados provienen de

campos heterogéneos, encontramos una convergencia en el movimiento de su pensamiento que justifica tomar sus aportes en diálogo como contribución al pensamiento político. Así tanto en Althusser, como en Lacan y Foucault, nos encontramos con la idea de que la *constitución del sujeto* es una *operación inconsciente* en un sentido *radical* que ubica la dimensión de la *causa* en una instancia exterior a la consciencia y en cierto punto más allá de la voluntad erigida por un individuo o grupo de poder. Tal exterioridad no implica sin embargo que se trate de un inefable, sino que, por el contrario, la causa puede y *debe* analizarse e incluso historizarse. Sin embargo no hay posibilidad de que la constitución subjetiva no de arranque integre esa dimensión inconsciente, como tampoco que llegue a clausurarla.

Althusser reinterpreta vía el psicoanálisis el concepto de instancia ideológica del marxismo llegando a afirmar que las clases sociales no preexisten a la lucha de clases. Foucault extiende la complejidad de las prácticas más allá de las dimensiones política, ideológica y económica señaladas por marxismo, negando la posibilidad de encontrar allí una última dimensión de extremando el papel de los juegos de verdad y la contingencia de lo histórico. Lacan hace bisagra entre lo individual y lo colectivo a partir de equiparar la noción marxiana de plus-valía su concepto de objeto *a*, señalando el punto imposible de acceso al goce en lo social.

Tanto el modelo de sobre-determinación en Althusser, como la lógica de los discursos en Lacan y los juegos de verdad en Foucault nos van a presentar al *sujeto (de lo) político* como a ‘tensión irresuelta’, nunca dispuesta a totalizarse ni a suturar, en sus movimientos de alienación y separación, de constitución y captura, de determinismo y libertad. Tales modelos sostienen la apuesta por distintas posibilidades de *reversión* del pensamiento a partir de la puesta en relación a su impensado; de la puesta en suspenso de su origen para multiplicar sus comienzos; de la reintroducción de las condiciones materiales y contingentes de su experiencia para ponerlas en función de causa en sus prácticas de libertad.

Bibliografía:

- Alvarez, Alicia: Psicoanálisis y política. Lapsus Calami, Revista de Psicoanálisis. Nro.3: Política y práctica del Psicoanálisis. Colección Convergencia, Movimiento Lacaniano por el Psicoanálisis Freudiano. Letra Viva editorial. Buenos Aires, 2012.
- Caram, Cintia: Curso Pueblo y multitud como sujetos de lo político. Apuntes personales. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 2016.
- Cisneros, María José: Curso Pueblo y multitud como sujetos de lo político. Apuntes personales. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 2016.
- Colombani, María Cecilia. Foucault y lo político. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
- De Jacourt, Louis. « Peuple ». Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers de Diderot y d'Alembert. Paris : 1re éd. (Tome 12, pp. 475-477), 1751. https://fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99Encyclop%C3%A9die/1re_%C3%A9dition/PEUPLE
- Foucault, Michel. El poder es una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2012.
- Foucault, Michel: Defender la sociedad. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. 2008.
- Foucault, Michel: El Poder Psiquiátrico. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Foucault, Michel: La arqueología del saber. México: Siglo XXI editores, 1996.
- García Romanutti, Hernán: Sujeto y poder. La deriva foucaultiana entre sujeción y subjetivación. En Biset, Emmanuel et. Al. : Sujeto, una categoría en disputa. Adrogué : Ediciones La Cebra, 2015.
- Garo, Isabelle: Foucault, Deleuze, Althusser & Marx. La politique dans la philosophie. Paris: Editions Demopolis, 2011.
- Lacan, Jacques: El seminario 16: De Otro al otro 1968-1969. Buenos Aires: Paidós, 2013.
- Lacan, Jacques: El seminario de Jacques Lacan: Libro 11: los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis 1964. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Lacan, Jacques: El seminario de Jacques Lacan: Libro 17: el reverso del psicoanálisis 1969-1970. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- Livzys, Pablo. Artículo: La ideología y el sujeto de lo político, en Caletti, Sergio (Coordinador): Sujeto, política, psicoanálisis. Discusiones althusserianas con Lacan, Foucault, Laclau, Butler y Žižek. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011.
- Marcos, Dolores: Curso Pueblo y multitud como sujetos de lo político. Apuntes personales. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 2016.
- Marx, Karl: Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política. 1859. Digitalización: Germán Zorba. Esta Edición: Marxists Internet Archive, marzo de 2001. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/criteconpol.htm>
- Marx, Karl; Engels, Friedrich: Manifiesto del Partido Comunista (1848). Digitalizado para el Marx-Engels Internet Archive por José F. Polanco en 1998. Retranscrito para el Marxists Internet Archive por Juan R. Fajardo en 1999. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/48-manif.htm>

- Paz, Mariano: Foucault-Lacan. Destotalización y política. Psico-Logos, Revista de Psicología N°25. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 2015.
- Paz, Mariano: Sexo Rey, Superyó y Neoliberalismo. Ensayo lacano-foucaulteano. Psico-Logos, Revista de Psicología N°26. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 2016.
- Roudinesco, Elizabeth: La batalla de cien años. Historia del psicoanálisis en Francia. Madrid: Editorial Fundamentos, 1993.
- Roudinesco, Elizabeth; Plon, Michel: Diccionario de Psicoanálisis. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1998.
- Rousseau, Jean-Jacques: Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.1755.

[https://fr.wikisource.org/wiki/Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes](https://fr.wikisource.org/wiki/Discours_sur_l'origine_et_les_fondements_de_l'in%C3%A9galit%C3%A9_parmi_les_hommes)

La categoría de hegemonía: antecedentes desde la tradición marxista hasta el post-marxismo de Laclau y Mouffe.

J. Camilo Valdés Castillo²
(camilovaldes.11@gmail.com)

Recibido: 15/04/2017

Aceptado: 22/06/2017

DOI: 10.5281/zenodo.833548

Resumen:

El siguiente artículo tiene como objetivo analizar la categoría de hegemonía en la teoría política de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. La teoría de la hegemonía elaborada por el filósofo italiano Antonio Gramsci y reelaborada luego por Laclau y Mouffe, constituye un punto nodal para pensar la filosofía política contemporánea. Presentaremos un recorrido transversal, desde sus orígenes hasta el post-marxismo de los autores. De este modo, nos adentraremos en la categorización de la hegemonía como una respuesta a la «crisis» del marxismo del siglo XX, además de presentar la lectura genealógica del concepto de hegemonía. La teoría política de Laclau y Mouffe es uno de los intentos contemporáneos que pretende contribuir a una ontología de lo político capaz de responder a los desafíos sociales del presente, desde una teoría de la hegemonía de carácter incompleto y abierto de lo social, vale decir: como una alternativa para disputar el orden social.

Palabras clave: Laclau – Mouffe – Hegemonía – Crisis – Marxismo – Política.

² Profesor de Filosofía y Licenciado en Educación de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Licenciado en Filosofía PUCV

Introducción

¿Qué puede proponer la categoría de hegemonía a la teoría política contemporánea? Esta pregunta no tiene una respuesta fácil, sin embargo, como veremos más adelante algunos teóricos y filósofos políticos cercanos al marxismo han observado en ésta una herramienta analítica para comprender los procesos sociales, culturales y políticos en la sociedad. Sin embargo, Judith Butler en los diálogos con Ernesto Laclau y Slavoj Žižek (*Contingencia, hegemonía, universalidad*) cuestiona la utilidad de dicha categoría para describir sus posturas políticas en la izquierda contemporánea.³ Ahora bien, la categoría de hegemonía ha sido empleada en distintos debates teóricos y políticos contemporáneos: anglosajones, estadounidenses y también en América Latina, específicamente, en Argentina.

Dicha categoría ha tenido influencia en diversas disciplinas de las ciencias sociales, pero se asocia en gran medida a la teoría política desde un horizonte marxista. En sus distintas implicancias contextuales, tanto prácticas como teóricas, observamos un posible escenario político que nos permita plantear la viabilidad de un proyecto político de izquierda.⁴ Por esto, no es extraño que el esloveno Žižek coteje esta crisis histórica: “Estoy harto de esa izquierda que ni siquiera desea ganar”.⁵

Desde esta perspectiva, y siguiendo a Laclau y Mouffe, proponemos tratar el concepto de hegemonía como una herramienta analítica que permite pensar las relaciones

³ “¿Seguimos coincidiendo todos en que la hegemonía es una categoría útil para describir nuestras inclinaciones políticas?”: en BUTLER, Judith, LACLAU, Ernesto y ŽIŽEK, Slavoj. *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos de izquierda*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 12.

⁴ Yannis Stavrakakis señala que el término de “izquierda” no tiene una acepción única e idéntica en los teóricos contemporáneos, valga la redundancia, de izquierda (Laclau, Mouffe, Badiou, Butler, Žižek, entre otros). “Este programa político precisa una reformulación radical, y cabe señalar que hoy se trabaja mucho en ese sentido [...]. Si el significante izquierda retiene algún significado, éste debe localizarse principalmente aquí: surgido como una revolución democrática, señala una legitimación democrática del antagonismo y encarna la idea de cuestionamiento del status quo, así como la posibilidad de cambio, [...], ‘la izquierda’ designa un intento de restablecer y respaldar el deseo de una *democracia de alternativas*”. Stavrakakis, Yannis. *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría y política*. Buenos Aires, FCE, 2010, p. 21.

⁵ Žižek, Slavoj. “Estoy harto de esa izquierda que ni siquiera desea ganar”. Ilya U. Topper. Disponible en: <http://www.attac.es/2015/03/14/slavoj-zizek-estoy-harto-de-esa-izquierda-que-ni-siquiera-desea-ganar/> (consultado en septiembre de 2015).

entre las identidades colectivas dentro de los antagonismos políticos, económicos y culturales que se desarrollan en las luchas y movimientos sociales, y, específicamente, como una repuesta a la «crisis» de un marxismo esencialista, ortodoxo y teleológico.

Teniendo esto presente analizaremos el desarrollo de la categoría de hegemonía desde sus orígenes, evidenciando su movimiento categorial («estado del arte»). Así, podremos identificar a los teóricos más influyentes en torno a la hegemonía, es decir, Antonio Gramsci, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe.

Movimiento categorial de la hegemonía en la tradición marxista

La conceptualización de la hegemonía a través del siglo XX ha evidenciado un movimiento categorial, desde sus orígenes hasta la postura post-marxista que propone Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista* en torno a una teoría y proyecto político de izquierda. En este sentido, según los autores, el post-marxismo:

[...] consiste en profundizar ese momento relacional con Marx, [que] pensado desde una matriz hegeliana y, en todo caso, propia del siglo XIX, no podía desarrollar más allá de cierto punto. En una era en que el psicoanálisis ha mostrado que la acción del inconsciente hace ambigua toda significación, en que el desarrollo de la lingüística estructural nos ha permitido entender mejor el funcionamiento de identidades puramente relacionales, en que la transformación del pensamiento – de Nietzsche a Heidegger, del pragmatismo a Wittgenstein– ha socavado decisivamente el esencialismo filosófico, podemos reformular el programa materialista de un modo más radical de lo que era posible para Marx.⁶

Ahora bien, es imprescindible revisar los antecedentes de la categoría en la tradición marxista, pues sus primeros cimientos se desprenden desde esta teoría. Así, indagaremos desde sus primeras apariciones hasta llegar a fines del siglo XX («estado del arte»), con la finalidad de trazar un horizonte del movimiento histórico-categorial de la hegemonía.

⁶ LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. “Posmarxismo sin pedidos de disculpas”, en: *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2000, p. 127.

Según Laclau, podemos encontrar una aproximación –grado cero–⁷ de la categoría de hegemonía en *La ideología alemana*, respecto al panorama del proceso social del trabajo y de la figura del Estado como una comunidad ilusoria,⁸ los que pretenden reducir simbólicamente el conflicto entre clases. Frederick Engels y Karl Marx señalan:

[...] toda clase que aspire a implantar su dominación, aunque ésta, como ocurre en el caso del proletario, condicione en absoluto la abolición de toda la forma de la sociedad anterior y de toda dominación en general, tiene que empezar conquistando el poder político, para poder presentar su interés como interés general, cosa a que en el primer momento se ve obligada.⁹

Si bien es cierto que ni Engels ni Marx elaboraron una noción de hegemonía como en los comienzos de la socialdemocracia rusa, estas aproximaciones pueden ser consideradas como las primeras elaboraciones de la categoría. Es bien sabido que antes de su mayor exponente, Antonio Gramsci, la noción de hegemonía tiene sus orígenes en los escritos de Karl Kautsky, Giorgi Plejánov y Pável Axelrod, en el contexto de la socialdemocracia rusa de fines del XIX. De este modo, Laclau y Mouffe sostienen que el término de hegemonía¹⁰ (*gegemoniya*) fue introducido como tal para describir:

[...] el proceso por el cual la impotencia de la burguesía rusa para llevar a cabo las que hubieran sido sus tareas “normales” de lucha por la libertad política, obligaba a la clase obrera a intervenir decisivamente en la realización de las mismas.¹¹

Como consecuencia se evidencia la escisión entre la naturaleza de la tarea política y el agente histórico capaz de intervenir en la realización una empresa hegemónica. Tras el avenimiento del término «hegemonía», éste fue asimilado rápidamente por los teóricos marxistas rusos de la época. Así, Lenin vinculará el término hegemonía a la clase obrera rusa, formulando la conocida consigna de «dictadura del proletariado», según la cual el sujeto proletario es revolucionario sólo en tanto es consciente y hace efectiva la idea de la

⁷ Cfr. BUTLER, Judith, LACLAU, Ernesto y ŽIŽEK, Slavoj. *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos de izquierda*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 49.

⁸ MARX, Karl y ENGELS, Frederick. *La ideología alemana*. Barcelona, Grijalbo, 1970, p. 35.

⁹ Ídem.

¹⁰ Cfr. ANDERSON, Perry. *Las antinomias de Antonio Gramsci. Estado y revolución en occidente*. Barcelona: Fontamara, 1981, p. 24 y ss.

¹¹ LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 80.

hegemonía proletaria.¹² Empero, Lenin argumentará que lo que necesitan los obreros es más bien un partido de clase, en desmedro de una hegemonía proletaria.

Ahora bien, el italiano Antonio Gramsci desarrollará un concepto de hegemonía más integro, es decir, una formulación de gran relevancia teórica y práctica, incluso hasta nuestros días. Gramsci participó en la Tercera Internacional de 1919, y estuvo un año en Moscú (1922-23). Esto no indica que éste estuviera al tanto de todas las discusiones respecto a la categoría que sostenían autores como Axelrod o Lenin, aunque sí es posible especular que el cerdeño habría tenido una perspectiva de la noción de hegemonía tras su estadía en la URSS.¹³

Es notable como el término se repite constantemente en la teoría gramsciana, sin embargo, en diversos contextos. Juan García Huidobro,¹⁴ en su tesis doctoral, propone que éste no utilizó el término hegemonía de forma unívoca, sino que lo usa en distintos sentidos: como hegemonía o dirección «política»; como hegemonía «intelectual» o de dirección «cultural»; como dirección «política e intelectual» o «político-cultural»; como hegemonía «ético-política» o dirección «política y moral»; como hegemonía «intelectual y moral» o «cultural y moral»; y, quizá en el más sólido sentido, como «hegemonía intelectual, moral y política».¹⁵ Inclusive, Guiseppe Vacca, señalará que “[...] todo el

¹² HARNECKER, Marta. *Conceptos elementales del materialismo histórico*, México D.F, Siglo XXI, 2005, p.190.

¹³ Perry Anderson señala que “la transmisión de la noción de hegemonía a Gramsci, de los escenarios del movimiento socialista de Rusia al de Italia, puede situarse con razonable certeza en estos documentos sucesivos de la Comintern. Los debates del POSDR [Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia] en preguerra fueron archivados tras la Revolución de Octubre; aunque Gramsci pasó un año en Moscú en 1922-23 y aprendió ruso, es extremadamente improbable que hubiera tenido conocimiento directo de los textos de Axelrod, Martov, Potresov o Lenin, que debatieron la consigna de la hegemonía. Por otra parte, él tuvo naturalmente un conocimiento íntimo de las resoluciones de la Comintern de la época: participó además en el mismo Cuarto Congreso mundial”, en: ANDERSON, Perry. *Las antinomias de Antonio Gramsci. Estado y revolución en occidente*. Barcelona, Fontamara, 1981, p. 30.

¹⁴ Juan García-Huidobro es Doctor en Filosofía y en Educación por la Universidad Católica de Lovaina. Ex Presidente del Consejo Asesor Presidencial para la Educación, durante quince años se desempeñó como investigador del Centro de Investigación y Desarrollo de la Educación (CIDE). Entre 1990 y 2000 trabajó en el Ministerio de Educación. Actualmente es Decano de la Facultad de Educación de la Universidad Alberto Hurtado y Director del CIDE, centro de la misma universidad.

¹⁵ GARCÍA-HUIDOBRO, Juan. “Filosofía y hegemonía”. Estudio del pensamiento cultural y político de Antonio Gramsci. Dirigida por André Berten, Tesis Doctoral. Université Catholique de Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1976, p. 105. Disponible en: <http://biblioteca.uahurtado.cl/ujah/reduc/pdf/pdf/txt975.pdf> (consultada en septiembre de 2015).

horizonte de los *Cuadernos* (de la cárcel) está definido por el objetivo de reelaborar el marxismo como una teoría de la hegemonía”.¹⁶

El italiano entenderá la categoría de hegemonía en aspectos distintos, uno de los cuales es el «intelectual y moral», pero que está al mismo tiempo fundamentalmente ligado a la valorización cultural como elemento de la política. Desde la perspectiva del propio autor:

Se puede decir que la filosofía de la praxis no sólo no excluye la historia ético-política, sino al contrario, la fase más reciente de su desarrollo consiste precisamente en la reivindicación del momento de la hegemonía como esencial en su concepción estatal y en la “valorización” del hecho cultural, de la actividad cultural, de un frente cultural como necesario junto a los meramente económicos y políticos.¹⁷

En Gramsci la hegemonía no es un momento estático del proceso histórico, sino que un proceso continuo de formas articuladas de dominación y resistencia. Éste abandonaría la noción leninista de la dictadura del proletariado para retomarla luego como «hegemonía del proletariado»:

Los comunistas turinenses se habían planteado concretamente la cuestión de la hegemonía del proletariado, o sea, de la base social de la dictadura proletaria y del Estado obrero. El proletariado puede convertirse en clase dirigente y dominante en la medida en que consigue crear un sistema de alianzas de clase que permita movilizar contra el capitalismo y el Estado burgués a la mayoría de la población trabajadora, lo cual quiere decir en Italia, dadas las reales relaciones de clase existentes, en la medida en que consigue obtener un consenso de las amplias masas campesinas.¹⁸

De este modo, se desprende lo que Gramsci denominará más tarde como el «bloque histórico», es decir, alianza del proletariado con los campesinos para formar alianzas de clases. Debido a que el Estado no sólo es un aparato de dominación de una clase sobre otra, sino que refleja también la dicotomía coerción/consenso y la dicotomía hegemonía/dominación que caracteriza al ejercicio del poder político. Así, el análisis gramsciano comprenderá al Estado en dos directrices: a) la sociedad política (superestructura), que agrupa al aparato del Estado; b) la sociedad civil (estructura) que puede ser entendida como la relación entre el lugar donde se ejerce la hegemonía y el lugar

¹⁶ VACCA, Giuseppe. “La teoría del socialismo en Gramsci”, en: Sirvent, Carlos (coord.) *Gramsci y la política*. México, UNAM, 1980, p.80.

¹⁷ GRAMSCI, Antonio. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1971, p.196.

¹⁸ GRAMSCI, Antonio. *Antología*. Trad. Manuel Sacristán, México, Siglo XXI, 1970, p. 192.

organizado y organizable.¹⁹ Desde este punto, Gramsci elaborará su concepción de ideología, sin embargo, no atenderemos este concepto aquí. Aunque es necesario tenerlo en cuenta, pues la sociedad civil se establece en el campo de lo ideológico, vale decir; como ideología de la clase dominante y dirigente, y en la difusión de las diferentes capas sociales ligadas a la clase dirigente, que es elaborada, difundida y establecida a través de los aparatos hegemónicos de la ideología misma.²⁰

Éste comprenderá la hegemonía como una relación de dominación/subordinación, en la que se involucran procesos permanentes de creación y re-creación de elementos significativos y valorativos del sentido común en la sociedad. Así, la hegemonía supone que ciertos valores y visión de mundo de las clases dominantes se convierten en un «sentido común» compartido por los dominados, lo que conlleva a que se acepte el ejercicio de poder de los primeros. Este sentido común es propagado por las instituciones (aparatos de Estado) a través de un proceso complejo que se desarrolla en el plano de la educación, de la religión y de la cultura. De este modo, Gramsci entiende la hegemonía como sentido de realidad y de conciencia. Es por ello que gran parte de su trabajo teórico se abocó a pensar la forma de construir un proyecto hegemónico alternativo. Aquí, es necesario comprender que Gramsci ocupó bastante de su trabajo teórico en un proyecto político de izquierda alternativo. Por ello, introduce a los «grupos subalternos», pretendiendo con ello, por un lado, desarrollar un proceso de formación hegemónica donde la cultura jugase un papel central, pues para él la dimensión cultural era fundamental en la creación de una alternativa revolucionaria; y, por otro lado, superar el economicismo dominante en el discurso marxista de fines del siglo XIX y principios del XX.

Un poco después de la mitad del siglo XX, específicamente, en los años sesenta, el historiador marxista inglés Edward P. Thompson retomará el concepto de hegemonía con la finalidad de superar las versiones economicistas y reduccionistas imperantes del marxismo.²¹ Thompson asimiló la noción de hegemonía gramsciana para destacar el papel decisivo del sistema legal en la construcción de un sistema de dominación. Empero, la hegemonía no implicaba para él la ausencia de conflicto, sino al contrario: sería la ausencia

¹⁹ Cfr. PORTELLI, Hugo. *Gramsci y el bloque histórico*. México: Siglo XXI, 1977.

²⁰ GARCÍA-HUIDOBRO, J. "Filosofía y hegemonía". Estudio del pensamiento cultural y político de Antonio Gramsci. Dirigida por André Berten, Tesis Doctoral. Université Catholique de Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1976. p. 111.

²¹ Cfr. THOMPSON, Edward P. *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona, Crítica. 1989

misma del conflicto en términos sociales lo que admitiría procesarlo como forma, manteniéndose así intacto las relaciones jerárquicas de poder en la sociedad.

Una década después, Perry Anderson –historiador inglés–, es quien elaborará una trayectoria histórico-conceptual de la noción de hegemonía en su texto *Las antinomias de Antonio Gramsci*, desde los inicios en la socialdemocracia rusa hasta llegar a la empresa teórica gramsciana.

Del mismo modo, el sociólogo Raymond Williams, de origen galés, siguiendo los fundamentos teóricos de Gramsci, propone que la categoría de hegemonía:

[...] es un concepto que, a la vez, incluye –y va más allá de– los dos poderosos conceptos anteriores: el de “cultura” como proceso social total en que los hombres definen y configuran sus vidas, y el de “ideología”, en cualquiera de sus sentidos marxista, en la que un sistema de significados y valores constituyen la expresión o proyección de un particular interés de clase.²²

Siguiendo a Williams, la hegemonía sería un nivel superior articulado de ideología, y además sus formas de control y dominio constituirían todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación a la totalidad de la vida. Así, Williams dará un énfasis fundamentalmente cultural a la categoría de hegemonía, pues en el sentido más fuerte, ella sería una cultura, pero una que debe ser considerada como vivida en dominación y subordinación de intereses particulares.²³ Del mismo modo que Gramsci, Williams considera que la categoría no es estática ni inmóvil, sino como un proceso en el cual debe plantearse la construcción de una hegemonía cultural alternativa que no se define exclusivamente en el terreno de la batalla cultural, sino fundamentalmente en el campo de la construcción política y social.

Por otro lado, pero en el mismo horizonte que Williams, Stuart Hall vincula el concepto de hegemonía al de cultura, según la cual no existiría una sola cultura a la que se le puede atribuir el orden social y simbólico. Es decir, que hay múltiples culturas en torno a una cultura dominante. Según Antonio Cabello, Hall toma manifiestamente como punto de partida la elaboración gramsciana de hegemonía:

Gramsci usó el término ‘hegemonía’ para referirse al momento en que la clase dominante es capaz no sólo de ejercer coerción sobre una clase subordinada para que se amolde a sus

²² WILLIAMS, Raymond. *Marxismo y Literatura*. Barcelona, Península, 1977, p. 129.

²³ *Ibíd.*, p. 132.

intereses, sino de ejercer una “hegemonía” o “autoridad social total” sobre las clases subordinadas. Esto envuelve el ejercicio de una clase especial de poder –el poder de estructurar alternativas y de contener oportunidades, de ganar y delimitar el consenso, de tal forma que la concesión de legitimidad hacia las clases dominantes aparezca no sólo como ‘espontánea’ sino natural y normal–.²⁴

De este modo, Hall supone que en concepto hay una relación entre las principales configuraciones de cultura y las clases sociales. Desde esta perspectiva, las clases son un *a priori* de la teoría de la hegemonía, donde la clase obrera es por definición subordinada a la clase hegemónica. Siguiendo a Cabello, para Hall “[...] el papel de la hegemonía es asegurar que, en las relaciones sociales entre clases, cada clase es reproducida continuamente en su forma dominada o subordinada existente”.²⁵ En este punto, se puede observar cómo la categoría de hegemonía tomo relevancia rápidamente en el horizonte sociológico respecto a los estudios culturales.²⁶

Actualmente, David Howard propone que el concepto de hegemonía ha sido casi siempre relegado como sinónimo de las formas sedimentadas del orden político, de la supresión de la diferencia y de la perdurabilidad del poder político establecido.²⁷ Empero, según Howard, es justamente “Ernesto Laclau [y Mouffe], quien[es] ha[n] desarrollo un concepto de hegemonía sofisticado y apremiante articulando los pensamientos estructuralista, posestructuralista y psicoanalítico con la tradición marxista de la teoría política”.²⁸

Más allá de las críticas que se le han hecho al desarrollo de la categoría, tanto Laclau como Mouffe han sido en verdad capaces de presentar un análisis exhaustivo del concepto. Por lo tanto, es evidente que el referente clave es aquí Antonio Gramsci, figura central en el desarrollo teórico de Laclau y Mouffe para elaborar su propia noción de hegemonía. Como veremos, la continuación de la empresa gramsciana en torno a la categoría de hegemonía ha sido reelaborada desde el post-marxismo de Laclau y Mouffe.

²⁴ CABELLO, Antonio. “Comunicación, cultura e ideología en la obra de Stuart Hall”, en: *Revista Internacional de Sociología*, vol. LXVI, núm. 50, Universidad Rey Juan Carlos, Madrid, 2008, p.45.

²⁵ *Ibíd.*, p. 46.

²⁶ No abordaremos aquí el impacto del concepto gramsciano en los estudios culturales, pues nos alejaríamos del enfoque marxista que está pensando Laclau.

²⁷ HOWARTH, David. “Hegemonía, subjetividad política y democracia radical”, en: CRITCHLEY, Simon y MARCHART (comp). *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 317.

²⁸ *Ibíd.*, pp.317-318.

Desde el post-marxismo de Laclau y Mouffe: una lectura genealógica del concepto hegemonía

La categoría de hegemonía desde Laclau y Mouffe tiene dos directrices; a) el andamiaje teórico gramsciano, y, b) la lectura deconstructivista que estos hacen del concepto en *Hegemonía y estrategia socialista*. Aquí, podemos apreciar la influencia psicoanalista de Jacques Lacan, en relación a la noción de «punto nodal». Asimismo, la reelaboración estructuralista del materialismo de Louis Althusser, al introducir la categoría de «articulación», y, finalmente, el post-estructuralismo de Derrida —«indecidible»— en el tratamiento del lenguaje y de la sociedad. Así, los autores trazan una lectura genealógica del discurso marxista sobre el concepto de hegemonía.²⁹

El análisis que presentan apunta a que la «crisis» que experimentaba el socialismo nacía en la centralidad de una ontología de la clase obrera y en la afirmación de la «Revolución» como el origen fundacional de la política, debido al esencialismo característico de la tradición marxista en torno a lo social. La crítica de Laclau y Mouffe se refiere a constatar la imposibilidad de la transición de una sociedad a otra a partir de una voluntad colectiva homogénea. Por ello, se oponen al esencialismo de la tradición marxista, es decir, la existencia de «sujetos universales» constituidos en torno a un destino común, quienes conciben a la sociedad como una estructura inteligible, abarcable racionalmente a partir de un acto «fundacional» del carácter político. Esto será examinado por los autores como la disolución del imaginario jacobino en el discurso de izquierda.

La complejidad y pluralidad de los conflictos del mundo contemporáneo generó una crisis teórica en el marxismo. En este sentido, Laclau y Mouffe responderán con un análisis centrado en ciertas categorías discursivas, siendo la principal el concepto de hegemonía, hilo conductor y punto nodal de su obra *Hegemonía y estrategia socialista*. Los autores comienzan con una conclusión básica respecto al concepto:

²⁹ Cfr. DALLMAYR, Fred. “Laclau y la hegemonía. Algunas advertencias (pos) hegelianas”, en: CRITCHLEY, Simon y MARCHART (comp). *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 55-76.

