

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA MATANZA

**DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES
Y CIENCIAS SOCIALES**

**INFORME FINAL DEL
PROYECTO DE INVESTIGACION**

**IDEOLOGÍA Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN EN LA
CONSTITUCIÓN DE LOS SUJETOS SOCIALES**

2005

EQUIPO DE INVESTIGACION

RICARDO ETCHEGARAY (DIR)

PABLO A. GARCIA

SILVIA CHORROARÍN

ANDREA PAC (UNPA)

PABLO ERRAMOUSPE

INTRODUCCIÓN

Estado del arte: Ideología, crítica y medios de comunicación

Esta investigación es una continuación y profundización de cuatro investigaciones anteriores realizadas dentro de este programa durante los años 1996/97, 1998/99, 2000/01 y 2002/03. En ellas se plantearon problemas derivados de la relación entre las categorías de dominación, ideología, opinión pública, crítica y medios de comunicación.

En estas investigaciones se llegó a algunos resultados que son relevantes para el estado del arte. En la primera de ellas alcanzamos algunas conclusiones que resumimos en los siguientes puntos: 1) el campo comunicacional es abierto; esto implica aceptar que no existe una teoría unificada del campo comunicacional y que tal cuestión resulta una aspiración de improbable cumplimiento; 2) los saberes que en él inciden suponen de hecho una concepción transversal de la teoría comunicacional en la que las más diversas disciplinas deben decir su palabra; 3) los sujetos que irrumpen en los medios implican una diversidad étnica, cultural y social; 4) que dichos sujetos llegan a las instancias mediáticas con una historia que los posiciona de un modo propio; 5) los proyectos que esos sujetos desarrollan se expresan sólo parcialmente en los medios; 6) los lenguajes con los que los medios ponen de manifiesto estos proyectos también poseen una historia previa y paralela a ellos; 7) dichos lenguajes suelen ser más complejos de lo que nuestras herramientas teóricas permiten decodificar; 8) las lógicas mediáticas remiten a instancias extramediáticas (no sólo aquellas internas a los grupos empresariales y sus intereses políticos y económicos, sino también aquellas que, por ejemplo, reflejan demandas de quienes consumen los medios); 9) los receptores resignifican los mensajes de acuerdo a sus propias estrategias de lectura (no hay desarrollos serios sobre la teoría de la recepción); 10) los géneros mediáticos no son algo fijo y unívoco, sino que están en constante proceso de mutación y, por otra parte, también cambian de acuerdo al receptor (un mismo tipo de emisión varía en su género de acuerdo a los intereses e inclinaciones de los distintos receptores); 11) el progreso técnico produce nuevas posibilidades que pueden ser explotadas en formas diversas y hasta antagónicas por quienes participan del proceso mediático; 12) es imposible decidir acerca del carácter dominante o no de los medios en general.

Partiendo de estos resultados, en la segunda investigación nos propusimos analizar la relación entre la ideología y los medios de comunicación. Allí, luego de rastrear la historia de los significados del concepto de ideología, llegamos a las siguientes conclusiones: por encima de las oposiciones entre el concepto de ideología entendido como engaño y distorsión (significado de raigambre marxista), y el más genérico y neutro como conjunto de ideas rectoras de algunos sectores sociales, creemos haber establecido que las diferentes significaciones se encuentran en niveles o planos distintos. En tal sentido, hemos destacado diferentes perspectivas para abordar el concepto de ideología: un plano ético-político, a partir del cual es posible considerar al discurso ideológico como bueno o malo, útil o inútil; un plano ontológico, a partir del cual la ideología puede verse como un fenómeno negativo o positivo (en el primer caso, se privilegia la función engañosa y distorsionadora cumplida por el discurso; en el segundo, se considera fundamental la función de legitimación e integración social); de acuerdo al ámbito en el que se desarrolla, lo ideológico puede ser relativo a la conciencia y el pensamiento o a la realidad y la praxis social; desde una perspectiva epistemológica, la ideología es entendida como un discurso sofístico (es decir falso, pero que pretende ser verdadero), en oposición al discurso científico, objetivo.

En nuestra tercera investigación sobre *Ideología, crítica y medios de comunicación* partimos de las hipótesis sostenidas por Giovanni Sartori en *Homo videns*, cuya premisa básica es que como consecuencia del empobrecimiento de la capacidad subjetiva de conceptualizar, se da vía libre a la producción y la circulación social de un discurso ideológico (en el sentido de falso y distorsionado), cuyas repercusiones en la vida política - más precisamente, en la vida democrática- son nefastas. La falsación de las hipótesis principales del trabajo de Sartori y de algunos de sus supuestos fundamentales, condujo a la formulación del problema central que sirve de base para la siguiente investigación.

A partir de estos resultados, en la investigación sobre *Ideología, opinión pública y medios de comunicación*, procuramos establecer el estatuto del concepto de opinión pública en relación con los medios de comunicación de masas y la ideología. El concepto de opinión pública tiene una larga historia que se remonta a las décadas anteriores a la Revolución Francesa, vinculadas a la difusión de las Luces y al surgimiento de las democracias modernas. A lo largo de esta historia dicho concepto ha sufrido deslizamientos en su significado y ha recibido diferentes interpretaciones. La multiplicidad de éstos ha terminado por hacerlo confuso y vago. En este contexto, la cuarta investigación tuvo por objeto definir el concepto de opinión pública, eliminando, en la medida de lo posible, la vaguedad y la confusión.

Paralelamente, la opinión pública, en la medida en que requiere un medio de expresión, está indisolublemente ligada a la naturaleza y al desarrollo técnico de los medios de comunicación de masas. Esta relación es de *condicionalidad recíproca* en tanto la necesidad de hacer público, publicar o publicitar (y también legitimar) un interés político condiciona al medio y, a su vez, el progreso técnico en los medios genera nuevos modos de expresión y “publicidad” de esos intereses.

Para esclarecer estas relaciones investigamos la esfera de *lo público* delimitada por oposición al ámbito de lo privado, las estructuras sociales que se manifiestan en la opinión pública, las funciones políticas e ideológicas que ella adquiere, así como las transformaciones sociales y políticas de la estructura de la opinión pública.

Nuestra hipótesis era que la opinión pública es un modo particular de la ideología, en el sentido de discurso que sirve de base para la legitimación del orden social, efectivizada por los medios de comunicación de masas.

El concepto de “opinión pública” hace referencia a una constelación de fenómenos diversos, los que están en estrecha relación con la esfera política y la dinámica del poder. Dicha complejidad hace que las metodologías cuantitativas de investigación utilizadas por la sociología empírica resulten unilaterales y limitadas para dar cuenta de los fenómenos y procesos allí implicados.

El espacio público hace posible el respeto (o no) tanto de la libertad de pensamiento, expresión y acción, como de las libertades políticas. El ámbito público se manifiesta como el lugar de surgimiento de la opinión pública, la que constituye la base de la cohesión social que permite la construcción y legitimación políticas. El espacio público es un ámbito abierto virtualmente a todos los ciudadanos, que tiende a extenderse a todos los hombres. A partir de este espacio abierto o “vacío”, es posible el surgimiento y desarrollo de la opinión pública. La cantidad de individuos, grupos, estamentos y clases que interactúan en el espacio público en la modernidad ha requerido y propiciado el desarrollo de múltiples y diversos medios de información, comunicación e influencia, tales como los periódicos, las revistas, los diarios, el teléfono, la radio, la televisión, las redes cibernéticas, etc.. El espacio público no coincide con lo que la filosofía política anterior a Hegel llamaba lo

político, ya que este ámbito no se abre solamente ni básicamente en torno al bien común sino a partir de lo que Alexis de Tocqueville llamaba las “asociaciones”, constituidas en torno a la defensa o desarrollo de ciertos intereses particulares valorados o significativos para individuos o grupos. Se trata del ámbito de la sociedad civil que es más amplio y diverso que el de lo político. Como no ha pasado desapercibido para la filosofía política posterior a Hegel y Marx, este espacio público no deja de tener una importancia fundamental en la esfera política. Mediante la “opinión pública” el público de los ciudadanos de un Estado ejerce la crítica y el control de las funciones gubernamentales.

En el primer capítulo de esta última investigación desarrollamos una “genealogía del concepto de opinión pública” en el pensamiento europeo de la modernidad. Para eso primero analizamos el concepto tal como puede inferirse de las filosofías de Hobbes, Spinoza y Pascal. Luego bosquejamos su surgimiento en las tradiciones nacionales. Por último, relacionamos lo político y las voluntades con la opinión pública tal como aparecen en Hegel, Marx, John Stuart Mill y Tocqueville.

Respecto de Hobbes, vimos que las opiniones, en principio, no tienen relevancia política por sí mismas, sino sólo en cuanto implican una acción. Es decir, que la esfera “privada” en la que se desarrolla la vida moral y la opinión, permanece exenta de la intervención del Estado en tanto la opinión no pase el límite de la acción. En este sentido la obediencia externa que se exige genera un margen suficiente para el desarrollo de la opinión interna. Ahora bien, matizamos este aspecto al mostrar que ésta es una especie de condición-concesión del absolutismo. De este modo se pudo ver que la opinión pública tiene el doble carácter de desarrollarse en el terreno no político que el Estado “libera” pero, al mismo tiempo, “neutraliza”.

Señalamos que Spinoza también considera que el Estado debe conceder a los ciudadanos un ámbito de libre reflexión, ámbito que no reviste carácter político. Y que el límite es puesto en que ellas no lleven consigo la ruptura del pacto. Las opiniones que conducen a la desobediencia o al desequilibrio de las pasiones o potencias son consideradas sediciosas. Al igual que en Hobbes, el poder soberano no alcanza a las creencias o las opiniones sino tan sólo a las acciones de los individuos. De modo que Spinoza considera que el Estado debe dejar “liberada” la región de la opinión. El ámbito de circulación de opiniones es el espacio en el cual es posible desarrollar la potencia de los individuos, a saber, la amistad.

En Pascal observamos que la justicia es la fuerza, no necesariamente violenta, que reviste la apariencia de la justicia. Se trata de la fuerza de la imaginación, de la costumbre o de la tradición. Así la opinión compartida subrepticamente se hace ley. Lo que, al mismo tiempo, muestra que la fuerza no se ejerce únicamente de arriba hacia abajo, sino que la opinión popular participa de su institución. No obstante considerar vana la razonabilidad del pueblo, no deja de ser saludable: el peligro radicaría más bien en quitarle los velos de su ilusión, no sólo para él mismo, sino también para los que conocen la verdadera justicia. Esta razonabilidad consiste en una opinión popular, una opinión compartida de que, en lo más básico, hay que exigir que las leyes sean justas. Pero el orden político es irreductible a aquélla, razón por la cual esta locura razonable es la única regla con la que éste cuenta.

El recorrido permitió establecer algunas conclusiones con respecto al concepto de opinión pública en el siglo XVII. No se trata de la concepción que más adelante estará relacionada con la participación política de las clases que poco a poco han ido ganando protagonismo, ni mucho menos con los medios de comunicación masiva. Sin embargo, se la piensa como un espacio que, no siendo político tampoco es estrictamente privado, un

ámbito de circulación de opiniones de relevancia política compleja en tanto el poder es tanto neutral como censor respecto de la opinión. Este proceso acompaña al de la consolidación de una clase que, con el tiempo, reclamará la relevancia política y vehiculizará este reclamo mediante la opinión pública, entre otras estrategias.

Enumeramos luego algunos de los rasgos principales del concepto. En primer lugar, la cuestión de cuál es el público, el "sujeto" de la opinión. Distinguimos dos grupos fundamentales: el vulgo, por un lado, y los "sabios", por el otro. Las opiniones toman importancia alrededor de la actividad de los habitantes de las ciudades y las clases comerciantes. Y en ningún momento se diferencia una clase de individuos que no tenga derecho a opinar, dado que se está pensando en la libertad de expresión y de acción de un sector en especial: la burguesía. En segundo lugar, subrayamos que este espacio de libertad de opinión nace con un Estado que, de manera un poco paradójica, se perfila como Estado absolutista. Con lo que pareciera que el poder político absoluto puede sostenerse a condición de que retroceda en lo que respecta a ciertos aspectos de la vida social; generando así un ámbito en el que las actividades sociales "privadas" se desarrollan con cierta "libertad" en la medida en que no constituyan una amenaza a la paz civil. Esta esfera tendrá que ver, en parte, con la necesidad del Estado de poner fin a los enfrentamientos religiosos y así la libertad de opinión se ve fuertemente identificada con la libertad de creencia y la tolerancia, en parte para consolidar su soberanía respecto del poder eclesiástico. En tercer lugar, la estrecha relación entre la libertad de opinión que es pública, pero no es acción; y que es privada (puesto que la ley no puede hacer que un hombre cambie de opinión) y, sin embargo, puede censurarse. Por esto desde el punto de vista del poder soberano, la opinión pública no deja de ser inquietante. Por último, el papel político de la opinión se hace más complejo al considerar que las opiniones sobre lo útil para los hombres son el sustento principal del poder del Estado.

A continuación, sintetizamos la genealogía del concepto de opinión pública tal como se dio en las "tradiciones europeas del siglo XVIII". Mostramos que los ingleses pasaron del concepto de "opinión" al concepto de "opinión pública" mediante el concepto de "espíritu público", con el significado de "opinión general", cuyo instrumento imprescindible es la prensa. De modo que la "opinión general" llegará a tener el significado de reflexiones privadas y discusión pública de los asuntos comunes (dado que todos piensan que los asuntos públicos les conciernen y que tienen el derecho de formarse una opinión y deliberar acerca de ellos). A ello se agrega el principio de la "publicidad". La opinión pública debe servir de control de las acciones del gobierno y la publicidad de los debates en el parlamento asegura la supervisión del público; además, la opinión pública necesita de la publicidad para mantenerse informada y desarrollar un saber que convierta el poder en razón.

Además, mostramos que en Francia la opinión pública empezará funcionando como una especie de crítica objetiva de las opiniones meramente subjetivas y que con los fisiócratas se disolverá la oposición en tanto la opinión pública es la opinión del público ilustrado. Así llegará a ser el resultado ilustrado de la reflexión común y pública sobre los fundamentos del orden social. A diferencia de lo que ocurrió en Inglaterra, los franceses mantuvieron separados al Estado de la sociedad, a la soberanía de la opinión pública. También que el concepto de "opinión pública" tendrá un doble significado: la "opinión crítica" del público esclarecido y el "sentido común" del pueblo soberano. De modo que a los gobiernos les será útil seguir la opinión pública ya que sus actos adquieren una orientación acerca de la verdad y lo conveniente, en tanto que se trata de una opinión crítica

y, además, se ven moralmente obligados a seguirla puesto que es la opinión del soberano. Así queda formulado el concepto clásico de opinión pública con sus tres rasgos: discusión, publicidad y prensa libre que quedarán indisolublemente ligados al concepto.

En Alemania, el concepto de “publicidad” mediatiza la política con la moral, en tanto es entendido como base de la ordenación jurídica (el pensar por sí se identifica con la expresión del pensamiento, con la mediación del público y los que están en condiciones de hacer un uso público de la razón son todavía pocos). Sin embargo, potencialmente todos están llamados a hacer un uso público de su razón y se espera que el progreso de la ilustración conduzca a ello.

Mostramos que tanto con la Revolución Gloriosa, como con la Revolución Francesa los principios de tolerancia y de igualdad ante la ley, la libertad individual de pensamiento, expresión y difusión, la libertad de movimiento y de asociación, ponen las bases para una concepción radicalmente nueva de la ciudadanía, redefiniendo los conceptos de lo público y lo privado. Surge así la publicidad *crítica* que se instaura como instancia independiente del Estado y del gobierno y que se atribuye el poder de juzgar los actos de éstos teniendo como criterio los intereses generales. El poder debe someterse a la razón que es considerada el resultado de la libre discusión pública a partir de las opiniones de los sujetos privados. Así las leyes y las decisiones políticas requieren una justificación que sólo pueden encontrar en la fuerza de la razón, una razón que se hace manifiesta en el debate de la opinión pública.

Finalmente, indagamos “la definición de lo político y el espacio público entre una voluntad y muchas opiniones” en cuatro autores: Hegel, Marx, John Stuart Mill y Tocqueville.