[...] detrás del concepto de “hegemonía” se esconde algo más que un tipo de relación política *complementaria* de las categorías básicas de la teoría marxista; con él se introduce, en efecto, una lógica de lo social que es incompatible con estas últimas.³⁰

El concepto de hegemonía es una de las características del planteamiento de Laclau y Mouffe, en contraste al racionalismo marxista clásico, y, por ende, al tratamiento según el cual la lógica de la hegemonía un mero principio de operación contingente y suplementaria en base a un paradigma evolutivo, que conlleva a la validez del esencialismo marxista.

Siguiendo la conceptualización gramsciana, Laclau y Mouffe propusieron una expansión en el campo de las articulaciones contingentes de lo social respecto a la hegemonía. Así, los autores plantean una metodología que rescata el concepto de deconstrucción heideggeriana y derridiana. Desde la perspectiva de los autores, la deconstrucción les habría permitido realizar un análisis de los rígidos conceptos de la tradición marxista, en tanto ella disuelve la ilusión de objetividad y positividad de los hechos sociales a partir de una indagación en torno a la contingencia de los orígenes. Esto será investigado por ambos, respecto a la base de las dicotomías universalidad/particularidad y político/política. En este sentido, se puede observar el análisis en torno a los «juegos de lenguaje» (Wittgenstein),³¹ que permiten establecer las condiciones de posibilidad históricas del orden. Según Laclau, la relevancia de la filosofía analítica de Wittgenstein (sobre todo de sus *Investigaciones filosóficas*) en su abordaje a la categoría de hegemonía está en que ella:

[...] rompe con la idea del atomismo lógico: encontrar un punto en el cual las palabras se refieran directamente a los objetos sin referirse a otras palabras, [...] evidentemente se trata de asilar las estrategias que dan lugar a una situación en la cual no hay un referente absoluto.³²

Del mismo modo, se evidencia la formulación de Laclau y Mouffe en torno a la necesidad de la articulación entre elementos extremos, es decir, la teoría de la hegemonía se encuentra

³⁰ LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 27. (el destacado es del original)

³¹ Cfr. En este ensayo, Laclau le responde a Butler acerca del problema de la gramática, las lógicas y el discurso en el campo político, donde podemos observar claramente su lectura e influjo de Wittgenstein. LACLAU, Ernesto. “Construyendo universalidad”, en: BUTLER, Judith, LACLAU, Ernesto y ŽIŽEK, Slavoj. *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos de izquierda*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 283.

³² LACLAU, Ernesto. “Postmarxismo, discurso y populismo. Un diálogo con Ernesto Laclau”, Mauro Cerbino, en: *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 44, Quito, sept-dic, 2012, p. 130-131.

con el campo de lo indecible, y donde la deconstrucción devela la indecidibilidad de lo social. Así, ambos renuncian a una epistemología fundada en el presupuesto ontológico de una «clase universal» privilegiada. Este es el punto donde los autores declaran encontrarse en un terreno post-marxista.³³ Proponiendo que es necesario remover los cimientos de la teoría marxista para “templar nuevamente las ‘armas críticas’”.³⁴ Éstos nos dirán que el análisis marxista no debiese seguir elaborando teorías deterministas en base a una clase universal específica, ni a una visión del curso histórico del desarrollo capitalista, ni tampoco a una concepción del comunismo como sociedad transparente en la que desaparecen los antagonismos.

Ahora bien, Laclau y Mouffe trazan una genealogía³⁵ para rescatar el concepto de hegemonía, donde ella no aparece para “definir un tipo de relación específica, sino para llenar el hiato que se había abierto en la cadena de necesidad histórica”.³⁶ El contexto donde surge es el de «falla», es decir, una contingencia necesaria de superar, donde la hegemonía opera como respuesta a la crisis. Siguiendo a Fred Dallmayr, éstos analizan tres respuestas inmediatas a la supuesta crisis del marxismo: “el establecimiento de la

³³ La lectura “post-marxista” de Laclau y Mouffe ha sido una tesis discutida por distintos autores contemporáneos, donde se encuentran las críticas de Norman Geras, Atilio Borón y Henry Veltmeyer. En relación a esto, Laclau y Mouffe responderán a las críticas planteadas por Geras en: LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. “Posmarxismo sin pedidos de disculpas”, en: LACLAU, Ernesto. *Nuevas reflexiones acerca de la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2000, pp. 111-145. En este sentido, según los autores, en un primer sentido, el post-marxismo: “[...] consiste en profundizar ese momento relacional con Marx, [que] pensado desde una matriz hegeliana y, en todo caso, propia del siglo XIX, no podía desarrollar más allá de cierto punto. En una era en que el psicoanálisis ha mostrado que la acción del inconsciente hace ambigua toda significación, en que el desarrollo de la lingüística estructural nos ha permitido entender mejor el funcionamiento de identidades puramente relacionales, en que la transformación del pensamiento –de Nietzsche a Heidegger, del pragmatismo a Wittgenstein– ha socavado decisivamente el esencialismo filosófico, podemos reformular el programa materialista de un modo más radical de lo que era posible para Marx”, en: *Ibíd.*, p.127.

³⁴ *Ibíd.*, p. 111.

³⁵ La operación genealógica que exponen los autores está en relación con el pensamiento foucaultiano, por ende se alejará de una genealogía del concepto desde una positividad plena. “Mientras que la arqueología *prepuso* la unidad de un campo discursivo que no podía apelar a ningún principio de unificación más profunda, la genealogía intentó localizar los elementos que ingresan a una configuración discursiva dentro del marco de una historia discontinua cuyos elementos no tienen ningún principio de unidad teleológica”. LACLAU, Ernesto. “Discurso”. Trad. Daniel G. Saur, en Goodin Robert y Philip Petit (ed.). *The Blackwell companion to contemporary political thought*, The Australian National University, Philosophy Program, 1993. p.16. Sin embargo, hay que añadir que la lectura genealógica de la categoría hegemonía en el pensamiento marxista que Laclau y Mouffe exponen en *Hegemonía y estrategia socialista* fue criticada tempranamente por Borón y Cuellar (1983).

³⁶ LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 31.

‘ortodoxia marxista’, la formulación del enfoque ‘revisionista’ de Eduard Bernstein y el ‘sindicalismo revolucionario’ de George Sorel”.³⁷

Así, la crisis del marxismo ortodoxo se encuentra en varias anomalías relacionadas al etapismo, la estrategia política y la constitución del sujeto. De esto se desprende que en sus inicios el concepto de hegemonía fuese integrado al discurso desde el esencialismo, el determinismo económico y el reduccionismo de clase universal por la mayoría de los teóricos marxistas. Al identificar la tensión existente entre la lógica de la necesidad y la lógica de la contingencia,³⁸ Laclau y Mouffe piensan la tensión entre el materialismo histórico –las leyes del capitalismo– y la práctica articuladora de los agentes sociales.

Por lo tanto, concluyen en la inexistencia de una clase establecida que lleve a cabo el decurso de la revolución. Sostienen que desde los escritos de Luxemburgo, Kautsky, Plejánov y Lenin, el materialismo histórico habría fluctuado su política entre la lógica de la contingencia y la lógica de la necesidad, pero que se resolvió a partir de la segunda.

Laclau y Mouffe, plantean que es *Huelga de masas, partidos y sindicato* (1906) de Rosa Luxemburgo el texto que da el primer punto de referencia para pensar una «nueva» noción de hegemonía, específicamente, a partir de la idea de «espontaneísmo» luxemburguiano,³⁹ es decir, a una lógica de la espontaneidad donde se quiebra con el etapismo de la revolución proletaria en tanto proceso lineal y teleológico. En relación al planteamiento «espontaneísta» se puede constatar “la imposibilidad de *prever* el curso de un proceso revolucionario dada la complejidad y variedad de forma que éste adopta”.⁴⁰ En este punto es donde radica tal imposibilidad, debido a que no se podría predecir claramente que los agentes sociales (los sujetos políticos) apoyen el proceso revolucionario de la lucha proletaria.

Ahora bien, el movimiento categorial de la hegemonía emerge en un contexto dominado por la experiencia de la fragmentación e indeterminación de las articulaciones en

³⁷ DALLMAYR, Fred. “Laclau y la hegemonía. Algunas advertencias (pos) hegelianas”, en: CRITCHLEY, Simon y MARCHART (comp). *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 57.

³⁸ Para Laclau, lógica es el tipo de relaciones existentes entre entidades que posibilitan la operación de cierto sistema de reglas.

³⁹ Rosa Luxemburgo utilizó en sus escritos este concepto para analizar la efectividad de la huelga de masas como herramienta política en las proyecciones de las luchas obreras en Alemania.

⁴⁰ LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 35 (el destacado es del original)

las luchas sociales y en las distintas posiciones de sujeto. El problema al que la teoría de la hegemonía intenta hacer frente se refiere a la crisis del monismo esencialista, pues la escisión existente entre la «teoría» y la «práctica» (la crisis del marxismo ortodoxo), y se basa en el desplazamiento del terreno que hacía posible una respuesta bajo el amparo monista/dualista, por ejemplo: voluntad/determinismo, ciencia/ética, individuo/colectividad, causalidad/teología.

Laclau y Mouffe advierten que el texto de Kautsky⁴¹ del Programa Erfurt, la doctrina esencialista del marxismo ortodoxo, porque a partir del documento kautskiano de *Luchas de clases* se presenta la «unidad» indisoluble de teoría, historia y estrategia. Éstos nos dirán que en Kautsky hay una nueva forma de principio concerniente a todo vínculo hegemónico, en torno a la idea de necesidad histórica. Kautsky ve en el propio capitalismo la posibilidad de constitución de unidad de la clase obrera a la luz de su avance innegable, y plantea la unidad entre inserción económica y organización política de clase (proletaria) como una formación unitaria completa, es decir; el sujeto político determinado por la estructura económica serán los proletarios. Por lo tanto, el discurso kautskiano no dejará de estar dominado por la categoría de necesidad: “la función de ésta no es la de instituirse en garante de un sentido trascendente a la experiencia, sino la de sistematizar a esta última”.⁴²

De este modo, la necesidad será entendida como un principio latente que sistematiza al sujeto, y, por ende, universaliza al sujeto proletario como la «clase universal» de la revolución. La ortodoxia marxista de Kautsky y Plejánov no será una simple continuación del marxismo clásico, sino un punto de inflexión que le otorga un nuevo papel a la teoría. Así, el campo de la constitución de la ortodoxia es el campo donde se escinden

⁴¹ Karl Kautsky (1854-1938), nació en el Imperio Austro-Húngaro, fue un destacado teórico marxista, y co-autor del Programa de Erfurt junto a August Bebel y Eduard Bernstein. Entre sus escritos se pueden encontrar “La cuestión agraria” (1899), “Las lecciones de la huelga de los mineros” (1905), “Polémica sobre la cuestión de la huelga general” (1905) y “Las tres fuentes del marxismo: La obra histórica de Marx” (1907). Según Laclau y Mouffe: [...] “El objetivo principal de toda la batalla (de Kautsky) contra el revisionismo había de ser el de preservar una concepción del programa entendido no como un conjunto de reivindicaciones políticas determinadas, destinadas a establecer la iniciativa del partido en fases específicas de lucha, en el interior del cual dos términos perdían sus respectivos campos de autonomía y el marxismo pasaba a ser la ideología finalística del proletariado” (L. Paggi, “Intelettuali, teoría e partito nel marxismo della Seconda Internazionale”, Introducción a M. Adler, *Il socialismo e gli intelettuali*, Bari, 1974), en: LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 40.

⁴² *Ibíd.*, p. 43

la teoría marxista y la práctica política de la socialdemocracia.⁴³ Concluyendo esta primera parte de las crisis del marxismo, Laclau y Mouffe observan en los postulados de Antonio Labriola y el austromarxismo (Max Adler, Otto Bauer y Rudolf Hilferding) nuevas iniciativas políticas autónomas, sin embargo nunca tan radicales que conlleven a pensar políticas integrales para la estructura teórica general.

Según los autores, es Eduard Bernstein quien se percató de los cambios que afectaban al capitalismo al entrar en tiempos de monopolio. En este sentido, Laclau y Mouffe creen que la teoría marxista no puede ser “el sistema completo y armonioso del mundo”⁴⁴ que plantea el etapismo, puesto que este sistema sólo es posible en base a un modelo clausurado, sin devenir. El análisis bernsteiniano de la autonomía de lo político respecto de la infraestructura desplazó la discusión en torno al dominio –de base determinista–. En consecuencia, Bernstein intentó abrir un espacio dentro del cual era posible el libre juego de la subjetividad en la historia. Vale decir, validó la identificación entre objetividad y causalidad mecánica, con lo cual rechazó la pretensión científicista del marxismo de construir un sistema cerrado:

1) el marxismo había fracasado en demostrar la necesidad del socialismo como resultante del derrumbe inevitable del capitalismo; 2) esta demostración era imposible, porque la historia no es un simple proceso objetivo: *la voluntad* juega en ella un rol y la historia sólo puede explicarse, por tanto, como resultado de la interacción entre factores objetivos y subjetivos; 3) siendo el socialismo un *programa de partido*, fundado, por tanto, en la decisión ética, no podía ser totalmente científico –es decir, basado en afirmaciones objetivas cuya verdad o falsedad debe ser aceptada por todos.⁴⁵

Así, el análisis de Bernstein se funda en la autonomía del sujeto ético como respuesta de quiebre con el determinismo. Este discurso pretendió formular otro fundamento en el cual se unifican lo político y lo económico a través de un progreso de carácter ascendente de la historia humana. El concepto de evolución (*Entwicklung*) le permitirá sustentar la coherencia de su esquema histórico. Para Laclau y Mouffe, el revisionismo introdujo una brecha entre política y economía. Sin debatir el carácter clasista de la acción política o del partido proletario. Por ello, Laclau y Mouffe se alejan del análisis

⁴³ Cfr. *Ibíd.*, 46

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 56.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 65 (el destacado es de los autores)

bernsteiniano, pues es imposible forjar una teoría de la articulación y de hegemonía a partir de estos postulados.

Por otro lado, el sindicalismo de Sorel intento ser otra respuesta a la lógica de la necesidad y el quietismo de la ortodoxia marxista. Según los autores, Sorel es el primero en conceptualizar acabadamente la autonomía social a partir de una lógica de la contingencia. Siguiendo a Laclau y Mouffe:

Sorel ve al marxismo como una “nueva metafísica real”. Toda ciencia real, según él, se constituye sobre la base de un “soporte expresivo”, que introduce en el análisis un elemento de artificialidad. Éste puede ser el origen de errores utópicos o míticos.⁴⁶

Sorel no sólo comprenderá al marxismo como un análisis científico de la sociedad, sino también como una ideología que unifica al proletariado y que conlleva un sentido tendencial de las luchas sociales. Los «soportes expresivos» de Sorel se nominarán como «bloques» sociales, donde hay aglutinación y condensación de elementos a partir de dispositivos ideológicos.

Ahora bien, al analizar estos antecedentes, y, siguiendo a Perry Anderson, Laclau y Mouffe afirman que el análisis del concepto de hegemonía busca “llenar un espacio dejado vacante por la crisis de lo que, de acuerdo a los cánones del ‘etapismo’ plejanoviano, hubiera sido un desarrollo histórico normal”.⁴⁷ Proponiendo que la tarea de la hegemonización corresponde al campo de la contingencia histórica. Así, el problema de la socialdemocracia rusa habría sido la dispersión de posiciones entre la clase obrera y el quiebre de la unidad con la teoría marxista, pues la fragmentación económica no lograba construir una unidad de clase, apelando a una recomposición política. Empero, ésta no podía fundar el carácter clasista «necesario» de los agentes sociales.

Antonio Gramsci, según los autores, encarna la ruptura del esencialismo marxista, debido a que plantea una innovación teórica ligada a la recomposición política y a la hegemonía, allende a la idea de «alianza de clases» leninista, pues supone un movimiento del plano «político» a uno «intelectual y moral». El liderazgo gramsciano inaugura un

⁴⁶ Ibid., p. 70.

⁴⁷ Ibid., p. 79.

conjunto de ideas o valores que son compartidas por distintos sectores,⁴⁸ allende incluso de su personal liderazgo intelectual y moral, puesto que en sus ideas radica una «voluntad colectiva» que, en conjunto con la ideología,⁴⁹ constituyen lo que denomina «bloque histórico»: una categoría que intenta superar la dicotomía base/superestructura de la tradición marxista. Así, los elementos ideológicos no serán ya exclusivamente pertenecientes de la clase hegemónica. Según el italiano, la voluntad colectiva es la articulación político-ideológica de fuerzas históricamente fragmentadas y dispersas. A diferencia de Lenin, el vínculo hegemónico gramsciano no se puede reducir a la perspectiva que identifica al sujeto revolucionario (político) con la clase obrera, sino que se abre a los intereses de distintos sectores sociales para configurar una hegemonía política y cultural.

Tanto para Laclau y Mouffe, la hegemonía gramsciana amplía el campo de la contingencia histórica en relación a los elementos de las relaciones sociales del marxismo «etapista» y «determinista». Sin embargo, ellos encuentran igualmente un obstáculo en el pensamiento gramsciano, puesto que el residuo de un principio unificador de toda relación hegemónica, correspondiente a una clase fundamental (proletariado), siguen estando presente. Vale decir, para Gramsci el principio unificante tiene aún un rasgo ontológico, que se desprende de la práctica articuladora. El límite de la teoría de la hegemonía en Gramsci es el reducto que mantiene de esencialismo, anclado en el determinismo económico, debido a que la economía es analizada como un espacio homogéneo y unificado por leyes necesarias. Éstos proponen que esta ambigüedad se refleja claramente en la concepción gramsciana de «guerra de posiciones».⁵⁰ De este modo, la teoría gramsciana entiende la complejidad social como condición de la lucha política, la cual es compatible con una pluralidad de sujetos históricos, y donde la articulación hegemónica supone pensar una pluralidad democrática. Por lo tanto, el análisis que nos presentan

⁴⁸ Cfr. Ibíd., p. 101. Laclau y Mouffe utilizan la terminología de posiciones de sujeto para referirse a la multiplicidad de sectores de clase.

⁴⁹ La ideología en Gramsci no sólo se refiere a un conjunto sistematizado de ideas o símbolos generados por un sector de los actores sociales en base a su posición social e intereses particulares, sino que a un todo orgánico y relacionado (aparatos institucionales del Estado) que tiene prácticas significantes de representaciones cohesivas de lo social, en torno a ciertos principios articuladores básicos de unidad de «bloque histórico». Cfr. ALTHUSSER, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1974.

⁵⁰ Para Gramsci la «guerra de posiciones» es “la progresiva disgregación de una civilización y la construcción de otra en torno a nuevo núcleo de clase”, en: LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 104.

Laclau y Mouffe da cuenta de la escisión y fragmentación de la ortodoxia marxista, de donde se desprende la expansión de una nueva lógica articuladora y recompositiva de la teoría de hegemonía.⁵¹

A modo de cierre

Luego de haber trazado el movimiento categorial del concepto de hegemonía en la tradición marxista y el post-marxismo de Laclau y Mouffe. Podemos señalar que la dicha categoría nos permite tener una herramienta analítica para la construcción de una teoría política contemporánea que sea capaz de analizar la realidad social y política contemporánea, constando que los «espacios políticos» son disputables respecto al orden social, y por ende, la profundización en torno a la categoría de hegemonía nos entrega un soporte teórico capaz de contribuir a una proyecto político de izquierda que sea viable.

Es evidente, que el movimiento categorial de la hegemonía desde sus orígenes hasta el post-marxismo ha tenido diferentes directrices, sin embargo, la gran contribución tanto teórica como práctica de Gramsci, y la reelaboración de Laclau y Mouffe han tenido sus cimientos en la política contemporánea más reciente.⁵² Ahora bien, la hegemonía nos posibilita reflexionar acerca de la estructuración del campo político y los procesos de subjetivación en torno a los sujetos que participan de los conflictos y antagonismos sociales, culturales, y por ende, políticos. Y por tanto, la hegemonía será una respuesta a la crisis del marxismo esencialista, ortodoxo y teleológico del siglo XX, pues como se dijo anteriormente: la teoría marxista no puede ser el sistema complejo y armonioso del mundo.

Como vimos, el desarrollo de la teoría de la hegemonía tuvo en sus inicios en los principales teóricos de la URSS, seguidos por el gran su gran referente, Antonio Gramsci, que permitió analizar la hegemonía como la relación de dominación/subordinación, donde se entrelazan procesos permanentes de creación y re-creación de elementos significativos y valorativos del sentido común en la sociedad. Desde los historiadores y sociólogos europeos como Thompson, Anderson, Williams, Hall siguió estando presente la conceptualización de hegemonía gramsciana, con gran énfasis en los aspectos culturales y

⁵¹ Cfr. Ibíd., p. 112.

⁵² En este sentido, nos referimos al importantísimo papel que ha jugado el análisis teórico y práctico de Laclau y Mouffe en el partido político español “Podemos”.

políticos de la sociedad. En este sentido, los continuadores del legado gramsciano en torno a la hegemonía han sido Laclau y Mouffe, pues a partir de los aportes de diferentes disciplinas como el psicoanálisis lacaniano, específicamente, en la imposibilidad de cierre del orden, y en el post-estructuralismo, es decir, el carácter indecible de todo orden, permitieron la reelaboración del concepto para contribuir a la disputa por el orden social.

El análisis genealógico de Laclau y Mouffe en la tradición marxista en torno a la hegemonía propone –desde una lectura post-marxista– una categoría que no está clausurada, sino que la posiciona directamente en el conflicto político por sobre lo social.

En *Hegemonía y estrategia socialista* se evidencia que lo político, al parecer quedaría identificado con la hegemonía a partir de todo proceso político que asuma el carácter de significativo en función de representar una totalidad, sin embargo, es una totalidad que siempre es contingente, y por lo cual, nunca puede estar clausurada definitivamente. Sin lugar a dudas estos planteamientos requieren de un análisis más exhaustivo, el cual no puede continuar aquí, pero que nos permite entender que el concepto de hegemonía es una lógica para pensar la política, un posible referente para hacer política, y por ende, corresponde al campo de la contingencia histórica. Para concluir, nos quedaremos con la incitación que nos hace Laclau y Mouffe:

Si de lo que se trata es de construir una cadena equivalencial entre las luchas democráticas, se necesita establecer una frontera e identificar un adversario. Pero esto no es suficiente. Uno necesita también saber por lo que está luchando, qué clase de sociedad uno quiere establecer. Esto requiere por parte de la izquierda una adecuada comprensión de la naturaleza de las relaciones de poder y de la dinámica de la política. Lo que está en juego es la construcción de una nueva hegemonía. Nuestro lema debe ser: “Volvamos a la lucha hegemónica”.⁵³

⁵³ LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 20.

Referencias

- ALTHUSSER, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2011.
- ANDERSON, Perry. *Las antinomias de Antonio Gramsci. Estado y revolución en occidente*. Barcelona: Fontamara, 1981.
- BALSA, Javier, “Aspectos discursivos de la construcción de la hegemonía”, *Identidades*, n. 1, año 1, diciembre 2011, pp. 69-90.
- BALSA, Javier, “Las tres lógicas de la construcción de la hegemonía”, *Revista Theomai*, Estudios sobre sociedad, naturaleza y desarrollo, n. 14, segundo semestre 2006, pp. 16-36.
- BALSA, Javier, “Notas para una definición de la hegemonía”, *Nuevo topo*, n. 3, septiembre-octubre 2006, pp. 145-166.
- BORÓN, Atilio. “¿Posmarxismo? Crisis, recomposición o liquidación del marxismo en la obra de Ernesto Laclau”, en: *Revista Mexicana de Sociología*, México, vol. 58, núm. 1, 1996, pp. 17-42
- BORÓN, Atilio y CUÉLLAR, Óscar. “Apuntes críticos sobre la concepción idealista de la hegemonía”, en: *Revista Mexicana de Sociología*, Año XLV. Vol. 1983, pp. 1143-1177.
- BIGLIERI, Paula y PERELLÓ, Gloria. *Los usos del psicoanálisis en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau*. Buenos Aires, Grama, 2012.
- CABELLO, Antonio. “Comunicación, cultura e ideología en la obra de Stuart Hall”, en: *Revista Internacional de Sociología*, vol. LXVI, núm. 50, mayo-agosto, Universidad Rey Juan Carlos, Madrid, 2008, pp. 35-63.
- DALLMAYR, Fred. “Laclau y la hegemonía. Algunas advertencias (pos) hegelianas”, en: CRITCHLEY, Simon y MARCHART (comp). *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 55-76.
- DERRIDA, Jacques. “Firma, acontecimiento, contexto”, en: *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra, 2003.
- ERREJÓN, Íñigo y MOUFEE, Chantal, *Construir pueblo; hegemonía y radicalización de la democracia*, Madrid, Icaria, 2015.
- GARCÍA-HUIDOBRO, Juan. “Filosofía y hegemonía”. Estudio del pensamiento cultural y político de Antonio Gramsci. Dirigida por André Berten, Tesis Doctoral. Universite Catholique de Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1976, p. 105. Disponible en:

<http://biblioteca.uahurtado.cl/ujah/reduc/pdf/pdf/txt975.pdf> (consultada en septiembre de 2015).

GERAS, Norman. "Postmarxism?", en: *New LeftReview*, 163, mayo-junio, 1987.

GRAMSCI, Antonio. *Antología*. Buenos Aires, Trad. Manuel Sacristán. Siglo XXI, 1970.

GRAMSCI, Antonio. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1971.

GROPPO, Alejandro. "Tres versiones contemporáneas de la comunidad: Hacia una teoría política post-fundacionalista", en: *Revista de Filosofía y Teoría Política*, núm. 42, 2011, pp. 49-68.

GLYNOS, Jason y STAVRAKAKIS, Yannis. "Encuentros del tipo real. Indagando los límites de la adopción de Lacan por parte de Laclau", en: CRITCHLEY, Simon y MARCHART (comp). *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 249-269.

HARNECKER, Marta. *Conceptos elementales del materialismo histórico*, México D.F, Siglo XXI, 2005.

HOWARTH, David. "Hegemonía, subjetividad política y democracia radical", en: CRITCHLEY, Simon y MARCHART (comp). *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 317-347.

KOHAN, Néstor. "La herencia del fetichismo y el desafío de la hegemonía en una época de rebeldía generalizada", en: *Revista Utopía y praxis latinoamericana*. vol. 10, núm. 29, Universidad del Zulia, Venezuela, 2005, pp. 79-102.

LACLAU, Ernesto. "Tesis acerca de la forma hegemónica de la política", en: LABASTIDA, Julio (coord.) *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*. México. Siglo XXI, 1985

_____. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires, Ariel, 1996.

_____. "Deconstrucción, pragmatismo y hegemonía", en: *Deconstrucción y pragmatismo*, Mouffe, Chantal. (comp.). Buenos Aires: Paidós, 1998., pp. 97-136.

_____. *Nuevas reflexiones acerca de la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.

_____. "Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la construcción de lógicas políticas", en: BUTLER, Judith, LACLAU, Ernesto y ŽIŽEK, Slavoj *Contingencia*,

hegemonía, universalidad. *Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2003, pp.49-94.

_____. “Construyendo universalidad”, en: BUTLER, Judith, LACLAU, Ernesto y ŽIŽEK, Slavoj. *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos de izquierda*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 281-306.

_____. “Laclau en debate: postmarxismo, populismo, multitud y acontecimiento”, en: *Revista de Ciencia Política*, vol. 29, núm. 3, 2009, pp. 815-828.

_____. “Post-marxismo, discurso y populismo”. Mauro Cerbino, en: *Revista Íconos*, núm. 44, Quito, sept, 2012, pp.127-144.

_____. “Política de la retórica” [2001]. *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2014, pp. 99-127.

LACLAU, Ernesto. & MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.

MARTÍNEZ Olguín, Juan José, “The hegemonic discourse of democracy interrogated: an approach through post- Marxist’s thought”, Paper for the 22nd World Congress of Political Science, Madrid, Spain, july 8 to 12, 2012, panel: “The rhetorical dimension of democracy”, pp. 1-8.

MARX, Karl y ENGELS, Frederick. *La ideología alemana*. Barcelona, Grijalbo, 1970.

MOUFFE, Chantal. *El retorno de lo político*. Barcelona, Paidós, 1999.

_____. *En torno a lo político*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011.

_____. *La paradoja democrática*. Barcelona, Gedisa, 2003.

PORTELLI, Hugo. *Gramsci y el bloque histórico*. México D. F., Siglo XXI, 1977.

RETAMOZO, Martin. “Tras la huella de Hegemón. Usos de hegemonía den la teoría política de Ernesto Laclau”, en: *Revista Internacional de Filosofía Iberoamérica y Teoría Social*, Año 16. N°55, 2011, pp. 39-57.

RUSH, Alan. “Marxismo y Posmarxismo. Polémica Laclau-Mouffe/Geras”, en: *Revista Herramienta*, núm. 18, 2001.