En Hegel vimos que el derecho a pensar por sí y a tener sus propias opiniones es reconocido y valorado positivamente como expresión de la multitud. Ahora bien, mostramos que si bien todos los ciudadanos tienen derecho a “expresar y hacer valer su opinión subjetiva sobre lo universal”, ello no supone que todos entiendan sobre los asuntos públicos. El consenso de todos es considerado una universalidad empírica, no lo universal concreto y verdadero. De esta manera, la opinión pública cumple un rol educativo, tanto de los talentos y capacidades individuales, a los que da ocasión de desarrollarse, como de la “multitud”. La opinión pública permite integrar orgánicamente las opiniones subjetivas con la objetividad del Estado. Se trata, de una mediación necesaria, cuyo fundamento racional es el Estado, que posibilita la participación de los individuos que ya no permanecen encerrados en su órbita inmediata, familiar o de grupos por afinidad. Hegel define la opinión pública como el conjunto de juicios de cada uno, de opiniones y consejos que han sido expresados. En la opinión pública está contenida la verdad, pero ella no es siempre verdadera. La opinión pública, como la *doxa* platónica, no puede identificarse con la ciencia o con la verdad, aunque contenga la verdad, de allí que Hegel considere que la opinión pública merece ser apreciada tanto como despreciada. Además, mostramos que Hegel pone en cuestión las bases mismas de la “publicidad” burguesa en tanto considera, en primer lugar, que la sociedad civil no es un ámbito libre de dominio en el que los individuos autónomos pudieran construir un poder político asentado en un debate racional y, en segundo lugar, que la sociedad civil, como ámbito donde se desenvuelven y luchan los intereses privados y las necesidades individuales o particulares, no puede alcanzar la unidad y la integración por sí misma, sin que sea conducida por la instancia superior del poder político.

Además, vimos que Marx sigue el camino abierto por Hegel, para denunciar el carácter ideológico, en el sentido de falsa conciencia, de la opinión pública. Se trata de una

opinión que oculta, tras la máscara de universalidad, el interés propio particular de la burguesía. El ideal ilustrado de una sociedad capaz de desarrollarse como un orden racional, siguiendo el curso “natural” de las leyes del mercado y la discusión libre de las ideas, se muestra como una imposibilidad. La crítica de Marx se sostiene en el análisis de las condiciones de posibilidad de la “publicidad” burguesa, la cual requiere que los hombres privados tengan propiedad (en la que se sostiene su independencia individual) y posean instrucción (para poder participar en el debate público de ideas). Condiciones que sólo podrían darse, dado que la sociedad es de hecho desigual, si se pudiese garantizar la igualdad de oportunidades, y esto es, precisamente, lo que la organización del trabajo capitalista impide con su división en clases antagónicas. Al no poder salirse de la esfera de sus intereses particulares de clase, el burgués no logra alcanzar la identificación entre la opinión pública y la razón. La ilusión central del Iluminismo (un Estado que siga los dictámenes de la razón libre de dominación) resulta así imposibilitada por la constitución misma de la sociedad de clases. La opinión pública y el Estado de derecho burgués en el que se basa, resultan así engaños y ocultamientos de las relaciones de dominio transformadas y perpetuadas. La única posibilidad de superar las ilusiones y alcanzar un verdadero ámbito de libre discusión racional, tal como promete el ideal de “publicidad” burguesa, es la supresión de las diferencias de clase a través de la socialización de la producción social.

Por último, vimos en Mill que el dominio de la opinión pública es el dominio de la masa, el dominio de la mediocridad. Para Mill liberar a los individuos del yugo de las costumbres y del dominio de la opinión pública no sólo es útil para ellos sino para la sociedad en su conjunto. Y el único contrapeso al dominio de la opinión pública y de la mediocridad es el desarrollo de la diversidad de individuos, lo que sólo es posible sobre la base de la libertad y variedad de situaciones, porque “personas diferentes requieren condiciones diferentes para su desarrollo espiritual”. Mill advierte la tendencia histórica hacia la igualación y la nivelación y considera a este movimiento como un síntoma de la lucha que constituye el interés principal en la historia de la humanidad y la principal amenaza para la libertad. Su respuesta a la tendencia a la nivelación y al dominio de la mediocridad resultará moral y cultural: incentivar la proliferación de las diferencias, creando condiciones más favorables al desarrollo de la libertad.

En el segundo capítulo desarrollamos la conceptualización reciente acerca de la opinión pública. Para ello analizamos el concepto tal como aparece en la filosofía política de Hannah Arendt. A partir de la relación con Rousseau desarrollamos su propia posición. Luego esbozamos la crítica que realiza Habermas a esta concepción. De allí planteamos el pensamiento de Pierre Bourdieu respecto de la opinión pública y cerramos con las consideraciones de la hermenéutica.

Respecto de Hannah Arendt, comenzamos planteando el problema de la oposición entre la intimidad de la voluntad y la “publicidad” de la opinión. La opinión pública no sería ni una única opinión de un supuesto sujeto “público”, ni de “el público” como sujeto, ni tampoco la opinión “pública” de un sujeto que podría ser el pueblo. Parecería tratarse de la suma de las opiniones que los individuos intercambian y que, eventualmente, convergen en un acuerdo público. Las mediaciones que se dan en el intercambio son las que abren un espacio común genuino. Rescata dos sentidos de “público”: lo que puede ser visto y oído por todo el mundo y el propio mundo en cuanto es común a todos nosotros. Pero advierte que en la sociedad de masas el mundo ha perdido su poder para agrupar, relacionar y separar las opiniones.

Seguimos su análisis de la Revolución Norteamericana en la que, para ella, el Senado asume la representación de la opinión sobre la cual todo gobierno descansa. De esta manera, la opinión y el intercambio de opiniones en el espacio público encuentra en la democracia un espacio institucional propio y diferenciado del espacio que ocupa el interés. A ello opone la Revolución Francesa en tanto incapaz de reconocerla.

Para ella, el interés y la opinión son fenómenos políticos completamente diferentes: los intereses son relevantes sólo como intereses sectoriales, y para la depuración de tales intereses basta con que estén representados mientras que las opiniones, a diferencia de los intereses, son individuales. Ahora bien, las democracias contemporáneas se han convertido en gobiernos de unos pocos a favor del interés de la mayoría y por tanto en una forma de oligarquía. De esta forma de la oligarquía al totalitarismo no hay más distancia que la acentuación de la "exterioridad" del gobierno respecto de los ciudadanos. Esta situación, claro está, es el resultado de la confusión de interés y opinión, que termina por aniquilar a la última. Además, la autoridad tiende a aniquilar la posibilidad de que la opinión de los ciudadanos circule libremente. Sin embargo, el verdadero soporte de la autoridad es la opinión. Por eso se requiere la existencia de un derecho que salvaguarde la expresión del interés, dado que las opiniones conducen al juicio y son objeto del ejercicio de la razón. La confusión de opinión e interés implica el acallamiento de la diversidad de opiniones. A su vez, el silenciamiento implica la supresión de la diversidad de las mismas.

A continuación establecimos relaciones entre la autora y su interpretación de la obra de Rousseau para cerrar esta primera consideración con su conceptualización de la opinión pública. Vimos entonces que la opinión pública inaugura un espacio central para que la comunidad se desarrolle como comunidad política y que, a su vez, dé lugar a la libertad dentro del Estado. Allí el libre intercambio de opiniones es más que la libertad de expresión y la libertad de prensa. Esta opinión pública, siempre individual y ajena a los intereses, también es plural. Aunque siempre existe el peligro de que los hombres estén ya en camino de abolir su espacio político, corriendo el riesgo de caer los unos sobre los otros y entregarse al silencio y la soledad del totalitarismo.

Mostramos que Arendt considera que la vida humana está condicionada por múltiples factores y que bajo estas condiciones los hombres desarrollan sus capacidades de labor, trabajo y acción. De ella la acción es la única que permite el libre despliegue de la libertad humana que está indisolublemente ligada a la palabra, al discurso. Sólo mediante la acción puede el hombre trascender su facticidad y alcanzar una vida propiamente humana. Y en tanto cada acción es el comienzo de una nueva cadena de hechos, que no pueden ser previstos, de ahí la limitación de la libertad humana, pero al mismo tiempo la chance para instaurar un *ethos*, la morada de los hombres entre otros iguales.