STOESSEL, Soledad. “Las categorías de hegemonía, antagonismo y populismo en la teoría política contemporánea. Una aproximación desde la obra post-marxista de Ernesto Laclau”,

en: *Revista Internacional de Filosofía Iberoamérica y Teoría Social*, Año 19. N°64, 2014, pp. 13-31.

THOMPSON, Eduard. P. *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona, Crítica, 1989.

VACCA, Giuseppe. “La teoría del socialismo en Gramsci”, en: Sirvent, Carlos (coord.) *Gramsci y la política*. México, UNAM, 1980.

VELTMEYER, Henry. “El proyecto postmarxista: aporte y crítica a Ernesto Laclau”, en: *Revista Theomai. Estudios sobre sociedad, naturaleza y desarrollo*, núm. 14, 2006, pp. 1-15.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo y Literatura*. Barcelona, Península, 1977.

WAIMAN, Javier, “Más allá de los límites. Repensando la relación entre hegemonía y democracia”, *Pensar. Epistemología y Ciencias Sociales*, n. 8, 2013, pp. 1-20.

El desarrollo de internet y la colonización cultural occidental.

Rodrigo Muñoz Giadrosic⁵⁴
(rmgiadros@gmail.com)

Recibido: 21/04/2017

Aceptado: 22/06/2017

DOI: 10.5281/zenodo.833551

Resumen:

Internet se constituye como el instrumento tecnológico y la forma organizativa que distribuye el poder de la información, de comunicación y de generación de conocimientos en las sociedades contemporáneas. La expansión de estas nuevas tecnologías de la información se encuentra fundamentada sobre la base ideológica de la modernidad y específicamente en torno a la Ilustración europea, la cual se aferra a la idea de que el desarrollo científico y tecnológico constituyen elementos clave para el progreso de la humanidad. Con el triunfo de la Ilustración y la eclosión de la ciencia y técnica modernas, los occidentales pasarían a evaluar a otras culturas según la ciencia y la tecnología que poseyeran, y la ausencia de “pensamiento mecánico” y de técnicas occidentales en otras sociedades pasaría a denotar una suerte de inferioridad cultural. Bajo este canon se desarrolló posteriormente el despliegue de la hegemonía cultural de Occidente sobre el resto del mundo y la expansión espectacular del canon occidental a nivel mundial se manifiesta entonces como el paradigma de la globalización, en donde el desarrollo tecnológico no parece ser un elemento neutral, sirviendo en varias ocasiones como instrumento de colonización. La importancia del desarrollo tecnológico en la expansión cultural occidental sobre el resto del mundo va a tener un hito importante en la creación de una determinada experiencia temporal que se va a caracterizar de manera progresiva por la homogeneización del tiempo, concepción que resultó ser adecuada para la nueva era del imperialismo europeo. Es precisamente esta concepción de la temporalidad la que habría hecho una eclosión en términos globales con el surgimiento de las nuevas tecnologías de la comunicación. La aparición de Internet posibilitó la comunicación de muchas personas, permitiendo la economía informacional el hecho de que, por primera vez en la historia, este sistema alcance una escala global, configurando una realidad históricamente nueva, distinta de la economía mundial, difiriendo en el hecho de su capacidad de funcionar de forma unitaria en tiempo real o en un tiempo establecido a escala planetaria.

Palabras clave: Internet – Comunidad Política – Temporalidad – Hegemonía Cultural – Técnica.

⁵⁴ Doctor en Filosofía Moral y Política, Universidad de Chile. Docente en la Universidad de Santiago de Chile.

Internet, cuyo origen lo podemos rastrear en la Agencia de Proyectos de Investigación del Departamento de defensa de los Estados Unidos (DARPA), se ha expandido hoy en día por todo el planeta. Ideado inicialmente para resistir a un ataque militar, este sistema comunicacional se caracteriza por una cantidad potencialmente ilimitada de nodos interconectados que se comunican entre sí, virtualmente, sin ningún punto central de control y de manera independiente a su localización territorial, basándose en la tecnología de la computación para configurar sus puntos de comunicación. De la misma manera que las –en ese entonces- incipientes tecnologías de generación y distribución de energía constituyeron un soporte imprescindible para el desarrollo de la sociedad industrial, así también Internet –red de redes- constituye el soporte tecnológico de la sociedad caracterizada a través de la era de la información. Esta tecnología se constituirá entonces como el instrumento tecnológico y la forma organizativa que distribuye el poder de la información, de comunicación y de generación de conocimientos en las sociedades contemporáneas. La expansión de estas nuevas tecnologías de la información se encuentra fundamentada sobre la base ideológica de la modernidad y específicamente en torno a la Ilustración europea, la cual se aferra a la idea de que el desarrollo científico y tecnológico constituye elemento clave para el progreso de la humanidad, representando estas concepciones la liberación de la sociedad europea del yugo de la tradición eclesiástica, sus instituciones y los antiguos absolutismos intelectuales derivados de la cristianización de Occidente.

Con el triunfo de la Ilustración y la eclosión de la ciencia y técnica modernas, los occidentales pasarían a evaluar a otras culturas según la ciencia y la tecnología que poseyeran, y la ausencia de “pensamiento mecánico” y de técnicas occidentales en otras sociedades pasaría a denotar una suerte de inferioridad cultural. Bajo este canon se desarrolló posteriormente el despliegue de la hegemonía cultural de Occidente sobre el resto del mundo y el desarrollo del capitalismo histórico. La modernidad se constituiría como rasgo distintivo occidental, caracterizado por un conjunto de transformaciones institucionales que se desplegaron en todos los ámbitos, patrocinando modos de vida específicos y avasallando a otras culturas. En los orígenes del capitalismo, el ascenso de la supremacía occidental (limitado en ese entonces a Gran Bretaña, un puñado de naciones

europeas junto a su prole norteamericana), se encuentra estrechamente ligado a la superioridad tecnológica lograda durante las revoluciones industriales⁵⁵. Bajo este contexto, la expansión espectacular del canon occidental a nivel mundial se manifiesta entonces como el paradigma de la globalización, en que el desarrollo tecnológico no parece ser un elemento neutral, sirviendo en varias ocasiones como instrumento de colonización. Las tecnologías mecanizadas de la comunicación han influido profundamente en todos los aspectos de esta “mundialización cultural” -desde la temprana introducción de la imprenta en Europa -de manera tal, que el impacto globalizador de los medios de comunicación posibilitó la instauración global de las instituciones de la modernidad. De igual manera que la construcción de caminos durante el Imperio Romano constituyó un elemento fundamental para ejercer el control sobre los otros pueblos dominados o la expansión de las vías férreas fue beneficiosa para los intereses colonizadores de las economías imperialistas a finales del siglo XIX, el rol que juegan las redes en la constitución del nuevo paradigma de poder resulta ser decisivo⁵⁶.

La importancia del desarrollo tecnológico en la expansión cultural Occidental sobre el resto del mundo va a tener un hito importante en la creación de una determinada experiencia temporal que se va a caracterizar de manera progresiva por la homogeneización del tiempo. En el afán de aspirar a una sociedad mejor, los pensadores de la Ilustración debían tener en cuenta el orden racional del espacio y el tiempo, compartiendo un sentido común relativamente unificado sobre éstos. La racionalización práctica del espacio y del tiempo en el curso del siglo XVIII definía el contexto en el cual los pensadores de la Ilustración formulaban sus proyectos (Harvey 1990, 286) y ya hacia las últimas décadas del siglo diecinueve la mayoría de los occidentales instruidos poseía una noción universal y

⁵⁵ Señala Hobsbawm que se puede afirmar que el mundo a finales del siglo XX ya no es “eurocéntrico”, ya que a lo largo de este siglo se ha producido la decadencia y la caída de Europa (a comienzos de siglo era todavía el centro incuestionado del poder, la riqueza y de la “civilización occidental”). Sin embargo este proceso sólo reflejaría alteraciones de escasa envergadura en la configuración económica, intelectual y cultural del mundo, debido al hecho de que Estados Unidos, pese a sus numerosas particularidades, se habría de constituir como la prolongación en ultramar de Europa, alineándose así junto al viejo continente para constituir la “civilización occidental”. Ya en 1914 Estados Unidos era la principal economía industrial y el principal pionero, modelo y fuerza impulsora de la producción y de la cultura de masas que conquistaría al mundo durante el siglo XX. El siglo XX se configura como “el siglo americano”, representando su eclosión y su victoria. Eric Hobsbawm. *Historia del siglo XX, 1914-1991* (Barcelona: Editorial Crítica: Grijalbo Montadore, 1995), 11-26.

⁵⁶ Michael, Hardt y Toni Negri. *Imperio* (Bogotá: Ediciones Desde Abajo, 2001).

universalizadora del tiempo, idealmente adecuada para la nueva era del imperialismo europeo, noción que le confería a las naciones occidentales una “misión civilizadora” basada en la modernización, proceso que a la larga significó la transformación de todos los pueblos en un símil de Occidente:

“Es difícil captar el alcance de esta nueva concepción del tiempo pues los occidentales la consideran obvia. Suponen un tiempo parejo para todos, un continuo que siempre se experimenta de idéntica manera. El sentido común refuerza esta uniformidad conceptual, pero esta noción es reciente y resulta de la concepción newtoniana del tiempo como entidad absoluta, real y universal.”⁵⁷

La expansión del desarrollo tecnológico tuvo gran importancia en el surgimiento de esta noción de la temporalidad, en donde nuevos modos de medición auguraron y reforzaron la noción científica del tiempo universal. Así, los relojes mecánicos fueron inventados en el siglo catorce en Europa, porque el cristianismo, por lo menos en su modalidad monacal, parecía exigir más puntualidad que otras religiones⁵⁸. Tiempo después, la naciente burguesía se encargó de sistematizar estas tecnologías con el fin de imponer la disciplina religiosa, como un medio para organizar y disciplinar a las poblaciones de las ciudades medievales con relación a la nueva disciplina laboral secular recién descubierta, y la asignación de “horas iguales” en la comunidad anunció la victoria de un nuevo orden cultural y económico (Harvey 1990, 255). El invento del reloj mecánico y su difusión a todos los miembros de la población fue de crucial importancia en la expresión de un tiempo uniforme, y esta uniformidad de la medida del tiempo llegó a emparejarse con la uniformidad de la organización social de la experiencia temporal, coincidiendo este cambio con la expansión de la modernidad europea a vastas áreas de la población mundial. La homogeneización y estandarización de la vivencia del presente produjo transformaciones cruciales en las categorías del tiempo histórico, pasando a ser -desde la perspectiva moderna- lineal y no circular, secular y no religioso, universal más que particular de una

⁵⁷ Lynn Hunt, Joyce Appleby y Jacob Margaret. *La Verdad sobre la Historia*. Barcelona: Andrés Bello, 2000, 60.

⁵⁸ “Estos primeros relojes, gigantescos aparatos diseñados para la exhibición en iglesias y municipalidades, influían poco en la vida de la gente común. Pero en la segunda mitad del siglo XV, y gracias a la miniaturización, la gente acomodada accedió a los relojes mecánicos: el tiempo pasó, por así decirlo, de los clérigos a las clases altas. Sólo en 1860 la población general pudo adquirir los precisos y económicos relojes suizos. No sorprende de que muchos fueran fabricados por operarios protestantes, a quienes hoy los historiadores atribuyen no sólo la moderna ética laboral, sino la medición del tiempo que se invertía en el trabajo. A comienzos del siglo diecinueve, los empleadores empezaron a exigir que los trabajadores industriales regularan sus hábitos de trabajo, lo que llevó a la gente común a experimentar el tiempo como la secuencia estandarizada y omnipresente de unidades destinadas a disciplinar el ritmo de labor y cotidianidad”. *Ibidem*.

época, nación o fe, cuyo significado solamente podía desentrañarse en los asuntos humanos y no en el de la divina providencia. Este reajuste en la conceptualización del tiempo humano que acaeció en el último tercio del siglo XIX dio paso a la creencia -en la mayoría de los occidentales instruidos- de que la vida –individual y colectiva- es modelada por un tiempo concebido como un continuo universal y secular, cuya ausencia tornaría ininteligible la sociedad.

Es precisamente esta concepción de la temporalidad la que habría hecho una eclosión en términos globales con el surgimiento de las nuevas tecnologías de la comunicación. La aparición de Internet posibilitó la comunicación de muchas personas por primera vez a escala global y, en el contexto de las transformaciones del capitalismo histórico, el sociólogo español Manuel Castells señala que la economía informacional permite que por primera vez en la historia este sistema alcance una escala global, configurando una realidad históricamente nueva, distinta de la economía mundial⁵⁹, difiriendo en el hecho de su capacidad de funcionar de forma unitaria en tiempo real o en un tiempo establecido a escala planetaria. De esta manera define Castells a la economía global como una economía cuyos componentes nucleares tienen la capacidad institucional, organizativa y tecnológica de funcionar como una unidad en tiempo real, o en un tiempo establecido, a escala planetaria. Con relación a esto Paul Virilio señala que esta pérdida de extensión del mundo en aras de un tiempo único se constituiría como un peligro para lo particular e histórico de cada sociedad:

“El hombre está inscrito en las tres dimensiones del tiempo cronológico: el pasado, el presente y el futuro. Es evidente que con la emancipación del presente -el tiempo real o el tiempo mundial- corremos el riesgo de perder el pasado y el futuro al convertirlo todo en presente, lo cual es una amputación del volumen del tiempo. El advenimiento de un tiempo mundial único que va a eliminar la multiplicidad de los tiempos locales es una pérdida considerable de la geografía y de la historia⁶⁰”.

⁵⁹ “Aunque el capitalismo se caracteriza por su incesante expansión, intentando siempre superar los límites del tiempo y del espacio, hasta finales del siglo XX la economía mundial no ha logrado convertirse en una economía auténticamente global sobre la base de una nueva infraestructura proporcionada por las tecnologías de la información y la comunicación.” Manuel Castells. *La sociedad Red*. Madrid: Alianza Editorial, 2008, 136.

⁶⁰ Paul Virilio. *El ciber mundo, la política de lo peor* (Madrid: Ediciones Cátedra, 1997), 80-81.

Esta expansión de la experiencia temporal a escala planetaria va a tener un correlato en la conformación de un determinado tipo de sociedad que va a seguir los patrones de las sociedades europeas modernas. La exportación de los ideales ilustrados de progreso, desarrollo científico y tecnológico tendrá una correspondencia con lo que el sociólogo alemán Peter Wagner denomina como la transición de una modernidad liberal restringida a una organizada. Este proceso se caracteriza por la necesidad de acceso de gran parte de la población a los beneficios que promulgaban las sociedades de la Europa moderna y, atendiendo a esta necesidad, se configuraron nuevas identidades colectivas en que la progresiva irrupción de los sistemas tecnológicos durante los últimos años del siglo XIX ayudó a reestructurar amplios sectores de esta nueva realidad social⁶¹. Así, uno de los rasgos distintivos de la modernidad organizada fue la capacidad de incluir, dentro de unas determinadas fronteras territoriales, a todos los individuos en prácticas sociales sistematizadas con un alcance global. A esta sociedad le aplican muchos críticos la denominación de la sociedad de masas, cuyo surgimiento resultó ser una consecuencia de la globalización, posibilitada a través del manejo de poderes tecnoculturales globalizantes y homogeneizantes de alcance mundial, manejados en términos massmediáticos, con la producción de un mensaje masivo para el consumo. El fin de la sociedad organizada desembocó en el nacimiento del fenómeno conocido como “postmodernidad”, trayendo esta transición consigo una ampliación del radio de acción dentro del cual era posible construir identidades sociales. Señala Peter Wagner que todavía no hay respuesta a la pregunta de dónde desemboca la salida de la modernidad organizada, encontrándose caracterizada nuestra percepción precisamente por la disolución de este tipo de sociedad. Frente a esto, los neoliberales tendrán como respuesta su oposición a todo intento de nueva organización colectiva. Dentro de este contexto, la conformación de la sociedad de la información parece implicar cambios radicales en el paso hacia un nuevo tipo de sociedad, en donde los nuevos medios de comunicación determinarían una audiencia segmentada y diferenciada que -aunque masiva en cuanto a su número- ya no sería de masas en cuanto a la simultaneidad y uniformidad de mensajes que recibe, de manera tal que esta nueva

⁶¹ “Sus efectos se extendieron desde la conquista y defensa de mercados hasta la instauración de hábitos y estilos de vida, desde la remodelación física –por ejemplo, la provocada por la construcción de vías férreas y más tarde de autopistas- hasta la modificación de esquemas de conducta, como los derivados de la utilización del telégrafo y del teléfono para las comunicaciones comerciales.” Peter Wagner. *Sociología de la Modernidad*. Barcelona: Empresa Editorial Herder, 1997, 142.

audiencia ya no sería una masa homogénea. Las nuevas tecnologías de la comunicación se centran en la información diversificada y especializada, de manera tal que la audiencia se fragmenta cada vez más por las ideologías, los valores, los gustos y los estilos de vida particulares, y el poder unificador de la televisión de masas se reemplaza ahora por la diferenciación social estratificada, que lleva a la coexistencia de una cultura de medios de comunicación de masas personalizados y una red de comunicación electrónica interactiva⁶². Con relación a esto, señala Byung-Chul Han, que hoy nos encontraríamos en una nueva crisis, en una transición crítica de la cual es responsable la transformación radical de la revolución digital, en que la nueva masa la constituye una suerte de “enjambre digital”. Esta nueva constitución social hace manifiesta propiedades que la distinguen de la clásica conformación social de las masas, ya que el enjambre digital consta ahora de muchos individuos aislados, de manera tal que la masa se encuentra estructurada por completo de manera distinta. Los individuos que se unen en este enjambre digital, por contraposición a la masa, no se conformarían como una unidad:

“Medios electrónicos como la radio congregan a hombres, mientras que los medios digitales los *aíslan*. Los individuos digitales se configuran a veces como colectivos, por ejemplo, las multitudes inteligentes (*smart mobs*). Pero sus *modelos colectivos de movimiento* son muy fugaces e inestables, como en los rebaños constituidos por los animales. Los caracteriza la volatilidad. Además, con frecuencia actúan de manera carnalesca, lúdica y no vinculante.”⁶³

Los enjambres digitales se disolverían con la misma prisa con la que han surgido y en virtud de esa velocidad no podrían desarrollar energías políticas. Así, las masas que antes podían organizarse en partidos y asociaciones, y que estaban animadas por una ideología, se descomponen ahora en enjambres de puras unidades aisladas entre sí, sin conformar ningún público articulado ni participando de ningún discurso público. Se

⁶² “El hecho de que todo el mundo no vea la misma cosa en el mismo momento, y que cada cultura, cada grupo social tenga una relación específica con el sistema de medios, constituye una diferencia fundamental frente al antiguo sistema de medios de comunicación estandarizados. (...) Aunque los medios de comunicación están interconectados a escala global y los programas y mensajes circulan en la red global, *no estamos viviendo en una aldea global, sino en chalecitos individuales, producidos a escala global y distribuidos localmente.*” Manuel Castells. *La sociedad Red*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

⁶³ Byung-Chul Han. *En el Enjambre*. Barcelona: Herder Editorial, 2014, 15-28.

descompondría entonces el nosotros político que sería capaz de acción en sentido enfático⁶⁴.

La expansión de la sociedad de masas y sus posteriores cambios con el desarrollo de las nuevas tecnologías va a implicar a su vez la exportación a escala global de un determinado régimen disciplinario en el cual la noción de la temporalidad, anteriormente señalada, va a tener una importancia radical. Hardt y Negri en su libro *Imperio* señalan que numerosos e importantes efectos derivaron de la tendencia hacia la unificación del mercado mundial, produciéndose la diseminación de un modelo disciplinario de organización del trabajo y de la sociedad más allá de las regiones dominantes. A través de este proceso, grandes poblaciones ingresaron a lo que podría denominarse emancipación salarial, lo cual significó la entrada de grandes masas de trabajadores dentro del régimen disciplinario de la moderna producción capitalista. Así, el nuevo régimen disciplinario construyó la tendencia hacia el mercado global de la fuerza de trabajo, en que el dominio adecuado para la aplicación del cronograma capitalista ya no se encuentra delimitado por las fronteras nacionales o por los límites internacionales tradicionales. Como resultado, la totalidad del mercado mundial tiende a ser el único dominio coherente para la aplicación efectiva de la administración capitalista. Esta extensión de los regímenes disciplinarios por todo el mundo representa un momento genealógico fundamental de lo que Hardt y Negri denominan como *Imperio*⁶⁵. Tras el desarrollo de la globalización se habría de producir a escala global el proceso -pronosticado por Michel Foucault en el contexto del siglo XVIII europeo- del gran confinamiento, el cual se manifestaría –paradójicamente- en la ausencia de una delimitación clara espacial y geográfica, de manera tal que hoy en día la libertad no se encontraría amenazada, como antaño, en una prohibición, encontrándose las poblaciones encerradas en una suerte de “espacio abierto”. La expansión de los mecanismos de control surgidos en las sociedades europeas a finales del siglo XVIII, fundamentados en la ciencia

⁶⁴ “Se descompone el *nosotros* político que sería capaz de acción en sentido enfático. ¿Qué política, qué democracia sería pensable hoy ante la desaparición de lo público, ante el crecimiento del egoísmo y del narcisismo del hombre? ¿Sería necesaria una *smart policy* (política inteligente) que condenara a la superfluidad las elecciones y las luchas electorales, el parlamento, las ideologías y las reuniones de los miembros, una democracia digital en la que el botón de *me gusta* suplantara la papeleta electoral? ¿Para qué son necesarios hoy los partidos, si cada uno es él mismo un partido, si las ideologías, que en tiempo constituían un *horizonte* político, se descomponen en innumerables opiniones y opciones particulares? ¿A quién representan los representantes políticos si cada uno ya solo se representa a sí mismo?” Byung-Chul Han, Op. Cit., P. 70

⁶⁵ Michael Hardt y Toni Negri. *Imperio*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo, 2001, 193-194.

moderna -como como eje sobre el cual se ejercía dicha dominación-, se encuentra relacionada de manera directa con el desarrollo es estas nuevas tecnologías, las cuales contribuyen a potencializar su expansión hacia todos los ámbitos del quehacer social. Señala Paul Virilio que a través de este proceso las sociedades se encontrarían “encerradas el mundo”, volviéndose este más pequeño y produciéndose una generalizada sensación de encarcelamiento:

“El gran confinamiento de Foucault no está fechado en el siglo XVIII, sino en el XXI. Cuando tengamos todas las interactividades que queramos, cuando vayamos a Tokio en dos horas gracias a los aviones hipersónicos, es evidente que la sensación de estrechez del mundo se hará rápidamente insoportable. Al igual que existe la contaminación de la naturaleza existe una contaminación de las dimensiones reales. Perder el cuerpo en el autismo o la esquizofrenia también es insoportable. Ahora bien, creo que, a causa de las tecnologías, estamos perdiendo el cuerpo propio en beneficio del cuerpo espectral, y el mundo propio en beneficio de un mundo virtual⁶⁶”.

Dentro de este contexto, Byung-Chul Han señala que la posibilidad de una “protocolarización total” de la vida caracteriza un nuevo tipo de control social en donde el imperativo neoliberal del rendimiento totaliza el tiempo de trabajo, de manera tal que la pausa pasa a ser solamente una *fase* de la jornada laboral⁶⁷. La cultura de la velocidad de nuestra época exige a las personas un uso efectivo de sus horas de trabajo, hallándose desmenuzada la jornada laboral en una serie de citas rápidas. Con una vida de estas características no se dispone de tiempo para el ocio ya que el tiempo se concibe constantemente como optimización. Esta optimización del tiempo se ha extendido hoy en día incluso a la vida fuera del lugar de trabajo, siendo las presiones actualmente tan intensas que incluso se comienza a eliminar el tiempo libre. Una vez que la vida laboral ha sido optimizada al máximo, los requisitos de optimización se extienden asimismo al resto de

⁶⁶ Paul Virilio. *El ciber mundo, la política de lo peor* (Madrid: Ediciones Cátedra, 1997), 50-51.

⁶⁷ “Hoy no tenemos otro tiempo que el del trabajo. Y así lo llevamos con nosotros también a las vacaciones, e incluso al sueño. Por eso hoy dormimos inquietos. Los agotados sujetos del rendimiento duermen de la misma manera que se duerme la pierna. Y la relajación no es más que un modo de trabajo, en la medida en que sirve para la regeneración de la fuerza laboral. La diversión no es lo otro del trabajo, sino su *producto*. Tampoco la llamada «desaceleración» puede engendrar otro tiempo. También ella es una consecuencia, un reflejo del tiempo acelerado de trabajo. Se reduce a *hacer más lento* el tiempo de trabajo, en lugar de transformarlo en *otro tiempo*. Hoy, en efecto, estamos libres de las máquinas de la era industrial, que nos esclavizaban y explotaban, pero los aparatos digitales traen una nueva coacción, una nueva esclavitud. Nos explotan de manera más eficiente por cuanto, en virtud de su movilidad, transforman todo lugar en un puesto de trabajo y todo tiempo en un tiempo de trabajo. La libertad de la movilidad se trueca en la coacción fatal de tener que trabajar en todas partes. En la época de las máquinas el trabajo estaba ya delimitado frente al no-trabajo por la inmovilidad de las máquinas. El lugar de trabajo, al que había que desplazarse, se podía separar con claridad de los espacios de no trabajo. En la actualidad esta delimitación está suprimida por completo en muchas profesiones. El aparato digital hace móvil el trabajo mismo. Cada uno lleva consigo de aquí para allá el puesto de trabajo como un campamento. Ya no podemos escapar del trabajo”. Byung-Chul Han. *En el Enjambre*. Barcelona: Herder Editorial, 2014, P. 40.

nuestras actividades y lo que queda es tiempo de ocio optimizado. En la sociedad conformada por el surgimiento de las nuevas tecnologías de la información la vida optimizada el tiempo libre asume los modelos del tiempo de trabajo, de manera tal que el tiempo de ocio se programa y planea de forma tan ajustada como la jornada laboral. En la economía de la información, todo en la vida ha sido optimizado según el modelo típico del trabajo. El desarrollo dominante de la economía de la información parece consistir más bien en que la flexibilidad conduce a fortalecer el trabajo-centrismo, es decir, la organización de la vida en función del trabajo⁶⁸.

⁶⁸ “A efectos prácticos, el bloque de tiempo reservado al trabajo continúa centrado en una jornada laboral de ocho horas (como mínimo), pero el tiempo de ocio se interrumpe por períodos de trabajo: media hora de televisión, media hora de correo electrónico, media hora de salida con los hijos, y, en medio, un par de llamadas por el móvil relacionadas con el trabajo.” Pekka Imanen. *La ética Hacker y el espíritu de la información* (Barcelona: Destino, 2004), 30.

Bibliografía.

- Castells, Manuel. 2008. *La sociedad Red*. Madrid: Alianza Editorial.
- Harvey, David. 1990. *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Hobsbawm, Eric. 1995. *Historia del siglo XX, 1914-1991*. Barcelona: Editorial Crítica: Grijalbo Montadore.
- Byung-Chul Han. 2014. *En el Enjambre*. Barcelona: Herder Editorial.
- Lynn Hunt, Joyce Appleby y Jacob Margaret. 2000. *La Verdad sobre la Historia*. Barcelona: Andrés Bello.
- Michael, Hardt y Toni Negri. 2001. *Imperio*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Pekka Imanen. *La ética Hacker y el espíritu de la información* (Barcelona: Destino, 2004).
- Peter Wagner. 1997. *Sociología de la Modernidad*. Barcelona: Empresa Editorial Herder.
- Virilio, Paul. 1997. *El ciber mundo, la política de lo peor*. Madrid: Ediciones Cátedra.

**Capitalismo, democracia y porvenir:
la factibilidad democrática en el capitalismo moderno.**

Ignacio Moreno Fluxá
(imoreno@fen.uchile.cl)

Recibido: 14/05/2017

Aceptado: 22/06/2017

DOI: 10.5281/zenodo.833569

Resumen:

Las recientes crisis económicas han dejado en evidencia, una vez más, las fisuras del sistema económico capitalista, manifiestas con particular nitidez en la precarización material de la población y el deterioro general de las condiciones de vida. Sin embargo, y precisamente por tratarse de un período turbulento, es menester que el debate vaya más allá de las contingencias más palpables y penetre en la raíz misma del sistema económico, donde se halla la fuente de los problemas. En este sentido, una de las cuestiones de fondo que cabe preguntarse es hasta qué punto el capitalismo contemporáneo ha determinado el devenir histórico de las democracias occidentales, sobre todo si se considera que la institucionalidad política se ha vuelto también objeto de críticas, muchas de las cuales dicen relación justamente con el modo en que los sistemas democráticos interactúan con la estructura capitalista.

¿Puede hablarse de sistemas democráticos propiamente tales dentro de los regímenes capitalistas modernos? A partir de la idea de democracia en el pensamiento de Derrida y su contrapunto con una visión crítica de la economía capitalista basada en puntos clave de la obra de Marx y, posteriormente, de Marcuse, este trabajo buscará evidenciar las incompatibilidades del vínculo entre capitalismo y democracia, dejando constancia de las principales grietas por las cuales el capitalismo irrumpe en los cimientos democráticos y los poluciona por la vía de la socialización de la desposesión, la marginación y la segregación.

El capitalismo constituirá, así, la penumbra en la que el espectro de la democracia se desdibujará hasta, simplemente, desvanecerse.

Palabras clave: Democracia – Capitalismo – Opinión Pública – Derrida – Marx.

Luz, opinión pública y democracia

En primer lugar, nos referiremos a la democracia desde el pensamiento de Derrida; en particular, el esbozo comenzará con su discusión sobre el concepto de opinión pública y a partir de esta, transitaremos en torno a la idea de democracia. Esta senda se justifica por el hecho de que, en su condición de *afuera* de la representación democrática formal – institucional, podríamos decir–, por cuanto ésta es incapaz de asirla, la opinión pública constituye una alteridad que, como veremos, *define* a su adentro; en última instancia, es el adentro. La opinión pública se configura como la medida del espectro democrático en la práctica, de la apertura necesaria para hablar de democracia propiamente tal. Para ahondar en dicha materia, esta sección expositiva se centrará en el diálogo *La democracia, para otro día*⁶⁹.

Ante la pregunta sobre qué es hoy día la opinión pública, Derrida plantea que se trata de “la silueta de un fantasma, la obsesión de la consciencia democrática”⁷⁰, una aseveración cuyo cripticismo se disipará a lo largo de este apartado. Por ahora, cabe concentrarnos en que, de manera tangencial, la cuestión anterior remite a un elemento central en la exposición del francés: el hoy día, el día, la luz⁷¹. En este sentido, y como se mostrará a continuación, el ritmo, el *medium* y la historia de la opinión pública le otorgarían un carácter luminoso, fuera de las sombras.

La opinión pública es, en cuanto opinión, “literalmente *efímera*, no tiene estatuto, puesto que no está sujeta a la estabilidad, ni siquiera a la constancia en la inestabilidad”⁷². Es cambiante e imprevisible, y su ritmo propio va de la mano de una discusión permanente y transparente, que supone, de una parte, que la opinión pública “se opondría a los poderes no

⁶⁹ Todas las citas corresponden a Jacques Derrida, *El otro cabo. Democracia, para otro día* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1992), cuyas traducciones fueron revisadas por el autor del presente informe en conformidad con Jacques Derrida, *L'autre cap, suivi de La démocratie ajournée* (París: Les Éditions de Minuit, 1991), de modo que puede haber discrepancias con las traducciones oficiales.

⁷⁰ Derrida, 1992, 85.

⁷¹ En castellano tradicional, *aujourd'hui* no puede sino ser traducido como “hoy”. En su variante chilena, sin embargo, el castellano recupera un sentido del francés original que dicha traducción deja fuera: el “hoy día” o, más literalmente, “el día de hoy”. No obstante lo anterior, el francés *aujourd'hui* guarda una acepción adicional: la luz, la claridad, que es precisamente el juego al que Derrida pretende aludir.

⁷² *Op. cit.*, 86.

democráticos”, pero de otro, también se opondría a “su propia representación política”⁷³. Y es que la representación política nunca podrá llevar el mismo ritmo que la opinión pública.

Sin embargo, “la errancia de su cuerpo es también la ubicuidad de un espectro (...) la opinión pública no es el derecho ni la *voluntad general*, ni la *nación*, ni la *ideología*, ni la suma de las opiniones *privadas*”⁷⁴. La opinión pública es invocada, pero no está ahí; donde se la cita no hay más que ventriloquía. No bien se cree haberla asido, confinándola a una mnemotécnica política, se escapa, se desborda y se vuelve borrosa. La opinión pública es luminosa en su omnipresencia y su transparencia, pero apenas se intenta bosquejarla —esbozar la silueta del fantasma—, se pierde en la noche: su espectro sigue en suspensión, pero simplemente se diluye en la penumbra.

En segundo lugar, es necesario referirnos al *medium*: los poderes tecno-económicos, como los medios de comunicación, que permiten que la opinión pública adquiera su carácter permanente y transparente. Pero aun aquí la representatividad es imperfecta: la opinión pública desborda al *medium* y sólo le provee la claridad a la luz de la cual los medios toman el pulso y esbozan una noción nebulosa de la opinión pública.

Finalmente, Derrida caracteriza la historia de la opinión pública por su vínculo particular con el advenimiento de las democracias parlamentarias y de una legislación que diera lugar a “esa opinión *fuera* de las representaciones políticas o corporativas”⁷⁵. La opinión pública surge precisamente cuando la opinión del público adquiere un peso que antes no poseía, cuando las voces que pululaban en la oscuridad de regímenes monárquicos descubrieron su luz, viéndose provistas de un poder inédito. La divergencia se transformó en una alternativa válida y capaz de cambiar la realidad: era la hora de levantar discusiones ahí donde no las había habido, incluso más allá del voto posible.

En este punto es preciso aclarar que aun en su dimensión no-electoral, la opinión pública “tiene siempre la forma del «juicio» (sí o no), que debe ejercer un poder de control y de orientación *sobre* esta democracia parlamentaria”. Nos hallamos frente a la condición *potencial* de la opinión pública: “Se sitúa fuera de la representación estatutaria, pero ese afuera no puede ser reconocido como el de una *opinión pública independiente* sino dentro de las democracias parlamentarias y de las estructuras representativas: *con vistas a un voto posible* y una

⁷³ *Ibid.*, 86.

⁷⁴ *Ibid.*, 87.

⁷⁵ *Ibid.*, 89.

intervención *dentro de o sobre* la representación”⁷⁶. Ese afuera necesita del adentro, de las instituciones políticas que le dan sentido al surgimiento de la opinión pública, requiere del régimen que ilumina a ese público ávido de divergir y discutir. ¿Y no depende, a su vez, la democracia de esa divergencia, ese movimiento, esa alteridad permanente y transparente que reviste la discusión pública? Porque un sistema político democrático que apaga las voces, que las vuelve noctámbulas, ¿no sería más bien el fascismo del silencio? En efecto, parece ser que el afuera *es el adentro*⁷⁷.

Derrida es consciente de la yuxtaposición fundamental entre la democracia y la opinión pública. El francés aborda esta cuestión en el instante en que, calificándolas de ingenuas o groseras, pone en tela de juicio las interpretaciones en torno a la posibilidad de que la opinión pública sea representada por los medios o se refleje en ellos. Discutir esas interpretaciones –argüirá Derrida– puede remecer los propios cimientos del concepto de representación, esto es, de la democracia como tal. Porque, después de todo, aquella representatividad que los medios se atribuyen respecto de la opinión pública ¿no es también el objetivo –y la piedra angular– de un régimen político democrático? Y sin embargo, nos enfrentamos a lo inevitable: “¿no tiene un demócrata la responsabilidad de pensar los axiomas o los fundamentos de la democracia? ¿de analizar sin descanso las determinaciones históricas, aquellas que, en 1989 [o en 2017], pueden ser delimitadas y aquellas que no pueden serlo?”⁷⁸ Una vez más, esta es una cuestión esencial, “pues de lo que se trata es del porvenir de la democracia”⁷⁹. Y ese porvenir no ha sino de abrazar a la alteridad, admitiendo ese movimiento introspectivo a la vez inestable e infranqueable que constituye parte esencial de la democracia.

Arribamos, de este modo, a los pasajes más *iluminadores*: aquellos en los cuales Derrida instala la discusión sobre la contradicción que yace en el seno de la democracia. Por un lado, la democracia debe luchar contra “los efectos de «censura» en un sentido amplio, contra una «nueva censura», si se puede decir así, que amenaza a las sociedades liberales, contra las acumulaciones, las concentraciones, los monopolios, en una palabra, todos los fenómenos cuantitativos que pueden marginalizar o reducir al silencio aquello que no se ajusta a su escala”⁸⁰.

⁷⁶ *Ibid.*, 89.

⁷⁷ Citando al propio Derrida en un trabajo más temprano: Jacques Derrida, *De la grammatologie* (París: Les Éditions de Minuit, 1967), 65.

⁷⁸ *Op. cit.*, 93.

⁷⁹ *Ibid.*, 93.

⁸⁰ *Ibid.*, 95.

Esto es, la democracia debe apelar por la *democratización*, por escuchar la voz de cada uno de los individuos que la componen de manera que nadie quede fuera, que nadie sea relegado a la noche –al silencio inexpugnable de la noche–, y que sólo haya voces de día, constitutivas de la luz de la opinión pública.

Pero por otra parte, “no se puede abogar *simplemente* por la pluralidad, la dispersión, el fraccionamiento, la movilidad de los lugares de filtración o de los sujetos que disponen de éstos. Pues las fuerzas socio-económicas podrían de nuevo abusar de esas marginalizaciones y de esa ausencia del fórum general”⁸¹. Así, si por un lado la individuación le da a cada cual una voz, por otro, expone a los más desventajados a ser coaccionados una vez más, por ejemplo, por quienes detentan un mayor poder económico devenido político. He ahí la contradicción, que emergerá nuevamente cuando se discuta más adelante la relación entre capitalismo y democracia.

En suma, hemos delineado la democracia procurando dilucidar en qué medida la opinión pública (su alteridad, su afuera) es *su* medida. En cuanto sistema político, en la práctica la democracia apunta justamente a ser la representación de esas voces del día, en un esfuerzo incansable a partir del cual se impregna del espectro que es incapaz de asir por completo: permanente transparencia y movimiento, apertura a la alteridad hasta en sus propios cimientos, a riesgo incluso de remecerlos al punto del colapso. Y como tal, en su condición espectral la democracia se trata de una búsqueda inacabable, y es en este sentido que “no existe nunca en el presente. Es un concepto que lleva consigo una promesa, y en ningún caso es tan determinante como lo es una cosa presente. [...] La democracia no se adecua, no puede adecuarse, en el presente a su concepto [...] Es algo que siempre está por venir”^{82 83}.

De ahí que Derrida sostenga que “no hay democracia sin literatura, no hay literatura sin democracia”, por cuanto “la posibilidad de la literatura, la autorización que una sociedad le concede, el levantamiento de la sospecha o del terror a su derecho, todo esto va de la mano – políticamente– del derecho ilimitado de plantear todas las preguntas, de sospechar de todos los dogmatismos, de analizar todas las presuposiciones, incluso aquellas de la ética o de la política de responsabilidad”^{84 85}. La literatura puede entenderse, así, como un parámetro de la apertura

⁸¹ *Ibid.*, 95.

⁸² Jacques Derrida, “A democracia é uma promessa”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias* (1994).

⁸³ Cabe aclarar que el hecho de que la democracia sea “algo que siempre está por venir” no debe interpretarse como una orientación teleológico-mesiánica de parte de Derrida, sino que alude, más bien, a la idea de la democracia como un referente permanente contra el cual se contrasta y evalúa la apertura efectiva –la luminosidad– del sistema político, esto es, a la condición espectral de la democracia.

⁸⁴ Traducción propia de Jacques Derrida, *Passions* (París: Éditions Galilée, 1993), 65-66.

de una sociedad, de su capacidad de disipar las sombras y difundir luz allí donde no la había; un hecho palpable en la práctica cuando las disrupciones dictatoriales se traducen en censura y, más todavía, en la quema de libros.

El capitalismo y el devenir democrático

Corresponde examinar ahora el modo en que las aspiraciones democráticas son capaces de desenvolverse (o no) en el contexto de las economías capitalistas. Desde la visión de Joseph Schumpeter, parecería que el capitalismo constituye un sistema económico acorde con la necesidad de una discusión permanente y transparente en el centro de las sociedades democráticas modernas. En este sentido, en su cita más célebre, el austriaco sostiene que

“(...) la apertura de nuevos mercados, extranjeros o nacionales, y el desarrollo de la organización de la producción (...) ilustran el mismo proceso de mutación industrial (...) que revoluciona incesantemente⁸⁶ la estructura económica desde dentro, destruyendo ininterrumpidamente lo antiguo y creando continuamente elementos nuevos. Este proceso de *destrucción creadora* constituye el dato de hecho esencial del capitalismo”⁸⁷.

En esta línea, el capitalismo sería democrático por cuanto la clase capitalista ve cuestionada su hegemonía en todo instante por esa remoción de cimientos que el proceso permanente de destrucción creativa supone⁸⁸. De este modo, “un capitalismo estable es una contradicción de conceptos”⁸⁹.

⁸⁵ En otro escrito, Derrida plantea lo mismo más directamente: “la literatura (en el sentido estricto: como institución occidental moderna) implica *en principio* el derecho a decirlo y a ocultarlo todo, siendo en esto inseparable de una democracia por venir” (Jacques Derrida, *Dar la muerte* (Barcelona: Paidós, 2000), 146).

⁸⁶ En una nota al pie, Schumpeter precisa este punto de un modo que inevitablemente recuerda, por analogía, al de la opinión pública en Derrida. En efecto, el economista plantea que “estas revoluciones no son incesantes en un sentido estricto; tienen lugar en acometidas discontinuas, separadas unas de otras por lapsos de relativa calma. Sin embargo, el proceso en su conjunto actúa incesantemente en el sentido de que hay siempre o una revolución o una absorción de los resultados de una revolución, formando ambas cosas los llamados ciclos económicos”. En otras palabras, podría decirse que el capitalismo es inestable en su propia inestabilidad, y –de haberlos– sus estados de equilibrio no son sino efímeros. De otro lado, se debe poner de relieve el que esta visión sitúe a Schumpeter fuera de la tradición neoclásica ortodoxa de pensamiento económico.

⁸⁷ Joseph Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia* (Buenos Aires: Ediciones El Cronista Comercial, 1985), 120-121.

⁸⁸ Sin ser precisamente heredero de las escuelas marxista o institucionalista, Schumpeter adopta en este ámbito una visión evolucionista que, sin duda, se condice con el pensamiento de Marx o Veblen, tomando distancia de las corrientes marginalistas e incluso de Keynes.

⁸⁹ Traducción propia de Joseph Schumpeter, *Business Cycles, Volume II* (Nueva York: McGraw-Hill, 1939), 1033.

Sin embargo, el desarrollo capitalista supone un riesgo para la democracia por cuanto resulta indisociable de la acumulación de capital y, con ello, de la concentración del poder económico, que deriva a su vez en una concentración del poder político, por una parte, y en el acaparamiento de los medios que dan cabida o no a la opinión pública, por otra. Es decir, en última instancia el capitalismo supone el control del límite entre lo público y lo privado; reconoce o suprime la luz de la opinión pública y arroja a la oscuridad a las voces disidentes. En este sentido, el capitalismo amenaza con volverse el silencio totalitario, el detenimiento del porvenir democrático y, a fin de cuentas, la oscuridad misma. Pero detengámonos aquí y analicemos el vínculo entre capitalismo y democracia desde distintas aristas.

Una primera aproximación para abordar esta cuestión se encuentra en el pensamiento de Marx, particularmente en el concepto de fetichismo de la mercancía. En palabras del propio autor,

“(...) el carácter misterioso de la forma mercantil consiste [...] en el hecho de que la mercancía refleja las características sociales del propio trabajo de los hombres como características objetivas de los productos del trabajo como tales, como las propiedades socio-naturales de estos objetos. Así, también refleja la relación social de los productores con la suma total de trabajo como una relación social entre objetos, una relación que existe aparte y afuera de los productores. Mediante esta sustitución, los productos del trabajo se vuelven mercancías, objetos sensibles que son, al mismo tiempo, suprasensibles o sociales.”⁹⁰

Es decir, las relaciones de producción –independiente del sistema económico– quedan plasmadas en los propios productos de un modo en que se asumen naturales. La objetivación de las relaciones de producción supone que las relaciones de poder económico también quedan objetivadas, por lo que –he ahí el riesgo– se asumen como naturales, como una condición a-histórica y universal. El capitalismo se define por la acumulación de capital (más adelante veremos la validez empírica de esta premisa) y, consecuentemente, por la asimetría de poder económico, por lo que esas relaciones de poder económico se vuelven relaciones de poder político por la vía del fetichismo de la mercancía, un riesgo que es exclusivo –por definición– de sistemas económicos de esta índole.

⁹⁰ Traducción propia de Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy, Volume One* (Aylesbury: Penguin Books, 1982), 164-165.

Esta visión podría sostenerse incluso desde escuelas de pensamiento económico más cercanas a la ortodoxia, como es el caso de la nueva economía institucional. Podemos referir, a este respecto, al trabajo de Daron Acemoğlu y James Robinson. Su modelo teórico sostiene la premisa de que la distribución del poder político en el presente depende de las instituciones políticas y la distribución de recursos en el pasado, y que determina, por su parte, las instituciones económicas y políticas del futuro⁹¹. El hecho de que se trate de un esquema de causalidad acumulativa⁹² nos obliga a simplificar el análisis para centrarlo en los puntos relevantes para este ensayo, pero a grandes rasgos podemos advertir que un sistema de corte capitalista está asociado a una distribución inequitativa de recursos en desmedro de las clases trabajadoras⁹³, que determinaría endógenamente una distribución de poder político favorable a los grupos capitalistas y, ulteriormente, una institucionalidad que preserve ese *statu quo*.

Más recientemente, el disruptivo estudio empírico llevado a cabo por Thomas Piketty encontró que la tasa de retorno es mayor que la tasa de crecimiento de la economía en el largo plazo, lo que, de acuerdo con su hipótesis, da cuenta de una desposesión sistemática por parte de la clase capitalista en desmedro del resto de la población. En términos más técnicos, este proceso de desposesión, endógeno al desarrollo del capitalismo, radica en que “la recapitalización de los patrimonios procedentes del pasado será más rápida que el ritmo de crecimiento de la producción y los salarios”⁹⁴. La relevancia de lo anterior en el contexto de este ensayo es introducida tangencialmente por el propio autor, quien sostiene que las fuerzas de divergencia asociadas al fenómeno ya descrito son “potencialmente amenazadoras para nuestras sociedades democráticas y para los valores de justicia social en que están basadas”, en la medida que “el empresario tiende inevitablemente a transformarse en rentista y a dominar cada vez más a quienes sólo tienen su trabajo. [...] El pasado devora al porvenir”⁹⁵ – como si Piketty refiriera directamente a Derrida.

⁹¹ Nos referimos, en particular, al modelo desarrollado en Daron Acemoğlu y James Robinson, “Paths of Economic and Political Development”. En *The Oxford Handbook of Political Economy*, ed. Donald Wittman y Barry Weingast (Nueva York: Oxford University Press, 2008).

⁹² No tiene formalmente un principio causal, sino relaciones causales que se refuerzan sucesiva y mutuamente.

⁹³ Un esquema que puede vincularse al concepto de “instituciones extractivas” que los autores adoptarían en el más prominente Daron Acemoğlu y James Robinson, *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty* (Crown Publishing Group, 2012).

⁹⁴ Thomas Piketty, *El capital en el siglo XXI* (edición electrónica: Fondo de Cultura Económica, 2014), 419.

⁹⁵ *Ibid.*, 419.

Sin embargo, donde en la economía Piketty halla la solución a los problemas de la acumulación capitalista en mejores esquemas redistributivos de administración pública, propiciando así, en la óptica de Acemoğlu y Robinson, una redistribución democrática del poder político, para Herbert Marcuse la respuesta es más compleja en el plano de lo político o, más bien, en *lo humano en general*.

Marcuse retoma el problema del capitalismo una vez que la objetivación de las relaciones sociales ya se ha establecido y que el sistema económico ha devenido ya en formas institucionalizadas de represión política. No es sorpresa, entonces, que la visión del alemán no sea optimista, toda vez que la dificultad se vuelve astronómica. Siguiendo con la herencia hegeliana en el pensamiento de Marx, Marcuse sostiene que la

“libertad negativa, esto es, la libertad frente al poder opresivo e ideológico de los hechos dados, es el *a priori* de la dialéctica histórica; es el elemento de elección y decisión en y contra la determinación histórica. Ninguna de las alternativas dadas es *por sí misma* negación determinada a menos que sea comprendida conscientemente y pueda romper el poder de las condiciones intolerables”⁹⁶.

En cuanto la marginación, la segregación, la desposesión son resultados endógenos, intrínsecos del capitalismo, sólo una liberación consciente de estos flagelos será capaz de acabar con la dominación de una parte de la población. Sólo entonces podría haber, así, una democracia genuina en oposición a los desequilibrios sociales del capitalismo, que no hacen sino apagar las luces de la opinión pública y reducir la democracia al silencio totalitario.

Vinculando el posicionamiento de Marcuse con el de Derrida, el problema central de las democracias capitalistas (que en estricto rigor, y como se ha intentado exponer, no constituyen democracias propiamente tales) es, en línea con el camino ya recorrido, la concentración. De esta manera, y he aquí un rasgo distintivo de Marcuse en la tradición marxista, la liberación ya no es a nivel de clase, sino individual, por cuanto la polución capitalista del sistema político reviste la opresión de toda la sociedad. Así, el autor sostiene que pese a que “una sociedad libre se define más por el aumento de sus logros fundamentales que por la autonomía privada (...) la ausencia de esta última invalida incluso las más caracterizadas instituciones de libertad económica y política, negando la libertad en sus raíces

⁹⁶ Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional* (Barcelona: Planeta-Agostini, 1993), 251.

ocultas. La socialización masiva empieza en la casa e impide el desarrollo de la conciencia⁹⁷. Esa ágora pública que constituye la democracia en su centralidad termina por acabar con el individuo como tal y no definirlo sino en términos de ese todo que el capitalismo ha distorsionado al inmiscuirse en los propios cimientos de la democracia.

La liberación, entonces, recae en el individuo, y

“(...) exige la represión de las necesidades y satisfacciones heterónomas que organizan la vida en la sociedad. Cuanto más altas hayan llegado a ser las propias necesidades y satisfacciones del individuo, más aparecerá su represión como una fatal privación. Pero gracias precisamente a este carácter fatal, pueden crear el primer prerequisite subjetivo para un cambio cualitativo; éste sería la *redefinición de las necesidades*.”⁹⁸

En suma, el ser humano se libera cuando es capaz de despojarse del estilo de vida que el capitalismo le ha impuesto, sólo entonces vuelve a la luz de la consciencia propia que realmente lo define y que el sistema económico capitalista posesiona con una lógica totalitaria. Y es que “la creación de necesidades represivas ha llegado a ser desde hace tiempo parte del trabajo socialmente necesario; necesario en el sentido de que sin él el modo de producción establecido no se sostendría. Lo que está en juego no son problemas de psicología ni de estética, sino la base material de la dominación”⁹⁹. Aquí la base material de dominación deja de residir sólo en los modos de producción y la explotación de clases: la dominación se refleja en un existir alienado como un todo, favorecido por la socialización del capitalismo por la vía de los espacios democráticos. Luego, “la autodeterminación será real en la medida en que las masas hayan sido disueltas en individuos liberados de toda propaganda, adoctrinamiento o manipulación; individuos que sean capaces de conocer y comprender los hechos y de evaluar las alternativas”¹⁰⁰, es decir, cuando el individuo vuelva *ser individuo*, liberándose de la síntesis político-económico-social que el capitalismo constituye. “La sociedad será racional y libre en la medida en que esté organizada, sostenida y reproducida por un Sujeto histórico esencialmente nuevo”¹⁰¹. La promesa de la democracia descansa en ese nuevo sujeto, que, conciliando con la perspectiva derridiana, ha de ser entendido no como una teleología mesiánica, no como una promesa en el futuro, sino como promesa *ya*, que en

⁹⁷ *Ibid.*, 273-274.

⁹⁸ *Ibid.*, 274.

⁹⁹ *Ibid.*, 274-275.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 281.

¹⁰¹ *Ibid.*, 281.

virtud de su espectralidad no está garantizada ni es eterna. Dicho de otro modo, será el sujeto en sí quien encarne la apertura de la democracia ilustrada en el tránsito de salida de la dominación capitalista.



En el desarrollo de este ensayo se han examinado de cerca los mecanismos mediante los cuales el capitalismo en cuanto sistema económico se desborda de su esfera y termina por desdibujar el espectro de la democracia, entregándola al poder político que emana de la acumulación capitalista. Las voces se apagan, la discusión se detiene, adviene el totalitarismo del silencio, del no-cuestionamiento y de un individuo sometido a la socialización de una relación sistemática de opresión no ya sólo económica o política, sino existencial.

La promesa de la democracia, el espectro omnipresente en los sistemas políticos occidentales modernos, sólo se mantendrá vigente en la medida en que el capitalismo –la penumbra que amenaza con desvanecer el espectro de la democracia– no *devore* ese porvenir. En su pugna con la oscuridad opresiva del silencio, la *luz del día* depende de eso.

Bibliografía

- Acemoğlu, Daron, y James Robinson. “Paths of Economic and Political Development”. En *The Oxford Handbook of Political Economy*, editado por Donald Wittman y Barry Weingast. Nueva York: Oxford University Press, 2008.
- ——— *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty*. Crown Publishing Group, 2012.
- Derrida, Jacques. “A democracia é uma promessa”. *Jornal de Letras, Artes e Ideias* (1994).
- ——— *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós, 2000.
- ——— *De la grammatologie*. París: Les Éditions de Minuit, 1967.
- ——— *El otro cabo. Democracia, para otro día*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1992.
- ——— *Passions*. París: Éditions Galilée, 1993.
- Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1993.
- Marx, Karl. *Capital: A Critique of Political Economy, Volume One*. Aylesbury: Penguin Books, 1982.
- Piketty, Thomas. *El capital en el siglo XXI*. Edición electrónica: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Schumpeter, Joseph. *Business Cycles, Volume II*. Nueva York: McGraw-Hill, 1939.
- ——— *Capitalismo, socialismo y democracia*. Buenos Aires: Ediciones El Cronista Comercial, 1985.

John Stuart Mill on suicide.¹⁰²Íñigo Álvarez Gálvez¹⁰³
(ialvarezg@u.uchile.cl)

Recibido: 13/05/2017

Aceptado: 22/06/2017

DOI: 10.5281/zenodo. 833783

Abstract:

John Stuart Mill didn't take his life; but he could have done it. Had he done it when he was twenty (as he planned), we would have never known what he thought about it. But he didn't. And many years later he wrote about nature, God, religion and autonomy. My aim in this article is to show how his thoughts about nature and theism affect in fact his stance about autonomy to commit suicide.

Key-words: Mill – Suicide – Nature – Religion – Autonomy.

¹⁰² The Spanish version of this article was published in: *Acta Bioethica* 2016, 22(2), pp. 241-250. It is part of the Research Project number 1140721 (Fondecyt Regular): "La pregunta por la naturaleza del suicidio".

¹⁰³ Lawyer. PhD in Philosophy. Professor at University of Chile.

1. Introduction

John Stuart Mill didn't take his life¹⁰⁴. But he could have done it in 1826. Had he had to defend his decision at that time, he would have probably based his ideas on the same conceptions about nature and human beings expressed many years later.

In this article I would like to show how Mill's essays about nature, about its origin, about religion and about the existence and attributes of God, are linked to his stance towards suicide. I think Mill has a favourable opinion about suicide and I believe that we can find some clues in other essays written by Mill at that time. Besides, we can find out another important connection in his mental crisis: Perhaps the best way to show Mill's position in favour of suicide is by remembering that he was on the verge of it in 1826¹⁰⁵.

We can see those ideas about nature in three essays: "Nature", "Utility of Religion" and "Theism"¹⁰⁶. Although these articles were written during a long period of his life, we can see in them, firstly, a unity of thought; and, secondly, that they are consistent with the ideas expressed in *Utilitarianism* or in *On Liberty*¹⁰⁷.

2. Mill's ideas on nature, god and religion

In general terms, Mill thinks that nature is amoral; and that being so, one cannot extract from it useful moral principles or moral guides for life (Mill, 1985: 377)¹⁰⁸. And what is more, if we were to interpret it in moral terms, we would say that all we see is the

¹⁰⁴ He died in his bed on May 7th., 1873, from erysipelas, contracted four days before (Packe, 1954: 507-508).

¹⁰⁵ In a negative sense, some people –for example Rv Howowat- also link Mill's mental crisis (and his plan to commit suicide) to his ideas about religion, which –they say- were the result of his father's education (Stack, 2011: 184). In any case (accepting the negative or the positive interpretation), Mill's life was indeed the reflection of his beliefs, as Berlin says (Berlin, 1991: 132).

¹⁰⁶ I will refer to these three essays as "Mill 1985". "Nature" goes from page 373 to page 402; "Utility of Religion" goes from page 403 to page 428; and "Theism" goes from page 429 to page 489. A brief description of the three can be found –for example- in McCloskey (1971: 161-173).

¹⁰⁷ By the way, the death of Harriet Taylor (in 1858) apparently didn't affect him to the extent of making him change his mind in this respect (Mill, 1981: 193-195; Mill, 1996: 44).

¹⁰⁸ As he puts it: "Conformity to nature, has no connection whatever with right and wrong" (Mill, 1985: 400).

result of the cruelest, wickedest and most unjust human being¹⁰⁹. Nature, as it is, cannot be our life pattern; and much less can it be seen as the work of a good and omnipotent being (in that case, what reason could we give for the existence of evil?; every imaginable atrocity could be justified on that basis)¹¹⁰. So, we can't find out anything morally useful from the way nature is or from the supposed intentions of God.