Según Hannah Arendt el término «público» hace referencia a dos fenómenos relacionados: lo que puede ser visto y oído por todos y que tiene la más amplia publicidad y lo común a todos. La pérdida de esta cualidad es lo que hace difícil soportar la sociedad de masas, en la cual el mundo ya no une ni separa; la no-mundanidad, de una u otra forma, comienza a dominar la escena política. Desde la perspectiva de Arendt, lo público y la vida política ha perdido espacio en el mundo de los hombres, y con ello también la opinión pública, que es la expresión del discernimiento y la libre voluntad de cada uno en medio de una comunidad de iguales. Por lo tanto, la alienación del mundo se ha dado mucho antes que la irrupción de los *mass media* y de la formación de una sociedad de masas y de la comunicación generalizada, los que vienen en todo caso a agravar una situación estructural

añeja. La modernidad no devuelve al hombre al mundo sino a sí mismo, el hombre moderno está aislado de sus semejantes y del mundo común.

En tercer lugar, a estos desarrollos le opusimos la crítica de Habermas a la identificación entre poder y opinión pública y la separación tajante entre el poder y los aparatos de Estado, porque ello supone que la verdad de hecho expresada en la opinión pública quede legitimada como criterio último eliminando la dimensión crítica de la razón como criterio de verdad. Además, esta concepción implica la eliminación de la dimensión ideológica de la dominación.

En cuarto lugar presentamos el problema de la opinión pública y la opinión movilizadora en el pensamiento de Pierre Bourdieu. Planteamos sus objeciones a los sondeos de opinión en tanto suponen la existencia de una opinión pública y su contraposición con los movimientos de opinión.

Mostramos que su tesis de que la opinión pública no existe, se refiere a ella considerada como porcentaje representativo o relevante de la población recogido de la suma de opiniones individuales con respecto a un problema establecido abstractamente. Tal significado es el supuesto por los sectores interesados en afirmar su existencia. En oposición los movimientos de opinión implican opiniones constituidas, movilizadas por grupos de presión en torno a un sistema de intereses explícitamente formulados. De este modo la opinión supone un sentido básico de algo que puede formularse como un discurso que quiere ser coherente. Por eso es que la llamada "opinión pública", en la medida en que no satisface esos requisitos básicos, es un artefacto construido.

Por último, abordamos la relación entre la opinión pública y lo político en la hermenéutica actual, en particular a través de los planteos de Paul Ricoeur, Jürgen Habermas y Gianni Vattimo.

El primero presenta lo político considerado en su intersección con lo económico y con lo ético. En la modernidad esta relación se caracteriza por el enorme avance de lo económico sobre lo político. Así la confusión entre estas dos esferas ha llevado a identificar el liberalismo económico con el liberalismo político, y a la ausencia de la reflexión política autónoma. Por esto existe una insatisfacción del individuo respecto de la vida moderna que tiene como fenómeno emergente una huida a lo privado. Plantea entonces la necesidad de que el Estado tome a su cargo la conciliación de las dos racionalidades: por un lado, la económica y por otro un ideal ético de justicia y felicidad. Así, el Estado de derecho es el que garantiza la libre discusión organizada por una pluralidad de partidos en las que nadie ignore que el discurso político no es una ciencia, sino en el mejor de los casos una "opinión recta". De allí el acento puesto sobre la formación de una opinión pública libre en su expresión.

En Habermas mostramos cómo la opinión pública desempeña un factor fundamental en el devenir de la sociedad civil en tanto esfera diferenciada del Estado.

Y, por último, en Gianni Vattimo planteamos su consideración acerca de que las imágenes del mundo que ofrecen los *media* no son interpretaciones de una realidad en sí. Por lo tanto, una vez desmitificado el ideal de la autotransparencia y de una realidad objetiva "en sí" por detrás de todas sus miradas; se presenta como imperativo pensar esta crisis del pensamiento. Así se muestra partidario de renunciar a la pretensión de una verdad unívoca y adoptar una lógica hermenéutica que busca narrar la realidad sin imponer ninguna versión, pues es esencial a la narración, que las cosas podrían ser contadas de otro modo, y eso no invalida ninguna versión.

En el capítulo tercero analizamos las relaciones entre la opinión pública, la democracia y los medios de comunicación. Para ello, primero tomamos las elaboraciones de Sartori y las pusimos en diálogo con autores tales como Martín-Barbero, Eco, Habermas, Vattimo y los resultados de nuestras propias investigaciones anteriores. De ese modo planteamos la cuestión de la democracia y los medios de comunicación y el carácter autónomo o heterónomo de la opinión pública. Luego tratamos el problema de la información y sus relaciones con la verdad y la objetividad para, por último, cerrar con el tema de la verdad mediática.

Comenzamos mostrando que la perspectiva de Sartori sostiene que las formas sociales del conocimiento pertenecientes a la vida política de una sociedad democrática son la información y la opinión pública. Y que, aún así, no son conocimiento sino formas de la ignorancia propias de la cultura de la imagen generada por la televisión. De este modo advertimos que imputa el carácter de *doxa* a la opinión pública, con independencia del tipo de sociedad. Ahora bien, la cuestión se agrava en las sociedades mediáticas porque a la ya peligrosa debilidad epistemológica de la opinión pública se suma el hecho de fundarse en la información de los medios visuales. Esta información es falsa en tanto la considera o subinformación o desinformación (información de pseudo-hechos). De ese modo la sociedad y la opinión pública resultan ser heterónomas. La «teledirección» produce una opinión pública teledirigida, manipulada, y así daña la vida social democrática. Así la televisión resulta un factor decisivo para que la democracia pierda en autonomía. Vimos que, para Sartori, la democracia no puede sino ser un gobierno de opinión pública y si bien es cierto que ello no implica su heteronomía, cuando la formación de la opinión pública obedece a mecanismos mediáticos, la democracia puede ser fácilmente presa de la eficacia formativa de la imagen enseñoreada en la televisión, se convierte en una videocracia en la que la opinión es hetero-dirigida.

Plantemos también cuatro significados de opinión pública: como opinión del público, como opinión sobre los asuntos referidos a la cosa pública, como opinión formada por los medios de comunicación y, por último, como reporte mediático sobre el estado de la opinión pública. Marcamos que la última se ubica en un nivel diferente de las anteriores en tanto los supone e incluye. Sobre éste Sartori dirige sus críticas más duras en tanto considera a las encuestas como teniendo pseudo-representatividad y fácilmente manipulables por quien los procesa y los expone. De ese modo la heteronomía de la opinión en la sociedad teledirigida sería una consecuencia directa del papel que cumple la televisión como fuente de la información. El efecto nocivo de la televisión sobre el ciudadano sería invadir su vida desde niño y bloqueando su capacidad crítica y seguir siendo su medio de información cuando adulto con lo cual se pierde esa capacidad y se convierte en un *homo videns*.

Por último, intentamos una reflexión sobre los medios en su relación con los conceptos de realidad, información, objetividad y verdad desde una perspectiva ética. Así, en primer lugar problematizamos los medios como mediadores de una realidad extramediática y propusimos pensarlos como una totalidad. Luego analizamos la cuestión de la información tanto desde la perspectiva que los coloca como instrumentos de los sujetos mediáticos y, sobre todo, extramediáticos; como desde la que la coloca como objeto de demanda por parte de la cultura actual. Planteamos también que si bien existe en ella cierta tendencia a la homogeneización cultural, también se produce una fragmentación y especialización en las ofertas y los consumos. Y que las repeticiones y redundancias en la información generan un espacio para la reflexión acerca de los sentidos e intereses que

llevan implícitos esos mensajes. A esto agregamos la cuestión del cuerpo presente (gestos y aspectos) como otra forma de expresión importante y simultánea a las lingüísticas. En tercer lugar, analizamos la cuestión de la objetividad tanto como regla práctica de adecuación por parte de quien informa como aquello a construir por parte de los mensajes. Dentro de éste, cuestionamos la oposición imagen-palabra como falsa y distorsionante. Por último, recusamos la concepción de la verdad como adecuación y propusimos otro modo de abordar este problema. Sostuvimos que en los medios existe una concepción de la verdad menos inocente y que, en consecuencia, también la reflexión sobre los medios debe ampliar el modo de pensar la verdad. Propusimos pensar la verdad como el todo y, aunque ello no implique suponer el todo como dado, sí exige tratar de pensar y articular la mayor complejidad. En este sentido la verdad aparece como una verdad que se inscribe entre otras que forman parte de un conflicto de interpretaciones, conflicto que expresa la batalla cultural dentro de la cual se pretende comprender e interpretar el mundo.