Religion, in fact, is a very bad adviser. If there is something useful as a life pattern it is the utility principle; and if there is any religion to be guided by, it is the religion of utility, the true religion of humanity, which leads human beings toward a progressive and constant moral perfection. We cannot deny that religion has been the traditional vehicle for morals, but that doesn't mean it is the only one. On the contrary, it isn't difficult to understand that the function that religion had in the past is not necessary anymore (Mill, 1985: 430). Nowadays we can hold similar ideas (about altruism, love, dignity, etc.) and reach the same goals on a different basis. The unlimited progress of our species, for example, can be a noble goal for our life (Mill, 1985: 420); struggling for general good, fighting for human excellence or making an effort to love the world, are noble goals too; and they are big enough for any human life, and good enough to become the source of our earthly happiness, beyond the anxieties about the future life (Mill, 1985: 421).

This doesn't mean, says Mill, that we should deny from the start all the references to the supernatural, but all of them are the result of our imagination, and only acceptable in so far as they are compatible with our scientific knowledge and with our moral sentiments (Mill, 1985: 429-430). In other words, those thoughts are only acceptable in so far as we reject the idea of an omnipotent creator and conceive life as the result of the opposition between a planned good and the ungovernable matter (Mill, 1985: 425). That being so we will also be able to explain the existence of evil and conceive ourselves as God helpers (Mill, 1985: 425, 489). Besides, we can link this to the idea of the religion of humanity, for

¹⁰⁹ Speaking about nature events, he says: "All this, Nature does with the most supercilious disregard both of mercy and of justice" (Mill, 1985: 385).

¹¹⁰ Mill is less polite: "Not even on the most distorted and contracted theory of good which ever was framed by religious or philosophical fanaticism, can the government of Nature be made to resemble the work of a being at once good and omnipotent" (Mill, 1985: 389). And later: "But if imitation of the Creator's will as revealed in nature, were applied as a rule of action in this case, the most atrocious enormities of the worst men would be more than justified by the apparent intention of Providence that throughout all animated nature the strong should prey upon the weak" (Mill, 1985: 399).

we can consider that general good and the progress of humanity are our main moral goals and, at the same time, defend the possibility (but just the possibility) of the existence of a benevolent being and a divine plan (Mill, 1985: 426).

No doubt some people need this kind of hope and comfort, but there are other people capable of enjoying this earthly life, feeling themselves as part of humanity, in constant progress, and never worrying about the future life (Mill, 1985: 427). These people know that they can find their true reward in this world and they understand that true happiness means to die when one has enjoyed from top to bottom the pleasures that life can offer and nothing is left to “stimulate curiosity and keep up the desire of prolonged existence” (Mill, 1985: 428).

I think this idea is totally compatible with the defense of suicide. As we have seen, Mill says that an important part of our happiness consists in dying when nothing else is left to desire. Of course, from an objective point of view, we can understand that this means that our life should finish by itself when it has lasted long and we have enjoyed it to its final moments, and never before that (whether we like it or not); but we can also understand that the crucial moment of death depends, in fact, on the particular interpretation of our own life, and that it can be pursued by ourselves as the last piece of our existence.

Anyway, the important issue is that even if we assume that Mill is against suicide, it's quite clear that he thinks that no religious doctrine would be strong enough to support this idea. In general terms, the doctrines which defend the existence of several gods or of an unpredictable god (as theism does) are valueless, for they are inconsistent with the existence of a world ruled by general laws (Mill, 1985: 432-433). Those other theories based on the idea of a general consent are worthless (firstly, because there's no such thing as a general consent, and secondly, because even if it existed, it could never be a sound basis) (Mill, 1985: 442). The same happens to those doctrines based upon the idea of a clear perception of our conscience (for we cannot build any knowledge upon it) (Mill, 1985: 444), and to those others which conceive God's mind as the first cause of everything (because it's not true that everything that exists has a cause –energy, for example- and because we don't need that answer when we have natural ones at our disposal) (Mill, 1985: 437-439).

In short, the only possible argument (for it is an empirical and inductive one) is the argument of the divine plan: in the same way we can tell there is a plan behind all the things made by man, we can see a similar plan behind the natural order, and we can infer from that the existence of someone who has the intention to do things as they are. Of course, this analogy is too weak, and that being so, we can only affirm that the idea of a divine planner is more likely than the opposite (also possible) (Mill, 1985: 449-450). It is not a certainty, but may be sufficient.

However, even if we accept this conclusion, this doesn't mean that we know everything about the nature of that divine planner. It would be sensible to think that a doctrine against suicide and based upon God's will should stand on some special divine attributes. But in this point the traditional doctrine is also too weak. If, as it has been said, the idea of a divine plan is the only defensible one, then we cannot affirm the divine omnipotence (for he who is omnipotent doesn't need any plan) nor the omniscience (because it is obvious that the defects of nature can't be the result of an infinitely wise creator) (Mill, 1985: 451-453). In conclusion, we have to think that either God has limited power and cannot make his plan in a better way (because the material he works with doesn't allow him to do everything he wishes), or He doesn't know how to do it (Mill, 1985: 455).

But that said, does this idea allow us to know anything about his intention for human beings? From what we know, perhaps we can say that he wanted things to be durable for a limited period of time; but from that we can infer nothing about his disposition related to human beings (Mill, 1985: 457). Perhaps he had benevolent purposes and he wanted us to be happy, but it is obvious that this goal couldn't be his only one, if we take into consideration all the pain that we see around us (Mill, 1985: 458)¹¹¹. And the same can be said about divine justice, of which we find out no trace in nature (Mill, 1985: 459).

In brief, from natural theology we can reach the three following conclusions (provided always that God exists): first, that he has great but limited power (and we cannot know the reason for such bounds); second, that he has great but also limited intelligence; and third, that he wishes (or agrees with) the happiness of his creatures, although it seems

¹¹¹ "But to jump from this –says Mill– to the inference that his sole or chief purposes are those of benevolence, and that the single end and aim of Creation was the happiness of his creatures, is not only not justified by any evidence but is a conclusion in opposition to such evidence as we have" (Mill, 1985: 458).

as if he has had other motives for his actions (so that happiness is not his only aim). Everything that goes beyond this point is just the result of our desires (Mill, 1985: 459).

We reach now our main point of interest. If we conceive God this way, we can also wonder about the creatures he made; in particular, about the attributes he gave us, and specifically about the property of immortality. Of course, our experience shows us that the death of our organism implies the cessation of our mental activity (Mill, 1985: 461). But our experience has its bounds too, and beyond them we can imagine that a divine being with a limited power and a relative benevolent will has given us immortality (Mill, 1985: 466)¹¹².

This is Mill's proposal about nature, about God's existence and attributes, and about immortality and revelation. It is clear that Mill considers himself sceptic or agnostic, since he says nothing definitive beyond science and denies what it seems to be incompatible with it (for example, omnipotence or omniscience). He admits that all we can say is that we don't know whether a creator exists or not; that, in the case he exists, he is just the creator of order but not of the universe (matter and energy are not part of his creation); that he has limited power and limited benevolence; and that perhaps (but just perhaps) he gave us immortality (Mill, 1985, 482). In his own words: "The whole domain of the supernatural is thus removed from the region of Belief into that of simple Hope" (Mill, 1985: 483).

We can be hopeful about things being that way, and that's important enough. We, human beings, have a short and limited life, full of misery and privation; that's why we need to let grow our aspirations and the idea of our destiny (Mill, 1985: 483). It is not insane that we let our imagination develop enough to fulfill that wish, taking advantage of all those fields that science cannot harvest, and considering another elements that make life attractive and nice (Mill, 1985: 485). And if reason is necessary for knowledge, imagination can be necessary for life (for religious people and for the sceptical ones); in fact, for all

¹¹² Is much more difficult to hold this idea upon the basis of a divine revelation through miracles, because we have very few and weak evidences (Mill, 1985: 470). We don't have direct experience of those supernatural events, and the witness evidence is even more fragmentary and imperfect (Mill, 1985: 478). What we can affirm, according to science, is that world events are produced by natural causes, and God's government, if it exists, is also produced by the same causes.

those who want to strengthen the religion of humanity (i.e. the religion of moral duties built by utilitarianism) (Mill, 1985: 488)¹¹³.

At this point, it is important to remark, on the one hand, that these conclusions belong to the field of the imagination (in this sense, they have little impact on our lives); and on the other hand, that whatever their influence might be, we cannot found our moral duties on them. We may think that by doing our duties we are helping God and contributing to the fulfillment of his plan, but we cannot conclude from that idea that good depends on God's will. In other words, good depends on the utilitarian principle; and it is this very principle the one that leads us to a moral conclusion about suicide.

3. On Mill's suicide and Mill on suicide

In the autumn of 1826, Mill suffered a breakdown (Mill, 1981: 139). Feeling hopeless and realizing that all his interest in human enhancement had been gone, he became more sad and desperate day by day, and he ended up considering the possibility of suicide¹¹⁴. We don't know what would have happened if Marmontel's *Memoirs* hadn't come to his hands¹¹⁵. In any case, what is important to us is that the idea of suicide was not a weird one. It is true that he doesn't say (in his *Autobiography*) that suicide is the best option at all times, nor that it is acceptable just because one decides to commit it. But it is also true that he doesn't say that taking one's life is in itself morally reprehensible or rejectable¹¹⁶. So, the fact of killing oneself doesn't seem to deserve any negative judgment in itself, neither religious nor moral (we may suppose that some negative judgment would

¹¹³ Millar thinks that, in this case, Mill is going too far. To set this hope, as Mill does, where there is no reason to think about supernatural, doesn't fit with the ideas expressed in the essay (Millar, 1998: 198-199).

¹¹⁴ "I frequently asked myself –he says–, if I could, or if I was bound to go on living, when life must be passed in this manner. I generally answered to myself, that I did not think I could possibly bear it beyond a year" (Mill, 1981: 145).

¹¹⁵ The reading of a specific part of those *Memoirs* made him cry and realize that he still had some emotions worth considering. From then on he started his recovery and his deviation from the standard benthamite utilitarianism. For an interesting psychoanalytic interpretation of his mental crisis and his recovery, see Mazlish (1975: 205-230).

¹¹⁶ We can also reach the same conclusion reading certain parts of his *Diary*. On March 12th., 1854 he wrote about his wife, Harriet: "But when I am nearest to feeling in myself some likeness to the one being who is all the world to me, or when I make the greatest return of love for her most affecting love and kindness to me, then I am ready to kill myself for not being like her and worthy of her" (Mill, 1988: 660).

have arisen if he had regretted his former decision of 1826 or if he had thought that it was immoral or sinful in the end).

I think we can link this idea to those ones presented in *On Liberty*¹¹⁷. In this essay Mill defends the necessity of limiting the power of society upon the individual; the necessity of avoiding the tyranny of the majority, which prevents the individual from developing their original character and leads their conduct according to the point of view of those who ruled society (Mill, 1991: 9-11)¹¹⁸.

Mill wonders to what extent this interference and this control are acceptable. The answer is well known:

“The sole end for which mankind are warranted, individually or collectively, in interfering with the liberty of action of any of their number, is self-protection. [...] The only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others. His own good, either physical or moral, is not a sufficient warrant. He cannot rightfully be compelled to do or forbear because it will be better for him to do so, because it will make him happier, because, in the opinions of others, to do so would be wise, or even right. These are good reasons for remonstrating with him, or reasoning with him, or persuading him, or entreating him, but not for compelling him, or visiting him with any evil in case he do otherwise. To justify that, the conduct from which it is desired to deter him must be calculated to produce evil to some one else. The only part of the conduct of any one, for which he is amenable to society, is that which concerns others. In the part which merely concerns himself, his independence is, of right, absolute. Over himself, over his own body and mind, the individual is sovereign” (Mill, 1991: 14).

This long paragraph is worth quoting for we can find in it the main idea we want to show, which is that every individual has a space of liberty closed to social compulsion (whatever this is); included in this space are all the behaviours which affect only the individual and are harmless to others.

There are some ideas we need to point out. Firstly, this assertion is meant to be true just for the adult members of civilized societies (Mill, 1991: 14-15) (as Gray puts it, that means that autarchy is a necessary condition for autonomy (Gray, 1991b: 198)). Secondly, we have to consider that what is forbidden is compulsion, coercion and control by means of punishment. We can argue with anybody about anything, advice them or implore them to

¹¹⁷ The quotes from pages 5 to 128 belong to *On Liberty*; those ones from pages 129 to 201 belong to *Utilitarianism*.

¹¹⁸ In his words: “All that makes existence valuable to any one, depends on the enforcement of restraints upon the actions of other people” (Mill, 1991: 9).

do something, but we cannot force them to do what they don't want to do. Of course, in practice the limit between orders and petitions is not clear, but theoretically at least, we can draw the line: if we consider that some behaviour is reprehensible and worth punishing, whatever we may do to prevent a person from doing it might be called a means of compulsion; if, on the contrary, we consider that in a given moment a person is free to act as they wish, whatever we may do to prevent them from doing it might be called a means of persuasion (and not a means of control). We must also remember that when Mill refers to morals and to simple convenience (in *Utilitarianism*) (Mill, 1991: 184), he differentiates between the two fields by saying that only in the first one we can speak on duties. For him, there are a large number of things that we would like others to do, but that we know they are not forced to do, so we accept they don't deserve punishment for not doing them (Mill, 1991: 184). And we can see the same in *On Liberty*, when he refers to those behaviours which we cannot control by means of punishment because we owe nothing to society for doing what only affects us¹¹⁹. Of course, we may think that everything a person does affects society, in one way or another. Nevertheless, it is plainly clear that some behaviours only affect others in an abstract and indirect manner; in particular, all those whose direct and primary effects have a bearing just on the person who acts (Mill, 1991: 16)¹²⁰. So, we can say there's a space of liberty around everyone, inside of which the individual decides by him or herself, free from social compulsion (even though, Mill says, that compulsion had made them happier). Since utilitarianism defends that we have to promote the maximum happiness, this is a surprising statement for an utilitarian. If we want to hold a consistent utilitarianism, we can only affirm that increasing the happiness of the individual by means of compulsion is not our moral duty, if we compensate the lost of happiness in some way. I think that's precisely Mill's idea: If we allow society to take control of the free area of the individual, we will generate such a reduction of happiness that it seems reasonable that we

¹¹⁹ I think Mill is not totally clear in this point. The individual does not deserve punishment for those behaviours, but that doesn't mean –he says– that we cannot consider them mad or inferior, or that we cannot avoid or alienate them (Mill, 1991: 85-86). For Mill, those are natural consequences of the free activity of the individual and their fellow creatures, and we cannot regard them as real punishment (Mill, 1991: 86). If, as Ryan says for example, stating an action as incorrect implies admitting it as harmful (Ryan, 1991: 166), then we would have to say the action of the individual is not incorrect. But that's useless information for them, because the individual could not tell the difference between being punished and being considered a lunatic or a social outcast.

¹²⁰ In this sense, we can distinguish, as Rees holds, between behaviours which simply affect others and behaviours which affect other's interests (Rees, 1991: 180).

should reject it in the very name of happiness. The maximum of happiness is reached when we allow people to do their will (so far as they don't hurt others), although, in our opinion, they could be making themselves miserable¹²¹.

That liberty allows us to associate with others (whoever they are), feel or think whatever we want and live our lives as we wish. Mill is clear in this point: We have the freedom "of doing as we like, subject to such consequences as may follow; without impediment from our fellow creatures, so long as what we do does not harm them, even though they should think our conduct foolish, perverse, or wrong" (Mill, 1991: 17). I think this quote would be enough to conclude that, for Mill, suicide is defensible: If I can think whatever I want about morals and religion, and design my own life plan, then it is obvious that I can decide how to live and when my existence shall come to an end, despite the opinion and the will of others (unless my acts are harmful to them). For those who think that this quote is not enough, there are, as I see it, more evidences in the next pages, in which Mill writes about the freedom of thought (precisely, this is the freedom which is involved in the debate about suicide). In effect, suicide has nothing to do with the right of life. This right protects me against others, but it says nothing about my will to take my own life. Of course, if I couldn't take my life, we would have to admit that I have the duty to live (instead of a right of life). But if what we want to express is not only that I don't have such duty but that my decision of taking my life is also protected against the intrusion of others, then we need to speak in terms of rights and look for the specific right which allows me to do so, i.e. the right to free thought. It is obvious that this right cannot be confined to mental activity (or mental acts), for this activity is, in fact, free, and doesn't need to be protected by any right. On the contrary, the right of free thought only makes sense in so far as it is referred to external behaviours. As I see it, this is what Mill wants to say when he links the freedom of thought to the freedom to design our own life plan (Mill, 1991: 16-17). His proposal is clear: The opinions or acts of a person can be controlled when they are harmful to others, "but –says Mill- if he refrains from molesting others in what concerns them, and merely acts

¹²¹ "Mankind are greater gainers by suffering each other to live as seems good to themselves, than by compelling each to live as seems good to the rest" (Mill, 1991: 17). For Mill, a great part of our happiness and true development is due to the respect for our own nature (as Gray (1991b: 201), Skorupski (1989: 348, 357) or Donner (1998: 231) remember). In other words, society is happier (that's the gain) because its members are happier. But it is also a big deal for society (and for humanity) because social and economic progress depend, in the end, on that individuality (Wilson, 1998: 233; Clor 1998: 223).

according to his own inclination and judgement in things which concern himself, the same reasons which show that opinion should be free, prove also that he should be allowed, without molestation, to carry his opinions into practice at his own cost” (Mill, 1991: 62-63). Surely, not all behaviours are equally valuable, but that doesn’t matter too much, because what is important is the development and the strengthening of our attributes of judgement and reasoning as a result of what we are (Mill, 1991: 65)¹²². This is what we should protect; even if we might think that in a given case the person is mistaken. As Mill says: “It really is of importance, not only what men do, but also what manner of men they are that do it” (Mill, 1991: 66). What humanity loses with people who copy others, it gains with people capable of putting into practice their aptitudes and deciding by themselves. The first ones are the mediocre men referred by Ingenieros (2013: 40), or the mass-men referred by Ortega (1993: 49)¹²³. The second ones express the desirable condition of human nature. They are people capable of having original ideas and feelings¹²⁴; and they are valuable and praiseworthy whatever their ideas and feelings are¹²⁵. As we have said, that doesn’t mean that we cannot control them when they wrong others and because they prevent others from developing their capabilities; but beyond that, any control measure can be seen as arbitrary and despotic, and weakens our human nature, because individuality is one of the elements of human welfare (Mill, 1991: 70-71). So, by letting individuality to develop by itself we promote happy societies and useful, strong and free human beings (in other terms, by putting an end to freedom we put an end to the very source of social improvement and progress (Mill, 1991: 78))¹²⁶.

Mill affirms that “if a person possesses any tolerable amount of common sense and experience, his own mode of laying out his existence is the best, not because it is the best in itself,

¹²² Skorupski refers to this idea when he says that on the one hand, Mill accepts that people have different ideas according to their different types of life, and on the other hand, he suggests some ideals of life, which –says Skorupski– is not contradictory. “It would be incompatible with [utilitarianism] to prescribe them to those who do not share them –except on grounds of utility” (Skorupski, 1989: 362).

¹²³ By the way, for Skorupski (1989: 354), Mill’s proposal is, of course, against authoritarianism, but it is not at all against elitism. On the contrary, Donner (1998: 233) sees some elements which would lean Mill’s position towards radical egalitarianism.

¹²⁴ And therefore ideas which can be attributed to them. As Smith (1991: 247) says, Mill is trying to show how freedom is necessarily linked to responsibility.

¹²⁵ Which may be, in fact, really despicable. Perhaps, as Clor says (1998: 216), Mill holds human beings in high regard and thinks they can only do good when they act spontaneously.

¹²⁶ Arneson (1998: 263) is referring to the same idea when he says that “even in extreme cases where individuals voluntarily choose catastrophe for themselves, intervention will weaken the general atmosphere of freedom that we know is as difficult to maintain as it is necessary to human flourishing”.

but because it is his own mode” (Mill, 1991: 75); and later he insists: “Neither one person, nor any number of persons, is warranted in saying to another human creature of ripe years, that he shall not do with his life for his own benefit what he chooses to do with it” (Mill, 1991: 84). Since there is no harm to others (or at least a risk of harm) we can interpret any repercussion of those decisions as a drawback that society has to bear for the sake of liberty (Mill, 1991: 91). It is certainly not the clearest distinction that has ever been drawn and perhaps Gray (1991a: XIX) might be right when he affirms that Mill’s conception of human interest and harm is so vague that we can hardly guess how his principle is to be applied, so, in practice, it turns out to be almost useless¹²⁷. Be as it may, the crucial idea is that people have an impregnable domain. We may not accurately know its scope but we do know it exists, that is to say we know there are, without a doubt, cases in which nobody is harmed¹²⁸.

What we need to find out is whether suicide is one of these cases. As we can see, in these passages Mill is not referring specifically to suicide, but I believe that this radical defence of the liberty of action and freedom of thought allows us to think that suicide is part of them. In other words, I cannot see the reason for removing the way our life should finish from these decisions (even though that decision affects others).

We may wonder whether Mill thought that suicide should not be considered as a free decision and had in the end a perfectionist approach to nature and human life. I think Gray (1991b: 208-210) is right when he denies this interpretation, because I think that the only limits set by Mill are implicit in the very formulation of the principle. We can see this apropos of some remarks about slavery. Mill says that we cannot use our freedom for becoming a slave, because by doing so we would be putting an end to our freedom. In his words: “The principle of freedom cannot require that he should be free not to be free. It is not freedom, to be allowed to alienate his freedom” (Mill, 1991: 114). Of course, we may think that if we cannot sell ourselves as slaves, much less could we take our lives, for we would be using our freedom to put an end to our freedom. Nevertheless, as I see it, there is an important difference between both situations. What Mill does in *On Liberty* is to set a rule:

¹²⁷ We can see similar ideas in, for example, Skorupski (1989: 342), Smith (1991: 240), Clor (1998: 208) or even Rees (1991: 183), although he nevertheless defends the principle.

¹²⁸ In the same way, Rees (1991: 172) says that it is a misunderstanding to suppose –as critics do– that the validity of Mill’s principle depends on the existence of behaviours which do not affect society at all. Strictly speaking, there may not be such behaviours, but, to Rees, it is obvious that there are behaviours which don’t affect *others’ interests* in any way, and that’s what Mill points out (Rees, 1991: 174).

“We must be free to decide by ourselves in matters which affect only us”. Since it is a rule we have no chance to repeal it and it has to be enforced despite our will. That’s why we cannot sell ourselves as slaves, because being a slave means not being free to decide (we would have repealed the rule). But that doesn’t mean I cannot do at all times what other person wants me to do. In practice, the slave and I could be doing the same, but I could decide to do my own will whenever I wanted to and the slave couldn’t. In other words, the rule (“I’m free to decide”) still exists for me, whereas for the slave it doesn’t exist anymore. In other words, we cannot become slaves (because that means we would have repealed the rule), but we can behave as slaves by using the very freedom the rule gives us.

In the same way, I can observe the rule and nevertheless make it inapplicable, in a given time frame or forever. Let’s take, for example, the right of assembly. I can flee to a desert island (with enough food for the rest of my life) and burn my boat so that I can’t come back. From that day on, I obviously won’t be able to meet anybody; but that doesn’t mean I repealed the rule. The rule still exists for me, but I have set some specific conditions for making it inapplicable, and that’s totally different (I can still meet with people if I want; the thing is there is nobody to meet with). The same happens when it comes to suicide. It is not by taking my life that I am repealing the rule. The rule still exists for me. I’ve just set the conditions for making it inapplicable (forever)¹²⁹.

As I see it, this is what Mill defends (although without saying it explicitly). And I think we can link this favourable position concerning suicide to his views on human nature, God and immortality. He probably wouldn’t have been in favour of suicide if he had thought that God existed beyond any doubt and was the author of the moral law or that we had an immortal soul. But, on the contrary, he thinks that we can’t say that nature is subject to God’s laws nor that we owe him obedience. We can suppose that God exists, so far this idea is not incompatible with science, but that means it is not true knowledge and it cannot be the basis of utilitarian morals. Beyond this theist approach, Mill says we have an absolute freedom of doing whatever we want, since it only affects us and doesn’t harm others. Whichever it is the concept of harm Mill is referring to, I think the act consisting in taking our own life (if not harmful to others) is an example of this free behaviour. And I

¹²⁹ I’m not trying to discuss whether Mill is talking about the kind of people who is concerned about personal development and progress (for this see Smith, 1991: 257-258). Anyway, it is possible to consider suicide as the final point of that personal development and progress.

think Mill couldn't have defended this position if he had adopted a religious approach on nature and human beings.

As a conclusion, nature has nothing to do with morals. By thinking in it as the moral criterion for our lives we accept something irrational (because humanity has always been trying to take distance from nature) and immoral (because what we see in nature is what we reject from a moral point of view). So the question we need to ask is not 'What would nature do in this case?' but 'How much happiness does this act produce?'

Bibliography

- Arneson, R.J. (1998): "Mill versus Paternalism". In: Smith GW, ed. *John Stuart Mill's Social and Political Thought, Critical Assessments*. London: Routledge; 1998 II. p. 253-272.
- Berlin, I. (1991): "John Stuart Mill and the Ends of Life". In: Gray J, Smith GW, eds. *J. S. Mill On Liberty in Focus*. London: Routledge; 1991. p. 131-161.
- Clor, H.M. (1998): "Mill and Millians on Liberty and Moral Character". In: Smith GW, ed. *John Stuart Mill's Social and Political Thought, Critical Assessments*. London: Routledge; 1998 II. p. 207-227.
- Donner, W. (1998): "Mill on Liberty of Self-development". In: Smith GW, ed. *John Stuart Mill's Social and Political Thought, Critical Assessments*. London: Routledge; 1998 II. p. 228-237.
- Gray, J. (1991a): "Introduction". In: Mill JS. *On Liberty and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press; 1991. p. VII-XXXV.
- Gray, J. (1991b): "Mill's Conception of Happiness and the Theory of Individuality". In: Gray J, Smith GW, eds. *J. S. Mill On Liberty in Focus*. London: Routledge; 1991. p. 190-211.
- Ingenieros, J. (2013): *El hombre mediocre*. Barcelona: Brontes; 2013.
- Marmontel, J.F. (1999): *Mémoires*. Paris: Mercure de France; 1999.
- Mazlish, B. (1975): *James and John Stuart Mill. Father and Son in the Nineteenth Century*. New York: Basic Books; 1975.
- McCloskey, H.J. (1971): *John Stuart Mill: A Critical Study*. London: MacMillan and Co.; 1971.
- Mill, J.S. (1981): Autobiography. In: Robson JM, Stillingner J., eds. *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. I, *Autobiography and Literary Essays*. Toronto: University of Toronto Press; 1981. p. 1-290.
- Mill, J.S. (1985): "Three Essays on Religion". In: Robson J.M., ed. *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. X, *Essays on Ethics, Religion and Society*. Toronto: University of Toronto Press; 1985. p. 369-489.

- Mill, J.S. (1988): "Diary 1854". In: Robson J.M. ed. *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. XVII, *Journals and Debating Speeches Part II*. Toronto: University of Toronto Press; 1988. p. 639-671.
- Mill, J.S. (1991): *On Liberty and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press; 1991.
- Millar, A. (1998): "Mill on Religion". In: Skorupski J, ed. *The Cambridge Companion to Mill*. Cambridge: Cambridge University Press; 1998. p. 176-202.
- Ortega y Gasset, J. (1993): *La rebelión de las masas*. Madrid: Espasa-Calpe; 1993.
- Packe, M.S.J. (1954): *The Life of John Stuart Mill*. New York: The MacMillan Company; 1954.
- Rees, J.C. (1991): "A Re-reading of Mill *On Liberty*". In: Gray J, Smith GW, eds. *J. S. Mill On Liberty in Focus*. London: Routledge; 1991. p. 169-189.
- Ryan, A. (1991): "John Stuart Mill's Art of Living". In: Gray J, Smith GW, eds. *J. S. Mill On Liberty in Focus*. London: Routledge; 1991. p. 162-168.
- Smith, G.W. (1991): "Social Liberty and Free Agency". In: Gray J, Smith GW, eds. *J. S. Mill On Liberty in Focus*. London: Routledge; 1991. p. 239-259.
- Skorupski, J. (1989): *John Stuart Mill*. London: Routledge; 1989.
- Stack, D. (2011): "The Death of John Stuart Mill". *The Historical Journal* 2011; 54(1): 167-190.
- Wilson, F. (1998): "Mill on Psychology and the Moral Sciences". In: Skorupski J, ed. *The Cambridge Companion to Mill*. Cambridge: Cambridge University Press; 1998. p. 203-254.

Los condicionales de utilidad y la teoría de los modelos mentales.

Miguel López-Astorga¹³⁰
(milopez@utalca.cl)

Recibido: 14/05/2017

Aceptado: 22/06/2017

DOI: 10.5281/zenodo.833787

Resumen:

Recientemente, se ha propuesto que la lógica no es el único factor que incide en el razonamiento condicional y que el valor y la utilidad son otros dos elementos importantes en este sentido. Al respecto, Bonnefon y Sloman añadieron en 2013 que la estructura de los condicionales es, del mismo modo, relevante en la actividad inferencial con condicionales de utilidad y trataron de demostrarlo por medio de varios experimentos. Sus resultados parecieron mostrar que, efectivamente, sus tesis eran correctas. No obstante, plantearon igualmente que su propuesta y, por tanto, sus resultados eran compatibles con una teoría contemporánea de amplio alcance, la teoría de los modelos mentales, y en este artículo se trata de desarrollar esta idea con el propósito de comprobar si es cierta.

Palabras clave: Condicional - Modelos Mentales - Posibilidades Semánticas – Razonamiento – Utilidad.

Abstract:

Recently, it has been stated that logic is not the only factor that has an influence on conditional reasoning and that value and utility are other two important elements in this regard. In this way, Bonnefon and Sloman added in 2013 that the structure of conditionals is also relevant for the inferential activity with utility conditionals, and tried to prove it by means of several experiments. Their results seemed to show that, indeed, their theses were correct. However, They also claimed that their proposal and, therefore, their results were compatible with a contemporary wide scope theory, the mental models theory, and this paper is intended to develop this idea in order to check if it is right.

Keywords: Conditional - Mental Models - Semantic Possibilities – Reasoning – Utility.

¹³⁰ Doctor en Lógica y Filosofía de la Ciencia, Universidad de Cádiz, España. Profesor Asociado en Instituto de Estudios Humanísticos “Juan Ignacio Molina”, Universidad de Talca, Chile.

Introducción

En el momento presente, se puede decir que una teoría ampliamente apoyada ofrece explicaciones interesantes acerca de los procesos de razonamiento humano. Esta teoría es conocida como la *Teoría de los modelos mentales* (p.ej., Hinterecker, Knauff y Johnson-Laird, 2016; Johnson-Laird, 2012, 2015; Johnson-Laird, Girotto y Legrenzi, 1999; Johnson-Laird, Khemlani y Goodwin, 2015; Orenes y Johnson-Laird, 2012; Quelhas y Johnson-Laird, 2017; Ragni, Sonntag y Johnson-Laird, 2016) y, en adelante, nos vamos a referir a ella utilizando las siglas MMT (procedentes de la expresión *Mental Models Theory*). MMT ha demostrado contar con un gran potencial para, por ejemplo, explicar diferentes problemas relativos al razonamiento condicional -entre ellos, las dificultades vinculadas con la famosa tarea de selección de las cuatro tarjetas de Peter Wason (Wason, 1966, 1968)- y parece ser una alternativa bastante fuerte al enfoque tradicional, que considera que la mente humana opera siguiendo reglas lógico-formales, que deriva de lo que en la lógica clásica se denomina *cálculo de deducción natural* (véase, además de Gentzen, 1934, 1935, p.ej., Deaño, 1999) y al que, quizás, podemos adscribir autores como, por citar algunos, Henlé (1962) o Rips (1994).

Por otra parte, recientemente, sobre la base de la idea de que la lógica no es el único elemento relevante que guía los procesos inferenciales, se ha considerado que la utilidad y el valor inciden igualmente en el razonamiento humano. Estas tesis han sido adoptadas en trabajos como el de Bonnefon y Sloman (2013), quienes, de la misma manera, piensan que, cuando los individuos razonan acerca de condicionales de utilidad, la estructura de tales condicionales ejerce también su influencia. A su juicio, dos tipos de condicionales son importantes a este respecto: los condicionales causales (*causal conditionals*) y los condicionales diagnósticos (*diagnostic conditionals*). Con el propósito de probar estos supuestos, Bonnefon y Sloman (2013) realizan diferentes experimentos y se puede decir que los resultados que obtienen parecen indicar que tales supuestos son correctos.

Sin embargo, el aspecto de su investigación que nos interesa especialmente en este trabajo es que Bonnefon y Sloman (2013) parecen suponer igualmente que ni sus planteamientos ni los resultados que obtienen con sus experimentos son necesariamente incompatibles con el margo general de MMT. A su juicio, lo único que se precisa para

lograr una clara compatibilidad entre las dos propuestas es que esta última teoría asuma dos axiomas introducidos por ellos y que van a ser indicados más abajo.

El problema es que esta idea solo está señalada en el estudio de Bonnefon y Sloman y, así, el objetivo principal de estas páginas es verificar si es correcta o no, esto es, si es cierto o no que no hay nada ni en su enfoque global ni en sus resultados que sea incoherente con las tesis básicas de MMT. De este modo, para proceder en tal dirección, primero, se revisarán detenidamente los supuestos teóricos y las características de los experimentos de Bonnefon y Sloman (2013) para, a continuación, en un segundo apartado, analizar la posibilidad de que MMT pueda realmente ofrecer también, sin mayores suposiciones adicionales que las indicadas, una explicación de tales resultados. Comenzamos, pues, con la investigación realizada por Bonnefon y Sloman (2013).

Condicionales causales y condicionales diagnósticos

Bonnefon y Sloman (2013) asumen la tesis de que, si el antecedente o el consecuente (o ambos) de un enunciado condicional son útiles o tienen algún valor para un individuo, es posible predecir las conclusiones que ese individuo puede extraer a partir de dicho enunciado. Esto es fácil de comprender si pensamos en un ejemplo. Según Bonnefon y Sloman (2013), el enunciado “If I eat oysters, I become very sick”¹³¹ (Bonnefon y Sloman, 2013, p. 194) nos lleva a pensar que el individuo que lo afirma no va a comer ostras. De esta manera, basándose en argumentos planteados en Bonnefon (2009), sostienen que puede ser oportuno aceptar ciertos axiomas ‘populares’ de decisión. En concreto, en su opinión, hay dos axiomas populares que son especialmente relevantes:

“**Folk Axiom 1** (Self-Interested behavior). Agents take actions that increase their own personal utility (and they do not take actions that decrease their own personal utility)”¹³² (Bonnefon y Sloman, 2013, p. 195, negritas en el texto original).

¹³¹ ‘Si como ostras, me pongo muy enfermo’.

¹³² ‘**Axioma Popular 1** (comportamiento de interés en uno mismo). Los agentes realizan acciones que incrementan su propia utilidad personal (y no realizan acciones que disminuyen su propia utilidad personal)’.

“**Folk Axiom 2** (Self-Interested Attitude). Agents think that actions increasing their own personal utility should be taken by others, when others can take these actions (and they think that actions decreasing their own personal utility should not be taken by others, when others can take these actions)”¹³³ (Bonnefon y Sloman, 2013, p. 195, negritas en el texto original).

Estos axiomas, que van a ser denominados por nosotros en adelante, respectivamente, FA1 y FA2, son relevantes porque Bonnefon y Sloman parecen argumentar que, en realidad, MMT no puede por sí misma ofrecer una explicación para los condicionales de utilidad, y que esta teoría sólo puede proponer una explicación al respecto si asume FA1 y FA2. Más abajo mostraremos que esto, efectivamente, parece correcto. Sin embargo, lo importante en esta sección es describir adecuadamente las características de estos dos axiomas. FA1 es el axioma que permite pensar que el individuo que afirma la sentencia del ejemplo anterior (*Si como ostras, me pongo muy enfermo*) no va a comer ostras. Por otra parte, FA2 permite pensar que un individuo que afirma un condicional como “If she makes that deal, I am ruined”¹³⁴ (Bonnefon y Sloman, 2013, p. 194) cree que ella no debería aceptar el trato.

Empero, como hemos señalado anteriormente, Bonnefon y Sloman (2013) también consideran que la estructura de los condicionales es igualmente importante en este sentido. A su juicio, también lo hemos mencionado, contamos con dos tipos de condicionales relevantes para esta problemática: los condicionales causales y los condicionales diagnósticos. En su opinión, los condicionales causales son condicionales en los que el antecedente es una causa evidente del consecuente y los condicionales diagnósticos son condicionales en los que el antecedente es únicamente una señal o un síntoma de que el consecuente es verdadero. Por ejemplo, podemos interpretar que el condicional anterior (*Si ella acepta ese trato, estoy arruinado*) significa que la aceptación del trato por parte de ella provocará mi ruina. En este caso, el condicional sería causal. No obstante, también se puede interpretar que ese mismo condicional significa que ella sólo aceptará el trato si yo estoy en problemas económicos y financieros, ya que el trato es aceptado generalmente por personas

¹³³ ‘**Axioma Popular 2** (actitud de interés en uno mismo). Los agentes piensan que las acciones que incrementan su propia utilidad personal deben ser realizadas por los otros, cuando ellos pueden realizar tales acciones (y piensan que las acciones que disminuyen su propia utilidad personal no deben ser realizadas por los otros, cuando ellos pueden realizar tales acciones)’.

¹³⁴ ‘Si ella acepta ese trato, estoy arruinado’.

con dificultades económicas y financieras. En este segundo caso, el condicional sería diagnóstico.

Bonnefon y Sloman piensan que la utilidad sólo influye en los condicionales causales y que, cuando un condicional es diagnóstico, la utilidad no guía los procesos inferenciales en los que dicho condicional puede verse eventualmente incluido. Con el fin de demostrar este hecho, plantean cuatro experimentos. Sus dos primeros experimentos hacen referencia a FA1 y tanto el tercero como el cuarto se encuentran directamente relacionados con FA2. En concreto, en el primer experimento, los condicionales utilizados estaban vinculados a comentarios entre paréntesis y, según Bonnefon y Sloman (2013), eran tales comentarios los que posibilitaban interpretar los condicionales como causales o como diagnósticos. Los ejemplos que presentan son los siguientes:

Condicional causal: “If he buys this house, then is rich. (Because he can resell it for twice the price). Is he going to buy this house?”¹³⁵ (Bonnefon y Sloman, 2013, p. 197).

Condicional diagnóstico: “If he buys this house, then he is rich. (Because it costs a fortune). Is he going to buy this house?”¹³⁶ (Bonnefon y Sloman, 2013, p. 197).

En el texto original, en el ejemplo correspondiente al condicional causal figura una nota después de la palabra *price*¹³⁷ que indica que la redacción no es del todo correcta porque se procuró que las estructuras en las dos condiciones experimentales fueran similares. Empero, el aspecto más importante de este experimento para este trabajo es que Bonnefon y Sloman (2013) predijeron que la utilidad sólo iba a ser relevante en la condición relativa al condicional causal y que, por tanto, sus participantes sólo iban a responder positivamente en esa condición (tenían que responder, en las dos condiciones, en base a una escala que oscilaba entre la opción *Certainly not*¹³⁸ en un extremo y la opción *Certainly*¹³⁹ en el otro).

¹³⁵ ‘Si él compra esta casa, entonces es rico (porque puede revenderla por el doble de su precio. ¿Comprará él esta casa?’

¹³⁶ ‘Si él compra esta casa, entonces es rico (porque cuesta una fortuna). ¿Comprará él esta casa?’

¹³⁷ Precio.

¹³⁸ Ciertamente no.

¹³⁹ Ciertamente.

Su segundo experimento fue planteado con la intención de asegurar que las condiciones del primer experimento no estaban excesivamente focalizadas en la probabilidad del consecuente (esto es, en el caso de los ejemplos anteriores, en la probabilidad de que el personaje descrito sea rico). Por esta razón, los comentarios aparecían antes de las sentencias condicionales en este experimento. Sus ejemplos son éstos:

Condicional causal: “The fact that he buys this house would make him rich as a result. In other words: If he buys this house, then he is rich”¹⁴⁰ (Bonnefon y Sloman, 2013, p. 199).

Condicional diagnóstico: “The fact that he buys this house would indicate that he is rich. In other words: If he buys this house, then he is rich”¹⁴¹ (Bonnefon y Sloman, 2013, p. 199).

Obviamente, en este experimento, también Bonnefon y Sloman (2013) predijeron que sus participantes iban a responder afirmativamente sólo en la condición del condicional causal, ya que en tal condición se daban las dos características necesarias: presentaba un condicional de utilidad y dicho condicional tenía una estructura causal (de nuevo, se utilizó una escala de *Certainly not* a *Certainly*).

Por otra parte, el tercer experimento fue diferente. Como comentamos, los dos experimentos anteriores se centraron en FA1. Sin embargo, como igualmente apuntamos, este tercer experimento hizo referencia a FA2 y con él se trató de identificar las creencias que los participantes atribuían a otras personas. Los siguientes ejemplos muestran cómo los textos fueron manipulados en esta ocasión:

Condicional causal: “The fact that she buys the house would make him rich as a result. In other words: If she buys a house, then he is rich. Does he think she should buy a house?”¹⁴² (Bonnefon y Sloman, 2013, p. 201).

¹⁴⁰ ‘El hecho de que él comprara esta casa lo haría rico como resultado. En otras palabras: Si él compra esta casa, entonces es rico’.

¹⁴¹ ‘El hecho de que él comprara esta casa indicaría que es rico. En otras palabras: Si él compra esta casa, entonces es rico’.

¹⁴² ‘El hecho de que ella comprara la casa lo haría rico como resultado. En otras palabras: Si ella compra una casa, entonces él es rico. ¿Cree él que ella debe comprar una casa?’

Condiciona! diagnóstico: “The fact that she buys a house would indicate that he is rich. In other words: If she buys a house, then he is rich. Does he think she should buy a house?”¹⁴³ (Bonnefon y Sloman, 2013, p. 201).

Nuevamente, Bonnefon y Sloman (2013) esperaban que sus participantes solamente dieran respuestas positivas en la condición del condicional causal, pues esa era la condición con un condicional de utilidad y una estructura causal (por supuesto, emplearon igualmente en este experimento una escala de *Certainly not* a *Certainly*).

Finalmente, el cuarto experimento, aunque estaba centrado también, como reflejamos, en FA2, tenía como objetivo principal comprobar de manera concluyente que la utilidad es un factor de suma importancia y que, cuando se usa un condicional causal sin una utilidad clara, las conclusiones de los participantes son muy diferentes (ya que, si no existe una referencia clara a una situación valorada, los participantes no necesariamente consideran que esa situación es probable). Con estos propósitos, Bonnefon y Sloman (2013) plantearon cuatro condiciones en este experimento. Dos condiciones presentaban condicionales causales, pero en una de ellas el condicional remitía a una situación de clara utilidad y en la otra no. Por su parte, en las otras dos condiciones figuraban condicionales diagnósticos, pero, del mismo modo, en una de ellas la referencia a la utilidad era obvia y en la otra no. Sus ejemplos son:

Condiciona! causal con utilidad clara: “Her accepting the deal would cause him to be ruined. In other words, if she accepts the deal, then he will be ruined. Does he think she should accept the deal?”¹⁴⁴ (Bonnefon y Sloman, 2013, p. 202).

Condiciona! causal sin utilidad clara: “Her accepting the deal would cause him to have different prospects. In other words, if she accepts the deal, then he will have different prospects. Does he think she should accept the deal?”¹⁴⁵ (Bonnefon y Sloman, 2013, p. 202).

¹⁴³ ‘El hecho de que ella comprara una casa indicaría que él es rico. En otras palabras: Si ella compra una casa, entonces él es rico. ¿Cree él que ella debe comprar una casa?’

¹⁴⁴ ‘Su aceptación del trato provocaría que él se arruinara. En otras palabras, si ella acepta el trato, entonces él se arruinará. ¿Cree él que ella debe aceptar el trato?’

Condiciona! diagnóstico con utilidad clara: “Her accepting the deal would indicate that he is ruined. In other words, if she accepts the deal, then he must be ruined. Does he think she should accept the deal?”¹⁴⁶ (Bonnefon & Sloman, 2013, p. 202).

Condiciona! diagnóstico sin utilidad clara: “Her accepting the deal would indicate that he has different prospects. In other words, if she accepts the deal, then he must have different prospects. Does he think she should accept the deal?”¹⁴⁷ (Bonnefon y Sloman, 2013, p. 202).

Como podemos notar, la expresión *different prospects*¹⁴⁸ introducía incertidumbre en las condiciones sin utilidad clara, ya que los participantes desconocían cuáles eran esas perspectivas. De esta manera, Bonnefon y Sloman (2013) predijeron que los participantes en este experimento sólo iban a responder de un modo positivo en la condición en la que el condicional era causal y la referencia a la utilidad era clara, pues ésta era la única condición con los dos elementos necesarios: utilidad y estructura causal (en este experimento, se recurrió, del mismo modo, a una escala de *Certainly not* a *Certainly*).

Efectivamente, sus resultados parecieron apoyar sus supuestos, puesto que, en los cuatro experimentos, sus participantes tendieron a ofrecer una respuesta afirmativa únicamente en las condiciones predichas por ellos, esto es, en las condiciones con condicionales causales y de utilidad. No obstante, como avanzamos más arriba, los resultados que obtuvieron pueden considerarse también consistentes con MMT, siempre que esta última teoría asuma FA1 y FA2. De hecho, como también hemos apuntado, esto es lo que parecen defender Bonnefon y Sloman (2013). En el siguiente apartado mostramos que, ciertamente, una versión de MMT que incluya FA1 y FA2 puede predecir los resultados de los cuatro experimentos descritos en las líneas precedentes.

¹⁴⁵ ‘Su aceptación del trato provocaría que él tuviera perspectivas diferentes. En otras palabras, si ella acepta el trato, entonces él tendrá perspectivas diferentes. ¿Cree él que ella debe aceptar el trato?’

¹⁴⁶ ‘Su aceptación del trato indicaría que él está arruinado. En otras palabras, si ella acepta el trato, entonces él tiene que estar arruinado. ¿Cree él que ella debe aceptar el trato?’

¹⁴⁷ ‘Su aceptación del trato indicaría que él tiene perspectivas diferentes. En otras palabras, si ella acepta el trato, entonces él tiene que tener perspectivas diferentes. ¿Cree él que ella debe aceptar el trato?’

¹⁴⁸ Perspectivas diferentes.

Utilidad, condicionales y modelos mentales

Aunque MMT es bastante conocida, quizás, puede ser apropiado comenzar este punto comentando algunas de sus principales tesis, especialmente, las vinculadas con el razonamiento condicional. MMT plantea que los seres humanos razonan por medio de modelos que elaboran a partir de la información que reciben. De esta manera, ante unos datos concretos, las personas toman en consideración el modelo (o los modelos) que puede (o que pueden) ser coherente (o coherentes) con tales datos. En el caso de un condicional semejante al de la condición causal propuesta en el primer experimento de Bonnefon y Sloman (2013), esto es, semejante a *Si él compra esta casa, entonces es rico*, los tres modelos posibles son los siguientes:

A: Un modelo en el que tanto el antecedente como el consecuente son verdaderos, esto es, un modelo como éste:

Él compra la casa

Él es rico

B: Un modelo en el que el antecedente es falso y el consecuente es verdadero, esto es, un modelo como éste:

Él no compra la casa

Él es rico

C: Un modelo en el que tanto el antecedente como el consecuente son falsos, esto es, un modelo como éste:

Él no compra la casa

Él no es rico

Es importante mencionar que MMT no permite pensar, como otro modelo posible, en la situación correspondiente a la combinación restante, esto es, la situación correspondiente a un escenario en el que el antecedente es verdadero y el consecuente es falso (es decir, en el que él compra la casa y no es rico). Esta no es una combinación

contemplada por MMT porque hace referencia a una situación en la que el condicional es falso (si él compró la casa y, no obstante, no es rico, no es cierto que *Si él compra esta casa, entonces es rico*) y, según MMT, los individuos no se representan como modelos escenarios que, una vez que es aceptada la información, pueden ser calificados como imposibles.

Por otra parte, es igualmente relevante destacar que, de acuerdo con MMT, el modelo A es el único sencillo y explícito. Los otros dos modelos, B y C, son modelos implícitos que sólo pueden explicitarse en virtud de un esfuerzo cognitivo mucho mayor que el requerido para A. Dado que se puede suponer que tal esfuerzo cognitivo mayor implica necesariamente la acción de la memoria de trabajo, para esta teoría, en general, las personas razonan solamente sobre la base de modelos como A, esto es, sobre la base de modelos en los que tanto el antecedente de un condicional como su consecuente son verdaderos. No obstante, los modelos mentales son sensibles a la información contextual y, por ello, en virtud de tal información, un modelo explícito se puede bloquear, de la misma manera que un modelo implícito puede hacerse explícito.

Así, si FA1 y FA2 son aceptados, tener en cuenta estas características de los modelos mentales puede ser suficiente para mostrar que MMT es consistente con los resultados de Bonnefon y Sloman (2013). Los argumentos que exponemos a continuación permiten comprobar esta última afirmación.

Como dijimos, los participantes en la condición causal del primer experimento de Bonnefon y Sloman (2013) tendieron a responder que el personaje descrito iba a comprar la casa. Este hecho no es sorprendente desde la óptica de MMT. El modelo inicial, inmediato, explícito y más sencillo (esto es, A) es un modelo en el que, precisamente, él compra la casa. Los otros dos modelos, como hemos apuntado, se encuentran, en principio, implícitos, y es mucho más difícil acceder a ellos. Además, se puede afirmar que el contexto que acompaña al condicional en esta condición puede bloquearlos.

B hace referencia a una situación en la que el personaje consigue ser rico sin necesidad de adquirir la casa. Esta situación puede ser difícil de comprender para los participantes, ya que saben que no existen muchas oportunidades de ser rico en las sociedades actuales. De este modo, el escenario descrito por B puede ser inconsistente con el conocimiento general de los participantes. No obstante, igualmente, también puede ser

igualmente inconsistente con el texto que aparece en esta condición, pues, en el mundo cerrado descrito por dicho texto, la compra de la casa parece ser la única posibilidad de ser rico.

Con respecto a C, si tenemos presente FA1, podemos decir que el participante va a considerarlo una oportunidad perdida. Y es que cabe la posibilidad de pensar que la situación de C es improbable, puesto que, en ella, el personaje puede ser rico y rechaza la oportunidad.

Por tanto, desde la perspectiva de MMT, es obvio por qué los participantes en la condición causal del primer experimento de Bonnefon y Sloman (2013) tendieron mayoritariamente a considerar la posibilidad de que el personaje compre la casa como muy probable. El escenario de esta condición experimental remite a un modelo explícito y sencillo y, aunque existen otros dos modelos posibles, estos se hallan implícitos, siendo mucho más complejo el acceso a ellos. Además, tales modelos implícitos no parecen muy oportunos si se tienen en cuenta, al mismo tiempo, el texto incluido en esta condición, el conocimiento general de los participantes y FA1.

La situación cambia completamente en la condición diagnóstica de este primer experimento. En ella, A no es ni el único modelo explícito ni el más simple, pues los participantes pueden suponer dos situaciones posibles: que el personaje es rico y que no lo es. Es cierto que, en este escenario, el hecho de que él compre la casa es sólo posible si él es rico, y que esto último puede llevar a aceptar A, pero el participante no sabe con certeza si el personaje es rico o no. Por ello, C, una situación en la que el personaje ni es rico ni compra la casa, también es perfectamente posible. De la misma manera, podemos suponer igualmente que el hecho de que el personaje sea rico no necesariamente conduce a que él adquiera la casa, pues puede darse el caso de que él, efectivamente, sea rico y, sin embargo, no esté interesado en ella (por ejemplo, puede pensar que no es adecuada para él o, sencillamente, que no es de su preferencia). En este sentido, B es también claramente posible.

Por consiguiente, en base a MMT, se puede interpretar que, en esta condición del primer experimento de Bonnefon y Sloman (2013), A, el modelo inicialmente simple, no es el único modelo evidente. Los condicionales diagnósticos introducen cierta incertidumbre con respecto a sus consecuentes (en el ejemplo comentado, con respecto al hecho de que el

personaje sea rico) y, debido a ello, el recurso a los tres modelos posibles parece viable. De esta forma, no es llamativo que los participantes, en condiciones como esta, piensen que los antecedentes (en el ejemplo comentado, el hecho de que él compre la casa) son inciertos.

Podemos plantear estos mismos argumentos con respecto al segundo experimento. Dado que la riqueza es muy valorada en el presente, independientemente de las modificaciones realizadas por Bonnefon y Sloman (2013), A continúa siendo el modelo obvio en la condición causal, pues la compra de la casa es, para el personaje, una oportunidad de ser rico, esto es, una oportunidad que FA1 no permite ignorar. Por otra parte, B y C siguen siendo modelos que no se pueden considerar fácilmente, ya que, como en el caso del primer experimento, se puede pensar que estos modelos son inconsistentes con el conocimiento general de los participantes, el contexto cerrado descrito por el texto y FA1. Así, al igual que en el caso anterior, puede ser difícil imaginar tanto otra oportunidad de ser rico como una situación en la que el personaje rechaza su única posibilidad de ser rico.

Y, desde el marco establecido por MMT, también se puede entender que la condición diagnóstica es similar a la del primer experimento. De nuevo, la incertidumbre acerca del consecuente (no se puede saber si el personaje es rico o no) permite tomar en consideración los tres modelos. Es posible que él sea rico y compre la casa, pero también lo es que él no sea rico y no la compre. Igualmente, puede, incluso, que él sea rico y no compre la casa (porque cabe la posibilidad de que no sea de su agrado). Por estas razones, se puede sostener que MMT también explica los resultados obtenidos por Bonnefon y Sloman (2013) en su segundo experimento.

Por lo que se refiere a los experimentos tercero y cuarto, si los revisamos en función de MMT, podemos ofrecer, de la misma manera, argumentos muy semejantes a los presentados para el primer y el segundo experimento. En la condición causal del tercer experimento, dado que el condicional es *Si ella compra una casa, entonces él es rico*, los tres modelos posibles necesitan algunas modificaciones. De este modo, los tres modelos serían, en este caso, estos:

A': Ella compra una casa

Él es rico

B': Ella no compra una casa

Él es rico

C': Ella no compra una casa

Él no es rico

A' es el modelo explícito y evidente en esta condición porque, como hemos mencionado, ser rico es valorado en el presente y, si nos atenemos a este ejemplo, parece apropiado suponer que él desea ser rico y que, en virtud de FA2, espera que ella compre una casa. Por su parte, B' es difícil de aceptar, puesto que se puede pensar que las oportunidades de ser rico son limitadas y que no son obvias otras posibilidades para lograr serlo, al menos, en el escenario cerrado que acompaña a este experimento. Finalmente, debido a que, como hemos indicado, es evidente que él desea ser rico y espera que ella compre la casa, C' puede entenderse de nuevo como una oportunidad perdida. Así, estos argumentos constituyen una explicación de por qué los participantes de esta condición tendieron a afirmar que el personaje piensa que ella debería comprar la casa.

Pero en la condición diagnóstica del tercer experimento la incertidumbre aparece una vez más. El participante no sabe si el personaje es rico o no (esto es, no sabe si el consecuente del condicional es verdad o no) y, por ello, A', B' y C' son modelos igualmente aceptables. Él puede ser rico y ella comprar una casa (porque él puede pagarla). Del mismo modo, él puede ser rico y ella no comprar una casa (porque, por ejemplo, a él o a ella no le convence ninguna). Y, por supuesto, él puede no ser rico y, por esta razón, ella no comprar una casa. Vemos, así, que la incertidumbre puede provocar que el participante no prefiera ningún modelo en particular y que no tenga seguridad con respecto a si el personaje piensa que ella debería comprar una casa o no.

Finalmente, por lo que se refiere al cuarto experimento, podemos decir que el modelo adoptado por los participantes en la condición con utilidad clara es evidente. Los modelos correspondientes al nuevo condicional (*Si ella acepta el trato, entonces él se arruinará*) son los siguientes:

A'': Ella acepta el trato

Él está arruinado

B'': Ella no acepta el trato

Él está arruinado

C'': Ella no acepta el trato

Él no está arruinado

El modelo explícito e inmediato, de acuerdo con MMT, es A''. Sin embargo, el participante puede obviar este modelo porque él (o ella) sabe que nadie quiere estar arruinado y este modelo apunta a una situación indeseable incompatible con FA2. Por otra parte, B'' no parece ser una situación posible, ya que se puede interpretar, a partir del contexto de esta condición, que, si ella no acepta el trato, él no se arruinará. De esta forma, C'' parece ser el único modelo válido, pues hace referencia a una situación en la que ni él está arruinado ni ella acepta el trato (esto es, a una situación coherente con FA2). Por estas razones, desde los supuestos de MMT, no hay duda en lo relativo a por qué los participantes se inclinaron a responder, en esta condición, que el personaje piensa que ella no debería aceptar el trato.

El caso de la condición diagnóstica con utilidad clara es también fácil de comprender sobre la base de MMT. Su texto apunta del mismo modo a A'', B'' y C'', y es igualmente obvio por qué, en esta condición, los participantes desconocían la opinión del personaje con respecto a la aceptación del trato por parte de ella, pues no sabían si el personaje estaba realmente arruinado. El participante pudo pensar en dos situaciones posibles: él está arruinado y él no lo está. El hecho de que ella acepte el trato sólo parece posible si él verdaderamente está arruinado, y ello puede llevar a aceptar A''. No obstante, el participante no sabe con certeza si el personaje está arruinado o no, por consiguiente, C'', una situación en la que él no está arruinado y ella no acepta el trato, también parece perfectamente viable. Por último, el hecho de que él esté arruinado no implica necesariamente el hecho de que ella acepte el trato, ya que, incluso estando él arruinado, el trato puede ser visto como no deseable (por ejemplo, porque él –o ella- puede tener cierto orgullo y creer que aceptar el trato es denigrante). De esta manera, B'' también es totalmente admisible.

Así, MMT no permite discriminar ante los modelos y decantarse por uno en esta condición. El consecuente es incierto (como hemos señalado, no se sabe si él está arruinado o no) y, debido a ello, los tres modelos posibles pueden ser tenidos en cuenta. Y esto explica, sin duda, por qué, en este escenario, los participantes piensan que el antecedente del condicional (*ella acepta el trato*) es igualmente incierto.