PLAN DE INVESTIGACIÓN

El estructuralismo ha planteado la cuestión de las relaciones entre lo social y los sujetos sociales de un modo particular. En efecto, Althusser parte de efectuar una relectura sintomática de las obras de Marx; esto lo hace desde un criterio que implica una “ruptura epistemológica” dentro de las obras del propio Marx. Como resultado de ella habrá de plantearse una oposición entre ciencia e ideología en la que el nuevo objeto ideológico será lo que se llamó el “humanismo socialista”. Ahora bien, dicho humanismo es uno de los distintos nombres mediante los cuales Althusser aborda el problema del sujeto. La desaparición del sujeto implica la puesta en cuestión de la posibilidad de la constitución de sujetos capaces de accionar de un modo más o menos autónomo en el universo de lo político. A este cuestionamiento del sujeto desde un punto de vista que llamaremos “subjetivo”, se le sumará otro que llamaremos “objetivo”. En efecto, la concepción althusseriana de “aparatos ideológicos de Estado” abordará la imposibilidad de la constitución de sujetos políticos desde el punto de vista de las instituciones interpelantes propias del Estado. En este sentido para el estructuralismo los medios de comunicación de masas como parte de los aparatos ideológicos imposibilitarían que se invistan sujetos capaces de accionar democráticamente en el plano social.

A partir de los estudios realizados por la tradición hermenéutica, sobre todo de Heidegger, Marcuse, Gadamer y Ricoeur, es posible realizar una exégesis de los conceptos de “visión del mundo” (*Weltanschauung*), “ideología” y “cultura”, con el fin de ampliar críticamente el marco teórico del estructuralismo. Será pertinente aquí retomar el desarrollo de la hermenéutica de la visión del mundo de los mitos, que constituye para Martín Heidegger una de las dos posibilidades básicas de ser en el mundo. Revisaremos el papel de la ideología en el contexto de la sociedad de la comunicación generalizada, atendiendo a las dificultades que se han presentado en los diversos intentos por definir este concepto en el mundo contemporáneo.

Abordaremos finalmente el problema de la constitución de los sujetos políticos y sociales en el marco de la sociedad contemporánea, para lo cual tendremos como referencia el surgimiento del “sujeto” moderno, o sea, cómo el “vulgo” se transforma en el “pueblo soberano” en el siglo XVII.

La hipótesis que guiará la investigación es que los medios de comunicación condicionan y al mismo tiempo potencian la emergencia de nuevos sujetos políticos y

sociales y, a su vez, los sujetos constituidos o en proceso de constitución condicionan a los medios al generar acciones que delimitan las agendas, el rating y la venta de los productos publicitados por los medios.

Desde el punto de vista metodológico, en primer lugar, el equipo de trabajo asumirá de forma colectiva las reflexiones que se susciten a partir de la interrelación, la argumentación y la crítica mutua en la discusión de los nudos problemáticos del objeto de investigación. Esto implica no sólo la suma de los aportes individuales y monográficos de cada uno de los miembros, sino sobre todo el diálogo, la discusión y la síntesis del universo problemático en cuestión.

En segundo lugar, la presente investigación se valdrá de las conceptualizaciones realizadas por la hermenéutica (desarrolladas en la filosofía, la semiótica, la antropología, la sociología y las ciencias políticas) cuyos métodos interpretativos seguiremos y cuyas producciones servirán de marco teórico para el planteamiento del problema. Esto significa que haremos un análisis textual de la obra y relacionaremos los elementos emergentes del análisis con las tradiciones que han tratado el problema. Acorde con este horizonte teórico-metodológico, en tanto un concepto sólo puede ser determinado en el contexto de los discursos que la tradición ha generado, buscaremos confrontar, contraponer y articular los múltiples sentidos de los conceptos de “visión del mundo”, de “cultura” y de “sujeto”, explicitar sus supuestos, establecer sus límites, y mostrar la posibilidad de otras líneas teóricas.

CAPÍTULO 1

LOS CONCEPTOS DE IDEOLOGÍA Y SUJETO EN LOUIS ALTHUSSER

Quizás el autor donde el concepto de ideología cobra mayor relieve sea Althusser. En su obra, aunque con matices diferentes, la determinación acerca de lo que es ideológico cumple un papel de deslinde con la ciencia. En ese sentido, la explicitación del concepto requerirá revisar la interpretación althusseriana de los textos de Marx, de su concepción acerca de la interpretación que hace Marx de la historia del pensamiento inmediatamente anterior a él y de la función que le asigna Althusser a la ideología en la sociedad capitalista.

Althusser se presenta como un autor de varias pertenencias. Por un lado, se autodefine como un filósofo comprometido con la teoría marxista. Pero además, esta adhesión no es meramente teórica, sino que Althusser desarrolla sus planteos dentro de la práctica política del Partido Comunista Francés. Por otro, Althusser es un autor filoestructuralista. Es cierto que él mismo rechaza esta filiación¹, pero también es cierto que la mayoría de los pensadores estructuralistas, por diferentes motivos, rechazaron esa calificación. Quizá su pensamiento estructuralista no se exprese en una adhesión ortodoxa a esa corriente, ortodoxia que por otra parte es difícil de determinar, sino por un modo común de abordar ciertas cuestiones tales como la historia, la conciencia, el humanismo, la dialéctica o las relaciones causales.

Plantaremos el tema en tres apartados: 1) cuestiones epistemológicas, 2) teoría de las ideologías y 3) teoría general de las ideologías.

1. Cuestiones epistemológicas

El pensamiento de Althusser se desarrolló durante la década del 60 y particularmente dentro del aroma intelectual de París. Estas coordenadas resultan de cierta relevancia para analizar su pensamiento.

a. El contexto de sus textos

El mismo Althusser describe aquello que considera su propio contexto de reflexión. “Lo que él entiende por «coyuntura política» se refiere a dos acontecimientos: la condena del stalinismo por el XX Congreso del Partido Comunista soviético y la escisión del movimiento comunista mundial entre el partido de Rusia y el partido de China”².

No obstante, esa coyuntura no se restringe a estos dos acontecimientos que pertenecen a cuestiones directamente relacionadas con el Partido Comunista. También en ella aparecen cuestiones tales como las relaciones Este-Oeste, la guerra fría, la situación francesa y el conflicto colonial, el desarrollo del capitalismo occidental, la crisis del dólar, etc. Y también, y sobre todo, forma parte de este contexto la evolución de la cuestión teórica dentro y fuera de la esfera marxista.

Respecto de la primera, Ricoeur resume las cuestiones teóricas centrales de la teoría marxista posterior a Marx y que son aquellas a las que Althusser deberá enfrentar para adherir o diferenciarse. Él señala tres cambios, en primer lugar: “Para el marxismo ulterior (...) Marx se convierte en el paradigma mismo de la ciencia. (...) La ciencia es aquí una teoría

¹ Cf. Althusser, L.-Balibar, E.: *Para leer El capital*, Buenos Aires, Editorial Siglo XXI, 1969, p. 3.

² Descombes, V.: *Lo mismo y lo otro*, p. 157, Madrid, Editorial Cátedra, 1988.

fundamental”³. En este caso la palabra ciencia, *Wissenschaft*, tiene un valor más cercano a la *episteme* griega que a las ciencias positivas de la modernidad; la ciencia es *conocimiento fundamental*, el conocimiento fundamentado. Es en ese sentido que la utilizaba Hegel (así por ejemplo, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*). Y es de ese modo que la ciencia se opone a la ideología.

El segundo cambio “se refiere a la identificación de la *base real* de la historia. (...) Una interpretación afirma que la base real es en definitiva el individuo real que vive en condiciones determinadas... la otra interpretación sostiene que la base real es la interacción de las fuerzas productivas y de las relaciones productivas. El marxismo ortodoxo se decide por esta última”⁴. Esta cuestión es, como veremos, particularmente fecunda, porque la identificación de la base real con el individuo real que vive en condiciones determinadas está ligada a las interpretaciones que Althusser identifica como propias del humanismo y de la filosofía de la conciencia. “Esta conjunción del concepto de ciencia y del concepto de la base real -es decir, las estructuras económicas- constituye la médula del materialismo histórico”⁵.

El tercer cambio se establece en el plano del lenguaje. La cuestión de “la relación entre la base real y la ideología llega a expresarse en el lenguaje de la metáfora fundamental de un edificio con una base y pisos. Esta metáfora topográfica ya está implícita en la imagen de una base real. (...) El problema del modelo topográfico está siempre en saber hasta qué punto la metáfora nos engaña cuando se la toma literalmente”⁶.

Pero, además de estos problemas inherentes a la problemática marxista, en los años 60 aparece en Francia una serie de cuestiones que, ligada a las teorías estructuralistas, habrá de pesar en la obra de Althusser⁷. Los pensadores estructuralistas trataron de combatir la *filosofía del sujeto* en todas sus expresiones, “la fama -o notoriedad- de Althusser tenía su origen en su célebre «antihumanismo»”⁸. El tema de la conciencia, en particular en su vertiente psicoanalítica (de Freud a Lacan) es uno de ellos; los conceptos de «polígono de fuerzas» y «sobredeterminación» le permitirán responder a la cuestión de la relación de las conciencias con la historia. También el tema del humanismo, en este caso respaldados en Heidegger, les permitirá a los estructuralistas (y también a Althusser) dirimir en esta cuestión. El asunto es de vital importancia porque el redescubrimiento de los escritos juveniles de Marx había permitido plantear un humanismo marxista. También la dialéctica será puesta en entredicho. Althusser, dada la filiación de Marx a la dialéctica hegeliana, problematizará esta cuestión. Por último, la historia es considerada como el gran *mito* occidental; se trata fundamentalmente de la historia de raíz hegeliana, la historia considerada como unidad en el desarrollo de la cultura occidental; también aquí Althusser tendrá algo para decir.

b. El lector de Marx

Althusser, de un modo análogo al que Lacan se plantea frente a los textos de Freud, parte de su condición de marxista e intenta releer a Marx. No pretende fundar una nueva

³ Ricoeur, P.: *Ideología y utopía*, México, Editorial Gedisa, 1991, pp. 141-143.

⁴ Ricoeur, P.: 1991, p. 142.

⁵ Ricoeur, P.: 1991, p. 142.

⁶ Ricoeur, P.: 1991, p. 143.

⁷ “Fue en los años 60, con los artículos publicados sucesivamente en *For Marx*, cuanto Althusser se hizo un nombre como teórico marxista con tendencias estructuralistas” (John Lechte: *50 pensadores contemporáneos esenciales*. Ediciones Cátedra, Madrid 1997, p. 59).

⁸ Lechte, J.: 1997, p. 60.

corriente de pensamiento, ni replantear a Marx; lo que se propone es redescubrir al Marx auténtico, perdido con las interpretaciones tanto del llamado «marxismo dogmático» como de los «humanistas», y perdido también dentro de la totalidad de la obra del propio Marx. Para este redescubrimiento, Althusser elaborará una teoría de la lectura. En ese sentido su obra *Para leer El capital* lleva ya un título emblemático. En esa obra que define como “simples comienzos de una lectura” y en la que señala la conveniencia de leer *El capital* en la lengua en que fue escrito, “en el texto original alemán”, plantea fundamentalmente la necesidad de leer a Marx desde la filosofía. Intentemos ver qué significa leer a Marx como filósofos.

“Leer *El capital* como filósofo es exactamente preguntarse acerca del objeto específico de un discurso científico y la relación específica entre ese discurso y su objeto; es, pues, plantear a la unidad *discurso-objeto* el problema de los títulos epistemológicos que distinguen esa unidad precisa de otras formas de unidad discurso-objeto. Esta lectura es la única que puede decidir qué respuesta dar a una pregunta relativa al lugar que ocupa *El capital* en la historia del saber. Esta pregunta se formula así: ¿Es *El capital* una simple producción ideológica entre otras, una formulación en términos hegelianos de la economía clásica, la imposición al dominio de la realidad económica de las categorías antropológicas definidas en las obras filosóficas de juventud, la «realización» de las aspiraciones idealistas de *La cuestión judía* y de los *Manuscritos del 44*? ¿Es *El capital* una simple continuación y realización acabada de la economía política clásica, de la que Marx había heredado su objeto y sus conceptos? ¿Se distingue, pues, *El capital* de la economía clásica solamente por su *método*, la dialéctica tomada de Hegel? O bien, por el contrario, ¿constituye *El capital* una verdadera mutación epistemológica en su objeto, su teoría y su método? ¿Representa *El capital* la fundación de hecho de una disciplina nueva, la fundación de hecho de una ciencia y por lo tanto un verdadero acontecimiento, una revolución teórica que relega, a la vez, la economía política clásica y las ideologías hegeliana y feuerbachiana a su prehistoria, el comienzo absoluto de la historia de una ciencia? Y si esta ciencia nueva es una teoría de la *historia*, ¿no permite, al mismo tiempo, el conocimiento de su propia *prehistoria*, o sea, no permite ver con mayor claridad en la economía política y en las obras filosóficas de juventud de Marx? Tales son las implicaciones de la cuestión epistemológica planteada a *El capital* por una lectura filosófica”⁹.

La extensión de la cita parece justificada; en ella está encerrada en forma de pregunta (aunque las respuestas son fáciles de inferir) todo el programa de pensamiento de Althusser. Enunciemos ahora las cuestiones aquí planteadas que resultan significativas en relación con el problema del que nos ocupamos para desarrollarlas luego.

La pregunta central contenida en este texto y que queremos destacar es, en primer lugar, aquella que opone ciencia a ideología: ¿*El capital* es una producción ideológica entre otras, o es la fundación de una ciencia? Sabemos que la afirmación de Althusser se encuentra en la segunda opción. Por eso es que lo interesante de esta respuesta se encuentra en aquello que es necesario plantear para sostener que *El capital* es una obra científica.

El capital es una obra científica en tanto: 1) funda un nuevo saber, un comienzo absoluto de la historia de la ciencia; ese nuevo saber implica un «acontecimiento», una «mutación epistemológica», una «revolución teórica», en suma, una ruptura que en tanto tal no es continuación de los saberes anteriores; 2) esta ruptura que establece la nueva ciencia se da tanto en su objeto como en su teoría y su método; y 3) este nuevo saber científico permite dar cuenta de los saberes anteriores (ideológicos) como saberes propios de la prehistoria de la

⁹ Althusser, L.: 1969, pp. 20-21.

ciencia. Recién a partir de estas consideraciones Althusser podrá formular su teoría de la ideología.

Este último punto, aun cuando desarrollemos los anteriores, será el principal objeto de nuestra atención. Porque esta consideración de *El capital* como saber científico permite determinar todo aquello que no es científico, es decir, todo aquello que es ideológico. Y de ese modo, dentro del concepto de ideología quedan incluidos la economía política clásica, la filosofía de Hegel y Feuerbach e, incluso, lo que Althusser expondrá con más detalle, las obras del joven Marx. Luego de tales disquisiciones, Althusser se encontrará en condiciones de desarrollar su concepción de la ideología.

c. Ciencia y ruptura

Como ya se indicó, la tradición marxista afirmaba la condición científica de la teoría de Marx. Sin embargo, Althusser sólo parcialmente continúa con esta tradición. Es cierto que la obra de Marx es científica (y como veremos luego es científica en grado sumo), pero esa científicidad no abarca *toda* la producción teórica de Marx, sino las obras de madurez, en particular *El capital*.

En todas sus obras Althusser insiste en la cuestión de la científicidad del marxismo. Y este carácter surge de algo que Althusser llama revolución, mutación, ruptura. Estos conceptos guardan cierta relación de sinonimia, y entre ellos el que se destaca es el de *ruptura*. Lo que llamamos «ruptura» y, en particular, «ruptura epistemológica», traduce la expresión característica de Gaston Bachelard *coupure épistémologique* que aparece en su *Filosofía del no*. Con esta categoría, Bachelard intentaba oponerse a quienes concebían la historia de la ciencia como un proceso evolutivo, oponiéndole el pensamiento de que en las ciencias se producen cambios bruscos, cambios que representan un «corte» respecto a los saberes anteriores. Esta idea, afín al estructuralismo, fue retomada por Michel Foucault con el concepto de *episteme* y, con un sentido semejante, lo retoma Althusser usando el término *décalage*.