No es complejo tampoco comprender los resultados de la condición causal sin utilidad clara desde los supuestos de MMT. Puesto que el consecuente del condicional de

esta condición no es exactamente el mismo que el de las condiciones previas, los modelos requieren de nuevo pequeñas modificaciones. En este sentido, los modelos adecuados serían ahora los siguientes:

A''' : Ella acepta el trato	Él tiene diferentes perspectivas
B''' : Ella no acepta el trato	Él tiene diferentes perspectivas
C''' : Ella no acepta el trato	Él no tiene diferentes perspectivas

En este caso, no se puede decir que FA2 bloquea A'', pues no se sabe si el hecho de tener diferentes perspectivas incrementa la utilidad personal o no, lo que significa que A'' es un modelo válido. Por otra parte, C'' también es aceptable porque, como el participante desconoce si es positivo o no tener diferentes perspectivas, cabe la posibilidad de que el personaje no desee disponer de nuevas perspectivas (y, por tanto, de que no quiera que ella acepte el trato). B'', sin embargo, puede ser perfectamente rechazado por el participante, puesto que describe una situación que es improbable que ocurra en el mundo cerrado presentado en esta condición (se indica que el trato conduce a diferentes perspectivas y no se mencionan otras circunstancias que puedan ofrecer nuevas perspectivas). Empero, aunque B'' sea rechazado, dos modelos, A'' y C'', siguen siendo aceptables, por lo que no es extraño que en esta condición los participantes respondieran que no sabían si él quería o no que ella aceptara el trato.

Los modelos correspondientes a la condición diagnóstica sin utilidad clara son también A'', B'' y C'', pero el problema de esta condición es que, de nuevo, el consecuente es incierto. No se sabe si él tiene o no diferentes perspectivas y, por esta razón, A'' y C'' pueden ser indiscutiblemente aceptados. De esta forma, dado que B'' también es válido aquí (él puede tener diferentes perspectivas y el trato no ser aceptado por cualquier motivo), no es complicado tampoco comprender por qué los participantes en esta condición no supieron si el personaje pensaba o no que ella debía aceptar el trato.

Así, los argumentos precedentes nos muestran que MMT puede explicar los resultados obtenidos por Bonnefon y Sloman (2013) si dicha teoría asume tanto FA1 como FA2. Esto, sin duda, nos conduce a diversas conclusiones.

Conclusiones

Como se ha indicado más arriba, MMT es una teoría de amplio alcance y de gran éxito en el presente. Entre sus fortalezas está el hecho de que no solo puede explicar los mismos resultados experimentales que otras teorías rivales, sino también interpretar, y hasta predecir, fenómenos que ni siquiera pueden ser entendidos desde otras perspectivas teóricas (véase, p.ej., Orenes y Johnson-Laird, 2012). Desde esta óptica, se puede pensar que los argumentos presentados en este trabajo constituyen una evidencia más en este sentido y, por tanto, otra prueba de que MMT es el enfoque que, en la actualidad, parece tener mayor apoyo empírico.

Por otra parte, las posibilidades prácticas de esta teoría no se limitan a sus potencialidades para entender el modo en que los seres humanos razonan. Su marco ha sido también utilizado como recurso metodológico con diversos propósitos. Entre ellos, está el intento de comprender en mayor medida a través de ella teorías y sistemas de la antigüedad que todavía presentan hoy puntos oscuros y para los que no existen interpretaciones unánimes y consensuadas por parte de los especialistas. Así, se ha usado, por ejemplo, para plantear una acercamiento diferente a ciertos esquemas inferenciales de la llamada *lógica india* (p.ej., López-Astorga, 2016). Del mismo modo, y aunque los partidarios de MMT suelen rechazar habitualmente la necesidad de buscar formas lógicas en cuanto representaciones de la estructura profunda de las sentencias, la teoría también ha sido utilizada en áreas relacionadas con la lingüística y la filosofía del lenguaje para tratar de establecer mecanismos claros, más o menos directos, de traducción del lenguaje natural al lenguaje formal de la lógica, esto es, mecanismos en virtud de los que las sentencias expresadas en la comunicación cotidiana en cualquiera de los idiomas hablados en el presente puedan ser relacionadas con formas lógicas (p.ej., López-Astorga, 2015).

Por lo demás, un punto importante que debe ser igualmente considerado es que, quizás, un aspecto del trabajo de Bonnefon y Sloman (2013) y de la argumentación presentada aquí puede ser discutido. Como se ha dicho y explicado, parece que MMT solo puede ser verdaderamente compatible con los resultados de Bonnefon y Sloman (2013) si extiende sus supuestos y admite, de esta manera, a FA1 y FA2 como elementos fundamentales de su marco global. Esto, a partir de lo expuesto en las páginas precedentes,

se torna, aparentemente, indiscutible. Empero, también cabe otra perspectiva sobre este asunto. MMT vincula posibilidades a las sentencias, como también se ha apuntado, atendiendo al significado de los términos incluidos en ellas y a los contextos en que son expresadas. Por tanto, como se puede observar en la literatura al respecto citada, la pragmática es, de igual modo, una dimensión fundamental de esta teoría. Y tal dimensión puede revelar que asumir FA1 y FA2 puede ser una acción redundante bajo sus tesis, una acción que únicamente hace explícito algo que ya está implícito en su planteamiento. Ciertamente, la pragmática nos puede indicar que los individuos se suelen inclinar, en muy diversas situaciones, por aquello que les es útil, de la misma manera que, en muchos casos, usualmente prefieren que los demás hagan aquello que les beneficia. Y, dados estos hechos, proponer que MMT debe contar con FA1 y FA2 puede ser considerado superfluo.

En cualquier caso, lo que parece estar claro es, como también se ha dicho, que MMT es un enfoque de suma relevancia en el presente en muy diversos ámbitos académicos. Por consiguiente, parece oportuno no solo continuar desarrollando sus tesis y realizando experimentos para comprobar sus predicciones, sino también tratar de utilizarla, como ya se ha hecho con respecto a algunas temáticas e igualmente se ha reflejado más arriba, como recurso metodológico en áreas diferentes a la del razonamiento y la actividad inferencial humana. Y es que cabe la posibilidad de que lo que esta teoría realmente nos esté ofreciendo sea un marco general en el que se pueda encuadrar toda la actividad intelectual humana en general.

Referencias bibliográficas

Bonnefon, J.-F. (2009). A theory of utility conditionals: Paralogical reasoning from decision-making leakage. *Psychological Review*, 116, 888-907.

Bonnefon, J.-F. y Sloman, S. A. (2013). The causal structure of utility conditionals. *Cognitive Science*, 37, 193-209.

Deaño, A. (1999). *Introducción a la lógica formal*. Madrid, Spain: Alianza Editorial.

Gentzen, G. (1934). Untersuchungen über das logische Schließen I. *Mathematische Zeitschrift*, 39(2), 176-210.

Gentzen, G. (1935). Untersuchungen über das logische Schließen II. *Mathematische Zeitschrift*, 39(3), 405-431.

Henlé, M. (1962). On the relation between logic and thinking. *Psychological Review*, 69, 366-378.

Hinterecker, T., Knauff, M., & Johnson-Laird, P. N. (2016). Modality, probability, and mental models. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, 42(10), 1606-1620.

Johnson-Laird, P. N. (2012). Inference with mental models. In K. J. Holyoak & R. G. Morrison (Eds.), *The Oxford Handbook of Thinking and Reasoning* (pp. 134-145). New York, NY: Oxford University Press.

Johnson-Laird, P. N. (2015). How to improve thinking. In R. Wegerif, L. Li, & J. C. Kaufman (Eds.), *The Routledge International Handbook of Research on Teaching Thinking* (pp. 80-91). Abingdon, UK, & New York, NY: Routledge.

Johnson-Laird, P. N., Girotto, V., & Legrenzi, P. (1999). Modelli mentali: Una guida facile per il profano. *Sistemi Intelligenti*, XI(1), 63-84.

Johnson-Laird, P. N., Khemlani, S., & Goodwin, G. P. (2015). Logic, probability, and human reasoning. *Trends in Cognitive Sciences*, 19(4), 201-214.

López-Astorga, M. (2015). The disjunction introduction rule: Syntactic and semantic considerations. *Pragmalingüística*, 23, 141-149.

López-Astorga, M. (2016). The Hindu Syllogism, iconic representations, and human thought. *Revue Roumaine de Philosophie*, 60(2), 351-358.

Orenes, I. & Johnson-Laird, P. N. (2012). Logic, models, and paradoxical inferences. *Mind & Language*, 27(4), 357-377.

Quelhas, A. C. & Johnson-Laird, P. N. (2017). The modulation of disjunctive assertions. *The Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 70(4), 703-717.

Ragni, M., Sonntag, T., & Johnson-Laird, P. N. (2016). Spatial conditionals and illusory inferences. *Journal of Cognitive Psychology*, 28(3), 348-365.

Rips, L. J. (1994). *The Psychology of Proof: Deductive Reasoning in Human Thinking*. Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology (MIT) Press.

Wason, P. C. (1966). Reasoning. In B. Foss (Comp.), *New Horizons in Psychology* (pp. 135-151). Harmondsworth (Middlesex), UK: Penguin.

Wason, P. C. (1968). Reasoning about a rule. *Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 20, 273-281.

Juventud y escritura: retórica del esbozo nietzscheano.

Daniel Pérez Fajardo ¹⁴⁹
(d.perez.fajardo@gmail.com)

Recibido: 02/06/2017

Aceptado: 22/06/2017

DOI: 10.5281/zenodo.833883

Resumen:

A juzgar por las publicaciones y estudios más importantes, pareciese que Nietzsche es solo un escritor de madurez, cual edificio sin cimientos. En el presente trabajo me propongo analizar las escrituras de juventud del filósofo contenidas en su ciclo autobiográfico, período en que veo la emergencia y formación de la impronta distintiva de Nietzsche en sus textos: su estilo y escritura. Retórica, poesía y pensamiento serán, por tanto, ejes de un análisis que, instalado en la problemática del silencio del joven Nietzsche, busca dar cuenta de una escritura que se labra en juventud como tensión y problema para la filosofía.

Palabras clave: Retórica – Escritura – Poesía – Autobiografía – Pensamiento.

¹⁴⁹ Licenciado en Lengua y Literatura Hispánica, mención Literatura. Estudiante Magíster en Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades Universidad de Chile.

“Yo persigo una forma que no encuentra mi estilo,
botón de pensamiento que busca ser la rosa”
(*Yo persigo una forma*, Rubén Darío)

Los estudios entorno a Friedrich Nietzsche han tomado un rumbo claro que, guiado por la adhesión irrestricta del autor a la filosofía y a argumentos centrales dentro de la propia, tienden a hacer a un lado la producción temprana del autor alemán. A pesar de ello, pienso, urge el estudio de las primeras escrituras nietzscheanas, estando contenida en ellas temáticas indesligables en los posteriores desarrollos del autor. Es en aquel marco de urgencias que instalo la presente lectura, observando, en el ciclo autobiográfico de Nietzsche, una especie de esbozo escritural, una pulsión que piensa y tensa la escritura como forma del pensamiento.

El primado de las formas

A la «institución filosófica» parece serle complejo el caso Nietzsche, cuestión que se debe, en parte, a su forma de escritura. En Nietzsche parece actuar un estilo que, desde un inicio, parece serle un problema para ingresar en los registros validados de la investigación, ya sea filológica o filosófica. Eso parece ser el principal problema en su querella con la filología donde, tempranamente, le es encarado el tema del registro: “En realidad, el principal obstáculo del libro está en el tono y en la tendencia. El señor Nietzsche no se presenta como un investigador científico.” (Willamowitz 2011, p 898). Ante las formas impersonales del escribir, Nietzsche parece adoptar un registro que será impronta de un pensar intempestivo, una forma que se medita y trabaja como una indagación que no quiere dejar sin trato pensamiento, vida y escritura.

El problema de Nietzsche bien puede leerse como un problema de forma, territorio de la retórica y el pensamiento sobre la escritura. Nietzsche, más que un caso de simple escritura filosófica, parece un campo de batalla de estilos, una retórica profunda que, pienso, comienza a tomar forma en su juventud. Henri Lefebvre, en sintonía con ello, liga la producción nietzscheana a la búsqueda de un estilo que, en sí, contiene al pensamiento y su escritura como medio de presentación y reflexión. Nietzsche, para Lefebvre, más que un

filósofo que usa la escritura para el argumento, parece postular al escrito como el argumento:

“Para Nietzsche, el estilo no es una cuestión literaria, sino una cuestión vital. En el sentido poético y filosófico corresponde a un modo de ser; y su método de investigación es un estilo de existencia... Desde su juventud, ha comprobado que el pensamiento lógico no puede aislarse; que por debajo y por encima de él existen otras actividades, ritmos más profundos, más ligeros.”(1975, p 127)

La escritura nietzscheana, en ese sentido, no puede dejar de parecernos índice de una búsqueda irrefrenable por una «forma» de pensar. Se avizora una voluntad que, más que evidencia, ve la escritura como una piedra que necesita ser labrada, como la posibilidad de un pensamiento que actúa como expresión y contenido. La escritura, en Nietzsche, plantea una potencia que rebasa la mera exposición, una superficie que gana la centralidad en el debate de las ideas y la conformación del pensamiento.

Escritura, superficie y elevación

Caso central en la reflexión escritural del joven son las consideraciones de éste acerca de temas tales como poesía y música¹⁵⁰, manifestaciones que le parecen de una profundidad espiritual inmensa capaz de causar la elevación del sujeto por vía del pensamiento.

Para Gianni Vattimo, en sintonía con la lectura de Lefebvre, la escritura de Nietzsche formula “un dialogo entre pensamiento y poesía” (1996, p 12), cuya finalidad estaría anclada a cuestiones ontológicas. La poesía, sinécdoque de escritura, perfila una veta de pensamiento y análisis de la obra de Nietzsche, encontrando en ella, según sugiere Vattimo, una síntesis con el pensamiento. Un estilo que aúna con él el pensamiento parece urdido el joven, forma singular que, trabajando lo mencionado por Vattimo, llamaré «poética del pensamiento», marca de una especial relación con la superficie y la escritura.

Ya desde los fragmentos fechados en 1858, el joven Nietzsche da cuenta de una especial inclinación hacia la poesía. Así, haciendo gala de un juvenil espíritu artístico,

¹⁵⁰ Se debe recordar que, tanto para la época como para los estudios literarios, música y poesía son formas no distantes, de ahí la similitud que Nietzsche ve en ellas.

Nietzsche señala: “[l]os temas de mis primeras poesías fueron las terribles aventuras marinas, las tempestades, o el fuego de los relámpagos. No seguía modelos, apenas tenía idea de cómo se imita a un poeta, y las escribí tal como me las dictaba el corazón” (2011, p 73). La juvenil candidez del niño es puesta bajo juicio al éste, a continuación, señalar: “[n]aturalmente compuse versos muy malos, y casi todas las poesías mostraban torpezas lingüísticas” (2011, p 73). El caso presenta curiosidades propias de una escritura que comienza a reflexionar sobre sí misma, ejercicio que parece marcar el especial interés que el joven alberga entorno a la escritura propia, estando supuesta en el juicio la idea misma de la mejoría, de una escritura deseada. Las poesías del joven Nietzsche, de esa forma, comienzan a perfilar una voluntad indagatoria en las formas, una búsqueda del estilo propio, del pensamiento propio.

Nietzsche revisará su poesía en reiteradas ocasiones, siendo profundamente llamativo lo que él mismo llama su «tercer período» de poesía, fechado en 1858¹⁵¹. En el juicio de este período, el joven Nietzsche da cuenta de una especial relación entre estilo y pensamiento, suma desde la cual ambas partes, aparentemente antitéticas, parecen formuladas sobre la base de la segunda. Nietzsche, refiriéndose a la poesía que anhela, señala:

“Un poema privado de conceptos y plagado de frases e imágenes se parece a una manzana roja que, por dentro, tiene un gusano. El poema tiene que estar absolutamente libre de retórica, pues el uso frecuente de frases hechas es señal de un cerebro incapaz de crear algo por sí mismo. Al escribir una obra hay que atender, sobre todo, a los pensamientos; y es que se perdona antes un descuido estilístico que una idea confusa... La juventud, a la que aún le faltan sus *propios* pensamientos, trata de disimular sus falta de ideas tras un estilo brillante” *Dixi!!*¹⁵² (201, p 82)

La poética nietzscheana, como queda evidenciado en estos fragmentos, encuentra su necesidad en el pensar y, a partir de ella, plantea a la afección sensible guiada por dicho concepto. Muestra de ello es, anterior al juicio sobre la poesía, la valoración del joven sobre la música moderna: “Así, el canto eleva nuestro espíritu y lo guía hacia el bien y la verdad. Pero si la música se usa solo para el regocijo y la exhibición ante los demás, entonces será pecaminosa y perjudicial. Y es justamente esto lo más frecuente: casi toda la música moderna vas tras estas

¹⁵¹ Cabe recordar que el fragmento está fechado en 1858, por tanto se trata de una escritura aún muy reciente.

¹⁵² He agregado esta última expresión para, a través de la elipsis, dar cuenta del carácter lapidario de la sentencia.

huellas” (2011, p 82) La «poética del pensamiento» se muestra contraria a la modernidad, a la superficie, al goce sin pensamiento o la afección insulsa, cuestión que, necesariamente, supedita el estilo al pensamiento o bien mide a éste en función de su capacidad para expresar el pensar.

La necesidad de conceptos en la poesía determina, a su vez, el efecto sobre el sujeto. Casi como una estructura causal, el joven Nietzsche concibe al pensamiento como base de toda elevación o goce estético, solo tras él el sujeto se afecta de forma proba, provechosa. La forma, su ejercicio, goce y producción, parece supeditada a labores propias del conocer y el espíritu. La «poética del pensamiento», en ese sentido, implica una estética rigurosa basada en la afección por medio del espíritu y el pensamiento: una «estética del pensamiento».

El horizonte de necesidad que la poética nietzscheana exige a la poesía parece presentar a esta como medio para una afección que, casi paradójicamente, solo se encuentra en la superficie: solo por medio de la despreciada retórica el pensamiento es posible. Más que una estructura de contrarios, pienso, Nietzsche ve al pensamiento como necesario al escrito, cuestión que la tergiversación moderna ha corrompido. En sintonía con lo anterior, Nietzsche escribe: “Dios nos ha dado la música, *en primer lugar*, para elevarnos a lo alto... su objetivo principal es dirigir nuestro pensamiento hacia lo alto, elevarnos, conmovernos profundamente” (2011, p 81). Queda claro que para el joven la poesía es inherentemente concepto y elevación, con ello, la escritura y la superficie adquieren un carácter superior intrínseco, cuestión que convierte a la retórica en vehículo del concepto por necesidad. Dicha necesidad marca lo que, para Paul de Man, es el estatus metafísico de la metáfora, siendo esta su fundamento epistemológico versus la contingencia de la metonimia:

“(...) en la medida en que el azar y la necesidad son un modo legítimo de distinguir entre la analogía y la contigüidad. La inferencia de identidad y de totalidad que es constitutiva de la metáfora falta en el contacto puramente relacional de la metonimia: un elemento de verdad interviene en el acto de confundir a Aquiles con un león, pero no interviene en el acto de confundir al Sr. Ford con un automóvil.”(1990, p 28)

La metáfora, así, fundamenta la necesidad de la forma hacia una significación, juicio de verdad en la asociación que fundamenta su metafísica. La «poética del

pensamiento» parece exigir una base metafórica, el traspaso de significaciones hacia la forma vacía.

A la escritura le es exigido un carácter que la rebasa como mera forma de exposición: tras ella debe haber un argumento, un aliento de elevación que vuelve al sujeto, a través de su superficie, mejor que antes. Con ello, los dichos de Lefebvre y Vattimo parecen encontrar un precoz correlato en una voluntad juvenil que experimenta el escrito como medio para la filosofía y forma para el argumento, cuestión que, en este momento, se articula en visión eminentemente metafórica del escrito y, con ello, supeditada a la necesidad originaria de las ideas.

Crisis de la autobiografía

El marco general de una especie de «poética del pensamiento» es también, pienso, instalado como forma y valoración general en la forma autobiográfica, puesta en escena que, sumado a las valoraciones vistas, deja entre ver una retórica singular y potente que conlleva, tras sí, a la escritura como forma y fondo.

El carácter vital que Lefebvre ve en la escritura de Nietzsche es recogido en la lectura de Rüdiger Safranski quien, al revisar la escritura del joven Nietzsche, detecta un dejo de “un ensayismo como forma de vida” (2002, p 27). Ello sugiere que tanto escritura como su trabajo modelan la vida del sujeto, sus aspiraciones y configuraciones espirituales, cuestión que, en ese sentido, fundamenta al escrito como medio de vida que estalla desde la letra. La posición vital de la escritura, de esa forma, entronca con su carácter ligado al pensar, siendo este el medio para acceder a lo superior, a lo que, ante la evidencia, parece oculto.

Para Safranski (2002), el período autobiográfico de Nietzsche está atravesado por una multitud de géneros que, más allá de sus diferencia formales, parecen aunados bajo, lo que el autor considera, el pensamiento entre «yo» y «sí mismo» (2002, p 25). Lo anterior, pienso, da claves de lectura de importancia al acercarse a un cuerpo de textos signados por su heterogeneidad, coordinando a estos al horizonte de la vida y la escritura, *bios* y *graphé*. Paul de Man, desde una perspectiva retórica, no considera a la autobiografía como un

género propiamente tal, sino “una figura de lectura y de entendimiento que se da, hasta cierto punto, en todo texto” (1991, p 114). En virtud de ello, pienso, los fragmentos tempranos de Nietzsche pueden ser leídos desde una perspectiva autobiográfica y, desde aquel emplazamiento, excavar en ellos a la búsqueda de una consciencia activa en las formas. Desde el género histórico, la escritura nietzscheana ilumina su trasfondo retórico y, con ello, su finalidad.

El joven Nietzsche, entre los años 1858 y 1863, recoge su corta vida para dejar registro de ella en una especie de precoz autobiografía¹⁵³. Lo llamativo del caso es, por supuesto, la juventud del escritor y, además de ello, la profunda insistencia en escribir y reescribir una vida que, a pesar de los terribles sucesos nombrados, no parece presentar mayor necesidad de reedición. Cuestión que habla tanto del profundo impacto que dichos sucesos causaron en él como, a su vez, de una especial voluntad hacia el escrito que roza con el ensayismo de Safranski.

Según Georges Gusdorf (1992), el género autobiográfico sufre un cambio radical a mediados del siglo XIX, pasando de narrar grandes historias de grandes sujetos a la exposición subjetiva de vidas banales (1992, p 11). Cambio que abre la puerta a un joven alemán afincado en Naumburg para escribir su vida, sin embargo, también pone restricciones a esta: la narración debe, necesariamente, contar una vida, la cual, en la infancia, aún es muy exigua. En coherencia con ello, Gusdorf (1992) considera a la autobiografía ligada a la confesión, marca de una consciencia que ve presente la finitud, una sensibilidad adulta que retorna en busca de un sustento, de un sentido: “[l]a autobiografía responde a la inquietud más o menos angustiada del hombre que envejece y que se pregunta si su vida no ha sido vivida en vano, malgastada al azar de los encuentros, y si su saldo final es un fracaso” (1992, p 14). La autobiografía por tanto, se asocia a un ejercicio de revisión que, necesariamente, se funda en una vida ya vivida, es decir, en un amplio material al que dar sentido. Aun así, el género supone también una potencia constructiva que se instala en el mismo espacio de finitud: “el escritor no busca decir la última palabra, la cual cerraría su vida; se esfuerza solamente por acercarse un poco más al sentido, siempre secreto e inalcanzable de su propio destino” (Gusdorf, 1992, p 17). Se comprenderá, por tanto, que los sujetos que acuden a dicho género son, cumpliendo con las necesidades y motivaciones del género, adultos en búsqueda de algún fundamento para sus vidas que, tentativamente, es posible

¹⁵³ Estos esbozos serán los que trataré, encontrando 1858 (1), 1859 (1), 1861 (3), 1863 (1).

encontrar en el pasado. La actitud de la autobiografía, si bien supone la continuidad y mejoramiento del sujeto, comprende un escenario de finalidades, conocer ya el final de lo sucedido y, casi como si se tratase de un moribundo en su lecho, otorgarle un sentido que pueda dejar en paz al sujeto que se es con el que se fue. El género que se hace y trabaja con la vida, que puede constituir y mejorar a ésta, paradójicamente, se produce en la finitud de esta.

Que un joven de Sajonia-Anhalt escriba su niñez teniendo a esta aún a cuestas, es un caso digno de atención. Además de evidenciar la forma patente de una consciencia que observa tempranamente el paso del tiempo, el acto del joven Nietzsche parece uno que implica la tergiversación del género en cuanto al tiempo escritural. Nietzsche, hacia 1858, parece ser un joven precoz de 14 años, su actitud frente a la vida se marca en un tiempo de recuerdo, siéndole importante, ya desde el siguiente primer fragmento, la ocupación del recodar por medio de la escritura:

“De mayores solemos dedicarnos a recordar tan sólo los aspectos más significativos de nuestra primera infancia. Yo no soy adulto todavía, apenas he dejado atrás los años de la infancia y la pubertad; tantas cosas han desaparecido ya de mi memoria y lo poco que sé de ello lo he retenido, tal vez, por haberlo oído contar. Los años huyen en fila ante mi mirada igual que en un confuso sueño... No obstante, algunas cosas se presentan con claridad y vivacidad a mi espíritu, y quiero ordenarlas en un cuadro uniendo luces y sombras. Pues ¡que instructivo es observar la formación gradual de la mente y del corazón, y en él la guía omnipotente de Dios!” (2011, p 67)

El caso de un adulto que escribe para justificar su vida parece supuesto en la primera escritura de Nietzsche, mas, aquello aparece como lo que se intenta evadir. Nietzsche parece intuir las barreras de un género instituido que, por su carácter, le niega la posibilidad del escribir. Desde estas primeras líneas, Nietzsche parece postular una escritura en desajuste con el rígido género del recuerdo, presentando reclamos y justificaciones para su escrito. El segundo enunciado del fragmento parece más esclarecedor frente a este mismo punto, toda vez que se muestra casi como una justificación de su acto, al señalar que, a pesar de no ser un adulto, necesita recordar y reflexionar sobre un pasado que se le escapa e, implícitamente, necesita para su desarrollo. Las pintorescas últimas líneas del párrafo son más aclaratorias frente a esto, valorando al escrito de la memoria como fuente fundamental de una comprensión de sí, un ejercicio saludable que

hace conectar el ser pasado con el presente en función de un futuro, en donde parece cumplido el imperativo socrático-apolíneo de «conócete a ti mismo». Es así como el recuerdo son «luces y sombras», formas que sin escritura son solo vaguedad de una vida desordenada en conceptos. A través de la escritura estas formas parecen ordenadas y condensadas en una historia que, más que una superficie que muestra su evidencia, parece indicar los aspectos centrales de la conformación del sujeto.

El joven Nietzsche deja al descubierto su pasión por la escritura fundamentada en dicho carácter constructivo para el sujeto. En coherencia con lo anterior, Nietzsche, hacia el final del fragmento de 1859, señala: “Con esto he terminado mi primer cuaderno, y con alegría vuelvo a él la mirada... Es muy bello volver a evocar más tarde nuestro espíritu los primer años de nuestra vida, y reconocer así el desarrollo de nuestra alma” (2011: 85). El escrito del pasado, más que el mero trato, parece fundamentar una forma elevada de comprensión, una escritura que, más que tratar argumentos, parece traducir ciertos ritmos necesarios para el sujeto al lenguaje del alma. Así, el foco de la escritura como elevación y comprensión se ve impregnado por el elemento personal: la escritura mueve al pensamiento y, de tratar esta al sujeto, fundamenta su composición. La diferencia entre esta escritura y la vista en la sección anterior, pienso, se emplaza en el dispositivo retórico, estando el pensamiento ya no de la mano del traspaso metafórico.

Nietzsche parece observar en el ejercicio autobiográfico la posibilidad de manejar y comprender su vida, de construirla sin caer en el ventrilocuismo de los hechos. El problema reside en que el género instituido parece serle ingrato con sus fines, marginando su experiencia a lo poco importante, cuestión que lo mueve a la justificación y a la declaración de fines anclados en la necesidad de que un niño escriba una autobiografía. Es por ello, pienso, que Nietzsche urde la autobiografía como forma retórica y, con ello, como una escritura que sondea sus posibilidades. Más que una adhesión genérica, el joven Nietzsche comienza a urdir un tramado escritural declarado que, en sincronía con De Man, utiliza la retórica de la autobiografía como medio de superación de ésta, o bien, de ajuste para sus propios fines. La retórica autobiográfica contiene, por tanto, el germen de la consolidación y no la mera construcción genérica, cuestión que plantea una formación que tambalea fuera y dentro de la metafísica.

La posibilidad retórica de la autobiografía es trabajada por Paul de Man en *Autobiografía como desfiguración* (1991), texto donde observa en ella una estructura compleja que, como movimiento central, ostenta a la prosopopeya, figura “del conferir y el despojar de máscaras, del otorgar y deformar rostros, de *figuras*, de figuración y de desfiguración” (1991, p 116). La noción misma de una figura que desfigura¹⁵⁴ es, en el contexto de la prosopopeya, índice de una relación compleja entre lo interno y lo externo, no estando definida la entidad deformada más que por su máscara, por su escritura. De esta forma, la autobiografía construiría al sujeto y el pensamiento por influjo metonímico, alejado de las necesidades ideales de la metáfora vista en la sección anterior. La autobiografía, como parece sugerir el argumento de De Man, establece la desfiguración como única posibilidad textual de figuración, una contingencia que niega la validez de la necesidad.

Tal maquinaria textual paradójica parece urdida en Nietzsche bajo su afán de conformar su ser profundo por medio del orden de la muestra, del pasado vuelto contingencia. Safranski (2002) coincide con esa idea al señalar: “[e]l joven Nietzsche emprende sus primeros esbozos autobiográficos como un intento de dominio de la propia vida a través de la historia de la formación” (2002:27). Lo llamativo ese dominio formativo se crea en la contingencia, siendo su escritura tan solo máscara que deforma y no un estado de necesidad superior, ideal.

Si el planteamiento de Nietzsche estriba en la autocompresión y reestructuración de sí, parece coherente que dicho cometido se establezca desde la juventud y no desde el lecho de la adultez que denota Gusdorf. La idea del pasado como fundamento necesario para el porvenir parece una justificación clara del por qué escribir una autobiografía, sin embargo, la causalidad mostrada en el análisis parece mostrar a la escritura como lo central, no el pasado inmóvil. La cuestión es, por tanto, cuándo establecer la escritura, cuándo ingresar en aquel sistema que de-vela.

La misma justificación escritural, que fue presenta en un inicio, es ensayada en tres ocasiones más, quedando omisa en los fragmentos escritos en 1859 y el tercero de 1861, entendiendo que su escritura está ya justificada en esbozos que cronológicamente no son

¹⁵⁴ Con ello bien podemos recodar la querella Lessing – Winckelmann donde, el texto *Lacoonte* del primero, gravita la figuración como medio de desfigurar. En este sentido el argumento de Lessing parece inverso, siendo en el texto donde se desfigura una entidad no constituida, es decir, se accede a un resultado distinto que no reconoce fuente.

distantes. Así, en 1861, Nietzsche comienza su tercer esbozo de forma similar al primero: “[e]char una ojeada al tiempo pasado de la vida y enlazar pensamientos con los acontecimientos más importantes de ella, es algo que no puede ni debe carecer de interés para alguien que dé importancia a su propio desarrollo moral y espiritual” (2011, p 124). Seguido de un segundo fragmento del mismo año que reitera la fórmula: “[e]char la vista atrás, a los años pasados, y volver a hacerme presente el tiempo transcurrido, produce siempre en mí una peculiar impresión. Ahora, por primera vez, reconozco cómo algunos acontecimientos han influido en mi desarrollo” (2011, p 126). Convenido que no son los hechos los que modelan el carácter de los sujetos, sino su profunda reflexión en la escritura, el joven Nietzsche parece intentar sostener un ejercicio que, en diversas ocasiones, brinde nueva vida, nuevos brillos, nuevas máscaras a su ser. La crisis de la autobiografía parece anclada en una profunda intención vitalista de perfeccionamiento; Nietzsche parece decirnos no querer ser viejo para centrar su ser, sino, clama por la urgencia de hacerlo un ejercicio continuo, reflexivo y, necesariamente, de juventud.

Subvertir la temporalidad, al instalar a la autobiografía en la juventud, supone un movimiento retórico extenso para la escritura y determinante para la concepción escritural urdida en los esbozos. La metalepsis, entendida como “«el intercambio o sustitución de la causa y el efecto»” (De Man, 1990, p 132) opera en los fragmentos mostrados como forma de restitución de una verdadera escritura conformante al establecer su ejercicio como causa de la vida, no como consecuencia. Así, si coordinamos vejez con vida vivida, la juventud se vuelve causa de la vida, caso intuitivamente lógico, pero, al estar supuesta la valoración de la escritura como formación, se desemboca en la escritura como causa de toda vida, inversión radical que niega una vida externa plasmable, al contrario, afirma su volición determinante en las letras. Punto último donde la retórica clama el valor de la contingencia sintagmática: autobiografía, en ese sentido, es una pretensión anti esencialista, anti metafísica que cuestiona la esencia del sujeto más allá de su formación en el lenguaje. La vida no será causa de la escritura, sino, la escritura causa de la vida, es decir, esta no preexiste al escrito, no hay una necesidad que reflejar en el escrito.

Aun así, las consecuencias de la metalepsis escritural y la prosopopeya autobiográfica, pienso, tambalean en una curva cerrada hacia la metafísica. Paul de Man (1990) observa en la inversión la independencia radical del escrito con respecto al referente

y, de ese modo, la concepción pura de un significante desembarazado de metafísica, es decir, libre de la necesidad constrictora:

“Sólo el artista capaz de concebir el mundo entero como apariencia es capaz de consolidarlo sin deseo: esto genera un sentimiento de liberación y de levedad que caracteriza al hombre exento de las constricciones de la verdad referencial; aquello que Barthes ha llamado «la liberación del significante»” (1990, p 137)

La metalepsis puesta en la autobiografía, de esa forma, tendería a proclamar la independencia de esta frente a lo externo, convirtiendo al sujeto en sólo apariencia, máscara creada en la letra. Al constituirse a sí a través del escrito, Nietzsche parece dejar el mundo tras la escritura, punto en donde esta potencia de descentramiento de la necesidad parece tomar ribetes metafísicos. Lefebvre detecta este dejo de contradicción y anota: “[e]l día en que un gran poeta afirma expresamente que él crea el mundo recibido... lleva quizás, hasta el error filosófico la ilusión que protegió el crecimiento de la poesía” (1975, p 132) El escrito, de esa forma, parece invertir la evidencia del mundo y, ante la declarada libertad de esta con respecto a lo externo, se posiciona como fuente y base para toda construcción de mundo. Lo paradójico es cómo la forma autobiográfica, desde su retórica, parece cimentar una especie de metafísica del escrito a la vez que reclama la independencia escritural del referente: carente de verdad, la escritura se vuelve la verdad, la metonimia, en su contingencia, se torna metafórica.

Aun así, pienso que bajo esta misma instauración de la máscara como verdad se esconde un intento de dejo de la metafísica bajo la forma reiterativa del escrito. El joven Nietzsche, al reescribir continuamente su vida, parece declarar no querer instaurar solo una máscara, sino, arruinarla y volver a crear, movimiento que, retóricamente, quita el aliento de necesidad que se tiende sobre la metonimia. El caso Nietzsche, como queda reflejado, es el de un tambaleo, una curva hacia la metafísica que se resiste a cerrar.

La autobiografía nietzscheana, desde sus fundamentos tropológicos, parece guiño de un movimiento un tanto superior que comprende una valoración general de la escritura como forma para el pensamiento y la formación. Como un precoz afectado por las musas, el joven Nietzsche parece encomendar lo fundamental y decisivo, lo importante y cognoscible, a los dominios insospechados de la escritura, los que, como se mostró, recaen

en la paradoja. La búsqueda de Nietzsche en el escrito parece, por tanto, una tentativa de pensamiento, una búsqueda de aquella forma suficiente para sus fines y consecuencias.

Fondo y afección

Las formas de la escritura nietzscheana, a su vez, aparecen sustentadas por un registro retórico marcado por la pulsión romántica. Tanto el tono como la utilización del tropo, parecen guiados por el impulso irrefrenable de las épocas pasadas del espíritu alemán, cuestión que, más que elección temática, se perfila como un modo de expresión, escritura y pulsión vital. Romanticismo, en ese sentido, parece una forma de escritura, pensamiento y vivencia que, como mostraré, parece extinguirse en el joven con el paso del tiempo.

El contexto general del romanticismo es el de lo heteróclito. Inna Terterian (1984) así lo postula al señalar al romanticismo literario como “la invariante de las variantes nacionales y regionales” (1984, p 121). De esa forma, el espíritu romántico parece aunado por aquello que lo vuelve particular en cada nación o región, quedando como posibles puntos en común la exaltación del arte, la vida apasionada, el anhelo universalista etc... Por ello, es difícil sindicar cuál es con exactitud el romanticismo que opera en Nietzsche, más aun teniendo en cuenta que, al momento de escribir, el auge de dicha sensibilidad ya había culminado. En Nietzsche, me parece más propio hablar de una pulsión romántica, una visión atravesada por tópicos arraigados en la cultura alemana y que en el joven parecen florecer como filones de un estilo que difícilmente podría ser totalizado y encasillado en la filiación directa. En ese sentido, Manuel Barrios Casares, liga a Nietzsche a los tópicos revisados en el *Frühromantik* (2005, p 35), corriente primaria que acusa apariciones ya en estos tempranos textos del joven alemán. El romanticismo nietzscheano, más que índice de una adhesión anacrónica, me parece muestra de una especial utilización del escrito y sus posibilidades formales.

Lector y admirador de Hölderlin y Byron (Safranski 2002, p 35), el joven Nietzsche parece tener tras sí un inventario retórico nutrido y, con ello, la pasión propia del más hinchado corazón romántico. Además de ello, Nietzsche parece imbuir su relato de un tono

trágico que bien puede recordar al individuo romántico en conflicto continuo con el mundo, o bien al tiempo ruinoso, marcado por la melancolía. Terterian (1984), frente al tiempo romántico de narración, señala: “las novelas históricas, los cuentos y poemas de los románticos dejan, en la mayoría de los casos, una impresión inconscientemente triste... Esa sensación de divorcio en el tiempo y de lo imprevisible del curso del tiempo se transmite en numerosas imágenes semejantes de ruina” (1984, p 128). El divorcio temporal de Nietzsche se manifiesta en su recuerdo cargado de una especie de tensión sombría que, como señala Barrios Casares, sería constitutiva del *Frühromantik* que Nietzsche recoge: “la asimilación del temperamento romántico da la enfermedad, patente en el gusto por lo morboso y en el predominio de un profundo so de cansancio, de desganas de vivir...; el desprecio de la razón... la fijación nostálgica del pasado” (2005, p 36). Dichos elementos parece, en el marco de la narración tendida sobre su vida, tejidos bajo un temple retórico especial que, aunado a la temática de la ruina, marcan en el joven aquel aliento *nigromante*, una sensibilidad afectada por el mundo derramada en su escritura. La tragedia personal, el paso de Röcken Naumburg y la soledad de Pforta parecen imprimir en el relato un soplo de ruina sobre la joven vida, siendo esta, quizás, el motivo de las formas más reiterativas en su escritura, construcciones que se repetirán con el paso del tiempo.

Unas de las más notables persistencias retóricas son revisadas, coincidentemente con lo anterior, en las narraciones de la muerte del padre y del pequeño hermano Joseph. El componente retórico al que Nietzsche accede para la composición de su relato lo veo ligado a la figura de la alegoría, tropos al que parece serle inherente el aliento de tristeza que anota Terterian. Así, para Walter Benjamin (1990), la alegoría es una figura de composición en la cual la ruina y el dolor de la historia son acumulados en una figura que sintetiza aquello, siendo ejemplo claro la calavera (1990, p 159). Las alegorías nietzscheanas trabajan dicho aspecto constructivo por medio de figuras dejadas por el tiempo, cuestión que da cuenta tanto de la necesidad de encontrar forma para narrar los hechos terribles como, a su vez, de una sensibilidad que experimenta y piensa su tiempo y su sensibilidad.

Conocida es la afición del romanticismo por la naturaleza y sus recovecos inexplorados, sombríos y atemorizantes, ánimo en los que el joven Nietzsche parece participar. Nietzsche, con respecto a la primera inspiración poética, señala: “[I]o que, por lo general, se describen en estos primeros intentos son escenas de la naturaleza ¿No se siente estimulado todo joven corazón por las escenas grandiosas?” (2011, p 73). Nietzsche reincide

en el tema de la naturaleza en variadas ocasiones, sobre todo al narrar su período vivido en Röcken, aldea rural que parece el lugar ideal para el joven. Es llamativo observar cómo la pasividad natural parece, para el joven, muestra de una vida feliz que continuamente amenaza con ser destruida. El joven percibe la amenaza de desintegración asociada, en un aspecto no poco sugerente, a la modernidad, siendo esta condensada en las convulsiones parisenses de 1848. Nietzsche anota:

“Desde la lejana Francia resonó el primer estrépito de las armas y el primer canto de guerra. La terrible Revolución de Febrero en París se propagó con inusitada rapidez... A Röcken no llegó la insurrección, aunque todavía recuerdo los carros cargados con grupos de gentes entusiastas que pasaban con banderas al viento.” (2011, p 69)

El espacio primigenio del joven parece amenazado por el fragor del entusiasmo revolucionario, quedando, aun casi 10 años después, una especie de temor ante la modernidad industrial. La naturaleza se muestra, de esta forma, como metonimia de lo primigenio y seguro, figura opuesta a la modernidad arrolladora.

La naturaleza primera y segura es rota con la muerte del padre y el subsecuente traslado a la ciudad. Sumando antecedentes a la valoración vista, el joven insiste en la contraposición campo – ciudad, sindicando a la segunda como desintegración y dolor, metonimia de modernidad. Nietzsche, sobre su llegada a Naumburg, recuerda: “[p]ara nosotros, que habíamos vivido tanto tiempo en el campo, la vida en la ciudad nos resultaba insoportable” (2011, p 70). El campo quedó atrás en la vida de Nietzsche, cuestión que trae para sí la inevitable modernidad y, con ello, la ruina del espacio ideal.

Sumado al aspecto primigenio de la naturaleza vista en el recuerdo, aparece el tema de la naturaleza muerta, índice, según pienso, de la conformación alegórica a la que el joven accede para dar cuenta de los terribles sucesos antes nombrados. La naturaleza muerta aparece claramente en Nietzsche en dos ocasiones determinantes dentro de sus fragmentos autobiográficos, composición alegórica que, entendida en el tiempo romántico, parece un apilar de ruinas, símbolos y órdenes trasgredidos utilizados en la escritura de un hecho terrible. Nietzsche en 1858, a propósito de la muerte del padre, escribe: “[c]uando se despoja a un árbol de su copa se marchita y los pajarillos abandonan sus ramas. A nuestra familia se le había despojado de su cabeza principal; la alegría desapareció de nuestros corazones y nos invadió una profunda tristeza” (2011, p 70). Misma fórmula es reiterada en 1859, donde, casi

un año después, la alegoría parece intacta: “[s]i a un árbol se le priva de su copa, parece yermo y triste. Las ramas cuelgan lánguidas hacia el suelo, los pajarillos abandonan las secas ramas y toda vida activa desaparece. ¿No ocurrió lo mismo con nuestra familia?” (2011, p 86). Llama la atención cómo la escritura reincide en la misma figura, cómo el discurso del joven no cambia, prefiriendo, en dos momentos distintos, construir casi la misma imagen sobre la ruina de su familia.

La alegoría se presenta como forma sustentada en la ruina: la naturaleza, fuente de vida e inspiración, aparece destruida por una muerte no natural al ser el corte irregular de su copa lo que determina la lenta muerte del resto del árbol. Lo que la historia ha instituido como sacro: el árbol, la naturaleza, la familia, en la alegoría aparece arruinado siendo su significación nada más que dolor. La alegoría, como procedimiento tropológico, es bebedora de la metonimia para su significación, cuestión que queda explícita, en este caso, al ser coordinada la familia con el árbol y el padre con su copa. Dando muestra de una concepción puramente patriarcal, el joven Nietzsche considera la muerte de su padre como un perecer para la familia completa y, es más, como una muerte anti natural¹⁵⁵. La familia del pastor de campo aparece, así, descabezada y, metonímicamente, símil del árbol arruinado, alegoría de una muerte que deja miembros, restos imbuidos de una pasada vitalidad que se entregan al deterioro del tiempo y, metonímicamente, lo denota a él como aquella rama sin futuro, sin pajarillos ni copa que lo guíe.

La naturaleza muerta da señales importantes acerca de un contenido mostrado y enmascarado en la escritura y la alegoría, mas, también da luces sobre un tentativo revisar la escritura sintetizado en una forma que, elegida dos veces para figurar alrededor de la muerte del pastor y copa del árbol, es desechada en las escrituras posteriores. Parece innegable que Nietzsche revisa su escritura, pero los motivos del por qué dejó esta figura de lado parecen aún muy oscuros, quedando estos a la interpretación especulativa.

Caso contrario parece otorgarlo la muerte de Joseph, relato donde Nietzsche se presenta como sujeto afectado por un vaticinio revelado en sueños. En 1858 Nietzsche escribe:

¹⁵⁵ Esta misma idea de muerte antinatural, esta vez en relación al a historia, es trabajada, bajo la misma figura, en “la segunda intempestiva” (Nietzsche 2011, p 709) Caso que aporta al carácter reiterativo revisado en Nietzsche pero que, más allá de la mención, no trataré.

“En aquellos días soñé que oía música de órgano en la iglesia, como la de un funeral. Mientras buscaba su causa, se abrió de pronto una tumba y vi que mi padre salió de ella envuelto en el sudario. Entró deprisa en la iglesia y volvió enseguida con un niño en los brazos... Al día siguiente, el pequeño Joseph se sintió mal de repente, comenzó a tener convulsiones y murió a las pocas horas.” (2011, p 70)

Los funestos hechos no son distantes cronológicamente, estando separados, según señala Nietzsche, por pocos meses o semanas. La escritura insiste en coordinar la muerte con momentos de escritura figurada, siendo el sueño del joven tanto alegoría como, a su vez, presencia de un tópico que muestra a la figura como sueño cumplido y, por ello, vaticinio. La diferencia entre esta forma y la anterior, más que su construcción, obedece a su marco de presentación. Los elementos coordinados, al igual que el árbol muerto por su copa, construyen nuevamente un escenario de ruina, siendo bastante cercanos a los ejemplos que Benjamin (1990) da para el *Trauerspiel*. La muerte, así, parece condensada en imágenes como la tumba abierta y el padre andante, siendo el niño, aquel bulto que Nietzsche logra identificar, metonimia¹⁵⁶ de inocencia, pureza, vivacidad y, por ende, último ápice de la alegría familiar. La función de Nietzsche, mostrado como un niño ante su ventana, parece ser la de un espectador de la catástrofe, la del hombre frente a la historia, pero, además, la de un vaticinador que, abruptamente, narra cómo su visión fue cumplida con violencia al día siguiente. Esta idea de vate es reforzada en el tercer fragmento de 1861, oportunidad donde Nietzsche revisa una vez más el episodio:

“Unos meses después sobrevino otra desgracia que presagí con un sueño muy extraño. Me pareció escuchar una melodía fúnebre del órgano de la iglesia. Asombrado abrí la ventana que daba a la iglesia y al cementerio. La tumba de mi padre se abrió, una figura blanca salió de ella y desapareció en la iglesia [...] La blanca figura volvió a aparecer llevando bajo el brazo algo que reconocí claramente [...] A la mañana siguiente mi hermano pequeño, un niño alegre y despierto, sufrió convulsiones y murió a la media hora. Fue enterrado inmediatamente en la tumba de mi padre.” (2011, p 129)

Se vuelve evidente cómo, unos años después, Nietzsche parece convencido de su presunción de 1858 al dar inicio al relato de la muerte de Joseph marcando su autoridad como vate. En esta ocasión, si bien inalterado, el sueño se distancia de ser un mero artilugio retórico, mostrándose como una verdadera visión hacia el futuro, una predicción que, si lo

¹⁵⁶ Es metonimia en el marco de la alegoría, asumiendo dicha significación posicional, lo que no significa que, despojado de la alegoría, pueda funcionar como metáfora.

ligamos al suplemento romántico presente en Nietzsche, parece ser propia del escritor o poeta en su dimensión trascendente y mística. Lo llamativo del incremento fantástico que el joven Nietzsche juega en 1861 es que, dos años más tarde, este parece totalmente extinto.

Sobre la muerte de su hermano, en 1863, Nietzsche señala: “[a]lgunos meses más tarde perdí a mi único hermano, un niño alegre y despierto, que de repente sufrió un ataque de convulsiones y poco tiempo después había muerto” (2011, p 140). El notorio cambio de tono parece marcar la salida de la bullente pulsión romántica que invadió al joven en sus escritos anteriores. La frialdad y brevedad del trato dan indicios de una consciencia que escapa del ejercicio de lo fantástico, introduciendo su escritura en los niveles de una sintonía total con lo sucedido al quitar toda lucubración fantástica, toda alegoría desviadora. Inna Terterian (1984) considera a la imaginación como estampa propia del romántico (1984, p 132), por ello, quizás no sería tan errado hablar de un sentir romántico que, en el joven, se agota.

Nietzsche, en 1863, lleva varios años en Pforta, institución educativa en la que, según Safranski (2002), el joven parece adiestrar su uso fantástico, anclándolo teóricamente a la composición musical, cuestión que afecta también a su escritura: “por más que a veces se prohibía los excesos de fantasía en la música, al escribir, cuando no se trata precisamente de la propia vida, deja que jueguen libremente las fantasías del deseo” (2002, p 32). Pforta imprime a la fantasía de un aura indeseable para los fines autobiográficos, cuestión que supone un nexo con la sección anterior, planteando a la escritura austera como la conformadora del sujeto. Tanto tropo como fantasía, forma y fondo, parecen afectado por dicha consideración, cuestión que la escritura del joven no deja de plasmar.

El estilo no fantástico, de esa forma, se vuelve directriz del joven Nietzsche, guiño de una conformación que, en su enmascarar, tiende a la austeridad. En 1859 Nietzsche ya reside en Pforta, ciclo doloroso que queda estipulado en la escritura del joven, la cual, además de narrar los severos métodos educativos, tiende a una fragmentariedad y brevedad no vista en el Nietzsche de 1858. La salida a aquella fragmentariedad la da una narración extensa y cargada de fantasía, fechada entre abril y octubre de 1859, por tanto, posterior al fragmento titulado *Mi vida* del mismo año, que el joven introduce de la siguiente manera: “[a]hora adornaré con un poco de fantasía algunos episodios de mi vida” (2011, p 105). Más allá de la advertencia, el relato de Nietzsche parece narrar situaciones prototípicas de un ensueño, tales como una curiosa conversación con un proscrito en un bosque al anochecer (2011, p 106 – 108) episodio que acaba con el desvanecimiento del joven y su despertar en

Pforta, cuestión que instala un marco narrativo que pone en duda su verosimilitud. Conviniendo en que la ensoñación nietzscheana nunca ocurrió, la forma fantástica parece utilizada en un relato que se aleja de la narración de los grandes hechos del sujeto, es decir, la narración fantástica ya no forma parte de aquella escritura con poderes para el sujeto: su formación ya no pende de las alas de la fantasía.

Caso similar lo muestra la narración de su aldea originaria, opción donde, nuevamente, la fantasía es alejada de la autobiografía. En 1858 Nietzsche señala: “[l]a aldea de Röcken está situada a casi media de Lützen, pegada a la carretera. Seguramente no hay caminante que de paso por este paraje que no la mire con cariño, pues está rodeada de bosques y pequeños lagos. Sobre todo destaca la torre de la iglesia cubierta de musgo” (2011, p 68). Para, unos años después, en 1861 escribir: “[e]stá rodeado por varios estanques grandes y, en parte, por frescos bosques; sin embargo no es bello ni atractivo” (2011, p 126). La visión infantil de la aldea materna se ve arruinada pasada los años, índice de un Nietzsche que agota su afección imaginativa, adhiriendo su escritura a un registro que, si bien no podemos tildar de objetivo, tiende a la no idealización, al no mito, a la no fantasía.

Que sea la lucubración literaria y no la autobiografía la teñida de fantasía deja entre ver la preocupación retórica que sustenta la escritura del joven. El adiestramiento de la fantasía vuelve a ésta «técnica literaria», quitándola del área de la formación y el pensamiento. La vida, de ese modo, se tecnifica negativamente, alejando lo que antes fue su sustento, la escritura del joven ingresa en el primado de la austeridad, la vida se rige por aquello no fantástico, no técnico, quizás, no retórico.

La des-romantización de Nietzsche, al operar sobre la autobiografía, revela un problema un tanto mayor en cuanto a la validez del lenguaje y la retórica para el pensamiento y la formación auténtica. El tropos, observado como desvío, parece desleal al pensamiento y la formación, la fantasía, en igual forma, no atendería al pensar sino, solo al escape. La tecnificación del escrito parece, en el joven, la apuesta por una posición que llama la atención, validando una cierta objetividad escritural anclada al lenguaje austero y sin retórica, a un dejo de referencia directa contenida en el lenguaje y, por tanto, en la posibilidad de un lenguaje privativo del pensamiento, de la filosofía. La metafísica parece, nuevamente, presente en el joven bajo la validación de un registro que, en su etapa tardía, no parece compartido, pero, aun así, la tecnificación del escrito, en este periodo, se muestra

como un imperativo inconcluso, cuestión que convierte a su estilo en una batalla incesante, en una pugna compleja que implica él como entendemos el escrito.

Se vuelve evidente que, si bien no total a través del tiempo, la escritura nietzscheana avanza hacia un descredito de las formas que anteriormente utilizó como impronta de su escritura. El fondo romántico que sustentaba la candidez nietzscheana parece arruinado por una escritura que intenta quitarlo del horizonte de su formación, cambio que no puede dejar de parecernos uno de búsqueda de una autenticidad contenida en un estilo, la búsqueda por aquello que le es propio al pensamiento en la escritura.

Perfilar la escritura

El filósofo que la tradición ha mirado tanto desde sus fondos semánticos como desde su forma, ya en esta primera etapa marca particularidades y cambios notorios. La escritura de Friedrich Nietzsche se plantea como un buscar el estilo adecuado, la forma suficiente para un sujeto que, según recuerda Lefebvre, fue “un campo de batalla más que un hombre” (Nietzsche, 1975, p 126) La industriosa búsqueda del estilo va aparejada, así, de una concepción que, pienso, se mantiene inalterable en Nietzsche: la de la escritura como vía y fuente del conocer y, de ahí, su centralidad.

La lectura retórica de Nietzsche, además de revelar la incesante búsqueda por el estilo, avizora el tono escritural en la filosofía del alemán en sus trabajos posteriores y con ello, el carácter problemático de su pensamiento. Paul de Man, a propósito de ello, señala: “[s]i leemos a Nietzsche con la consciencia retórica ofrecida por su propia teoría retórica, encontramos que la estructura general de su obra se parece al gesto del artista repetido interminablemente [...] Lo que parece ser aún más difícil de admitir es que esa alegoría de errores sea un auténtico modelo de rigor filosófico” (1991, p 141). El filósofo fragmentario parece, desde este primer periodo esbozar la consciencia retórica impronta del problema mismo de su adhesión a la filosofía, cuestión que no puede dejar de llamar la atención y plantear futuros estudios que filien esta primera producción con los trabajos posteriores¹⁵⁷ en un programa escritural que atiende el problema de la metafísica, la esencia extralingüística y

¹⁵⁷ Pienso, sobre todo, en textos como “sobre verdad y mentira en sentido extramoral” y la formación fragmentaria del periodo tardío.

la fantasía dentro del registro del pensamiento. Todo ello, sin abandonar la pregunta que parece intrigar a la filosofía entorno a Nietzsche y, por supuesto, la posibilidad de una filosofía transparentada en su forma.

Bibliografía

- Barrios Casares, Manuel (2005): “Nietzsche y el retorno romántico a la Naturaleza” en De Santiago Guervós, Luis E. *Estudios Nietzsche N°5, Nietzsche y el romanticismo*. Málaga: SEDEN.
- Benjamin, Walter (1990): *El origen del drama barroco alemán*. Madrid: Taurus.
- De Man, Paul (1991): “La autobiografía como desfiguración” En Ángel Nogueira Dobarro (eds) *La autobiografía y sus problemas teóricos*. Barcelona: Anthopos.
- ____ (1990): *Alegorías de la lectura: lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust* Barcelona: Lumen.
- Gusdorf, Georges (1992): “Condiciones y límites de la autobiografía” En Ángel Nogueira Dobarro *La autobiografía y sus problemas teóricos*. Barcelona: Anthopos.
- Lefebvre, Henri (1975): *Nietzsche*. México: Fondo de cultura económica.
- Nietzsche, Friedrich (2011): “Primera parte. Esbozos autobiográficos. Apuntes de juventud” En Diego Sánchez Meca (eds) *Nietzsche. Obras completas*, Vol. I. Madrid: Tecnos.
- ____. (2011) “De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida” En Diego Sánchez Meca (eds) *Nietzsche. Obras completas*, Vol. I. Madrid: Tecnos.
- ____. (1975) En Lefebvre, Henri. *Nietzsche*. México: Fondo de cultura económica.
- Safranski, Rüdiger (2002): *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Barcelona: Tusquets.
- Terterian, Inna (1984) “El Romanticismo como fenómeno integral” *Ciencias Sociales*. N° 2 Moscú: Academia de la URSS.
- Vattimo, Gianni (1996): *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Península,
- Willamowitz, Ulrich (2011) “¡Filología del futuro! Segunda parte, Berlin 1873” En Diego Sánchez Meca (eds) *Nietzsche. Obras completas*, Vol. I. Madrid: Tecnos.