Pero el concepto de ruptura implica algunas consecuencias de carácter teórico. Por un lado, instala el planteo en una línea que comienza con Kant y culmina con el positivismo y el estructuralismo. Por otro, convierte la cuestión de la dialéctica en un asunto polémico que deberá ser reinterpretado. En su ponencia sobre la relación de Marx con Hegel es donde quizá Althusser expone con más claridad la preeminencia de la ciencia. Allí dice: “Todo gran descubrimiento científico provoca una gran transformación en la filosofía. Los descubrimientos científicos que abren los grandes continentes científicos constituyen las grandes fechas de *periodización* de la historia de la filosofía:

1º continente (Matemáticas): nacimiento de la Filosofía: Platón.

2º continente (Física): transformación profunda de la Filosofía: Descartes.

3º gran continente (Historia, Marx): revolución en la Filosofía, anunciada en la XIª Tesis sobre Feuerbach. Fin de la filosofía clásica, no más interpretación del mundo, sino *transformación* del mundo”¹⁰.

Aquí vemos delineadas las tres grandes etapas de la ciencia (matemáticas, física y marxismo)¹¹. Con lo cual, la obra de Marx, *El capital* en particular, es el tercer hito en la

¹⁰ Althusser, L.: Sobre la relación de Marx con Hegel, en AAVV: *Hegel y el pensamiento moderno*, Editorial Siglo XXI, México 1973, pp. 97- 98.

historia de la ciencia. Estas revoluciones «rompen» con el estado del saber anterior tanto desde un punto de vista científico como desde un punto de vista filosófico.

d. Materialismo histórico y materialismo dialéctico

En este texto también se insinúa una división que Althusser habrá de sostener y que resultará funcional con su interpretación de Marx y su posición de “lector de Marx” (lectura filosófica). Es la división entre materialismo histórico y materialismo dialéctico. Pero además, para Althusser “esta división presenta dos ventajas. Primera ventaja: ponerse de acuerdo con la escuela de la epistemología francesa, en la que Althusser pretende tener una aliada; según esta escuela le corresponde a la ciencia enunciar lo que es, conocer; la filosofía, en lo que a ella respecta, debe hablar no del ser, sino del discurso científico. Segunda ventaja: disociar el marxismo de la «filosofía de la historia»”¹².

La interpretación de Althusser es que Marx ha desarrollado el materialismo histórico, en cambio, el materialismo dialéctico sólo se encuentra implícito en sus últimas obras. Es tarea de los filósofos marxistas descubrir esta lógica oculta en *El capital* (eso es lo que Althusser entiende como la tarea central del “leer a Marx como filósofos”). Pero esta circunstancia no parece fortuita, según Althusser, en todas sus etapas la filosofía siguió a la ciencia y, por lo tanto, es natural que el desarrollo del materialismo dialéctico sea una tarea pendiente. Sin embargo, esta subsidiariedad, tan característica del positivismo, Althusser la vincula al hegelianismo: “Sea lo que sea, se puede [decir] con Hegel: la filosofía siempre llega demasiado tarde. Siempre está *retrasada*. Siempre está *diferida*”¹³, dice interpretando de un modo curioso a Hegel:

e. Superación o dialéctica

Pero, filosóficamente, esta novedad que consiste en acercar «ruptura» a «revolución», implica varias consecuencias. En primer lugar, el concepto de ruptura se opone al de «superación dialéctica». Y dado que la dialéctica era declarada por el propio Marx como el método científico, Althusser deberá reformular el concepto de dialéctica; lo que, al mismo tiempo, le permite decir que la revolución teórica de Marx consiste también en un nuevo método. Además, con estas consideraciones consigue distanciarse de Hegel: “toda nuestra época intenta escapar de Hegel”, dice Foucault en *El orden del discurso*. Y, por último, concuerda con el pensamiento «estructuralista». Al respecto, dice Descombes del pensamiento francés de la época: “Después de 1960 la dialéctica sigue en el centro de la discusión, pero pasa al banquillo de los acusados, en ella se ve la forma más insidiosa de la «lógica de la identidad», considerándose a ésta a su vez como la ilusión filosófica por excelencia”¹⁴.

Para reformular el concepto de dialéctica, Althusser toma un pasaje de *El capital*: “Mi método dialéctico no es sólo en su principio (*der Grundlage nach*) distinto del método de Hegel, sino que es directamente su opuesto (*Gegenteil*). Para Hegel, el proceso del pensamiento, que él convierte, bajo el nombre de idea, en sujeto autónomo, es el demiurgo

¹¹ Es notoria la filiación del planteo de Althusser con la presentación kantiana de la *Crítica de la razón pura*, sólo que en esta ocasión Althusser reemplaza la metafísica de Kant por el materialismo de Marx.

¹² Descombes, V.: 1988, pp. 158-9.

¹³ Althusser, L.: *Sobre la relación de Marx con Hegel*, p. 98.

¹⁴ Descombes, V.: 1988, p. 105.

(creador) de lo real y éste no representa (*bildet*) sino su manifestación. Para mí, por el contrario, lo ideal (*das Ideelle*) no es más que lo material traspuesto y traducido en la cabeza del hombre”¹⁵. Resulta claro que el pasaje le sirve a Althusser para negar la existencia de una filosofía del sujeto en Marx. No se trata de algo que ocurre *en la conciencia* (ésta sería la interpretación del concepto de espíritu hegeliano), sino en otro orden. Y en ese sentido la dialéctica marxista es opuesta a la hegeliana, es una ruptura con todo hegelianismo. Por eso es que, unas líneas abajo, Marx agrega que la dialéctica: “En su forma (*Gestalt*) racional, es un escándalo y un objeto de horror para los burgueses (...) Es, por su esencia, crítica y revolucionaria”¹⁶.

Al respecto, Althusser opondrá dos conceptos fundamentales: «superación» y «sobredeterminación», el primero correspondiente a la dialéctica hegeliana y el segundo, como lógica implícita en *El capital*. Althusser interpreta en Hegel que la dialéctica supone un pasaje del error hacia la verdad, mientras en el marxismo es el pasaje de la ilusión a la verdad. “Lo importante en el concepto de *Aufhebung* es el hecho de que, al pasar de un nivel a otro, conservamos el contenido del primero por obra de un proceso de mediación. (...) Entre amo y esclavo se da un momento de reconocimiento de manera que algo de la anterior relación también se conserva. Pero, para Althusser, debemos pensar algo completamente diferente de la conservación de un término por obra de su negación. Debemos pensar en *la disipación de una ilusión* y esto debe expresarse en otro lenguaje completamente diferente”¹⁷.

“Si la dialéctica marxista -dice- es en su principio «mismo» lo opuesto de la dialéctica hegeliana, si es racional y no mística-mistificada-mistificadora, (...), ello implica que estructuras fundamentales de la dialéctica hegeliana tales como la negación, la negación de la negación, la identidad de los contrarios, la «superación», la transformación de la cantidad en cualidad, la contradicción, etc., posean en Marx (...) una estructura diferente de la que poseen en Hegel”¹⁸.

“Aunque por lo general la categoría de la *sobredeterminación* se concibe como «antihegeliana» (Althusser y otros), ella en realidad designa precisamente esta paradoja intrínsecamente hegeliana de *una totalidad que siempre incluye un elemento particular que encarna su principio estructurante universal*. Es el caso de la producción en Marx: «En todas las formas de sociedad hay un tipo específico de producción que predomina sobre el resto y sus relaciones asignan rango e influencia a los otros. Es una iluminación general que baña a todos los otros colores y modifica su particularidad. Es un éter particular que determina la gravedad específica de todo ser que se ha materializado dentro de él». Esto es la sobredeterminación: una determinación del todo por uno de sus elementos que, según el orden de la clasificación, debería ser sólo una parte subordinada. Es decir que una parte de la estructura «envuelve» a su todo”¹⁹. Althusser construye el concepto de sobredeterminación para explicar una estructura compleja y diferenciarla de la totalidad hegeliana. La sobredeterminación es el desbordamiento del significante por el significado, lo que no es otra cosa que la característica definitoria del símbolo. “El concepto de sobredeterminación se constituye en el campo de lo simbólico, y carece de toda significación al margen del mismo. Por consiguiente, el sentido *potencial* más profundo que tiene la afirmación althusseriana de

¹⁵ Althusser, L.: *La revolución teórica de Marx*, México, Editorial Siglo XXI, 1988 pp. 71-72.

¹⁶ Althusser, L.: 1988, p. 72.

¹⁷ Ricoeur, P.: 1991, p. 150.

¹⁸ Althusser, L.: 1988, p. 75.

¹⁹ Žižek, S.: *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1998, pp. 66-7. La cita es de Marx, K.: *Grundrisse*, Harmondsworth, Penguin, 1972, p. 107.

que no hay nada en lo social que no esté sobredeterminado, es la aserción de que *lo social se constituye como orden simbólico*. El carácter simbólico -es decir, sobredeterminado- de las relaciones sociales implica, por tanto, que éstas carecen de una literalidad última que las reduciría a momentos necesarios de una ley inmanente. No habría, pues, dos planos uno de las esencias y otro de las apariencias, dado que no habría la posibilidad de fijar un sentido literal *último*, frente al cual lo simbólico se constituiría como plano de significación segunda y derivada. La sociedad y los agentes sociales carecerían de esencia, y sus regularidades consistirían tan sólo en las formas relativas y precarias de fijación que han acompañado a la instauración de un cierto orden”²⁰.

2. Teoría de las ideologías

Althusser desarrolla su tratamiento de las ideologías en dos niveles diferentes. Por una parte, habla de las ideologías particulares y, por otra, intenta elaborar una teoría sobre la ideología en general. Esta distinción no aparece claramente en *Para leer El Capital*, ni en *La revolución teórica de Marx*, sino en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, un trabajo bastante posterior a los citados anteriormente, incluido en su obra *Lenin y la filosofía*.

En la tradición marxista la cuestión de las ideologías particulares resulta un tema habitual; es así como se suele hablar de ideología religiosa, política, estética, etc. (Marx se expresa en esos términos en *La ideología alemana*). En todos los casos, la ideología expresa un hecho plural y, en ese sentido, guarda cierta vecindad con el saber del «entendimiento» tal como lo concibe Hegel. El entendimiento piensa desde particularidades, es capaz de ver un aspecto del todo pero, en la medida en que sólo capta *ese* aspecto y pretende sostenerlo sin más *como todo*, resulta engañoso y enmascarador. Las ideologías, en su pluralidad, *toman aspectos y los universalizan*, por esto resultan irrefutables desde sí mismas y, por eso también, pueden existir muchas ideologías, no sólo las referidas a distintos aspectos como los citados (religiosa, política,...), sino también ideologías propias de autores o grupos sociales determinados.

a. Ruptura e ideología

La ruptura que -según Althusser- produce Marx es *epistemológica* porque separa lo ideológico de lo científico, y así permite deslindar dos tipos de saberes de diferente nivel; separa un saber ilusorio de un saber científico, análogamente a la delimitación popperiana entre metafísica y ciencia. Pero este carácter ideológico no se restringe a las filosofías y teorías económicas anteriores a Marx, sino que incluye algunas obras del propio Marx.

En la lectura de Althusser, el carácter científico de la teoría de Marx no abarca la totalidad de su obra, sino que parte de ella es ideológica. Esto resulta de aplicar al cuerpo de escritos de Marx una *hermenéutica* marxista a la que Althusser llama *crítica*, es decir, aplicar los principios generales de la teoría marxista a sí misma. Althusser lee a Marx desde los resultados alcanzados por el propio Marx; no lee los escritos de Marx según su orden de elaboración, cronológicamente, sino partiendo de lo que Althusser considera como

²⁰ Laclau, E.-Mouffe, Ch.: *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Editorial Siglo XXI, 1987, pp. 110-11. También S. Žižek advierte que el orden simbólico (el gran Otro, en términos de Lacan) o el fundamento ideológico carece de una suficiencia última y absoluta. Cf. Žižek, S.: *¿Goza tu síntoma?*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1994, p. 53.

propriadamente marxista (lo científico) a fines de, remontándose hacia sus comienzos, determinar aquello que no es verdaderamente marxista, aquello que es *ideológico*. La teoría del Marx maduro se aplica retrospectivamente a sus comienzos teóricos para, de ese modo, mostrar la ruptura con esos comienzos.

Con ese objeto, y a partir del concepto de «ruptura epistemológica», Althusser periodiza los escritos de Marx en cuatro etapas: obras de juventud (1840-44), obras de la ruptura (1845), obras de transición (1845-57) y obras maduras (1857-83). Dentro de ellas *La ideología alemana* (junto con las *Tesis sobre Feuerbach*) pertenece al segundo período y, siempre para Althusser, se trata de una obra en la que *comienza* la ruptura; esto es así porque si bien en ella aparece una nueva problemática, al mismo tiempo, esta nueva problemática se expresa en el antiguo lenguaje.

Esto hace que las llamadas “obras de juventud” de Marx (tanto su tesis doctoral sobre el materialismo griego, como los *Manuscritos del 44*, la *Crítica a la Filosofía del derecho de Hegel* hasta *La sagrada familia*) formen parte del período ideológico de su pensamiento.

b. Humanismo e ideología

No se trata de una cuestión banal. En las primeras décadas del siglo XX se gestó una revalorización de Marx a través del humanismo. Autores de la Escuela de Frankfurt como Erich Fromm, o bien Sartre, Teilhard de Chardin y otros, de maneras diversas intentaron rescatar los aspectos humanistas del marxismo. Pero los teóricos estructuralistas atacaron las tesis humanistas (Lévi-Strauss, por ejemplo, criticó el “subjetivismo” de Sartre) como propios de una filosofía de la conciencia.

De este modo, la crítica de Althusser al humanismo se propone varios objetivos a la vez²¹: mostrar la inviabilidad de una interpretación humanista de Marx, incluir dentro del humanismo a las filosofías anteriores a Marx, sostener que el Marx humanista todavía no es el *verdadero Marx* y acordar con el «espíritu» de su época en la recusación a las filosofías del sujeto.

“En *Pour Marx*, el ejemplo paradigmático de una *ideología particular* es el *humanismo*. Se considera al humanismo como una ideología y como una ideología que tiene fronteras determinantes. Se lo define como un campo antropológico específico. Trátase, pues, de una configuración cultural, algo a lo que algunas personas pertenecen y otras no pertenecen. Una ideología particular puede contraponerse a la ideología en general, que no es una configuración histórica sino que es una estructura permanente...”²².

Que el humanismo es ideológico significa a la vez que no es científico. Lo que define al marxismo como ciencia es el plantear los problemas con categorías científicas como las de

²¹ “El caso del humanismo es decisivo en otro aspecto, ya que nos da el derecho de situar *La ideología alemana* en el mismo campo antropológico de los textos anteriores. Lo que define el humanismo, aun ese humanismo llamado humanismo socialista, es el hecho de participar de la misma ideología. Por eso Althusser considera el renacimiento del humanismo en el marxismo moderno un retorno a Feuerbach y al joven Marx; ese humanismo corresponde al mismo campo antropológico. (...) Para Althusser el socialismo humanista es un concepto monstruoso. Desgraciadamente, a veces esta posición tiene graves implicaciones políticas. Por ejemplo, durante la invasión de Checoslovaquia producida en 1968, Althusser guardó silencio; su posición le permitía alegar que desde un punto de vista puramente teórico el movimiento de reforma era malo. Los socialistas checoslovacos estaban intentando algo que no existía: el socialismo humanista. Estaban apoyándose en un concepto impuro.” (Ricoeur, P.: 1991, pp. 165-166).

²² Ricoeur, P.: 1991, p. 165. Cursivas nuestras.

«modo de producción», «fuerzas de producción», «relaciones de clase» etc., categorías éstas que no tienen base antropológica y que, por lo tanto, rompen con todo humanismo.

c. Principios de las ideologías

Althusser enuncia los principios marxistas que guían a estas ideologías particulares. Estos principios -según el propio Althusser- son principios científicos: “No son la *verdad de*, son la *verdad para*, son *verdaderos* como condiciones de planteamiento legítimo de un problema, y en consecuencia, a través de este problema, de la producción de una solución verdadera. Presuponen, por lo tanto, el marxismo acabado (...) como *la teoría que permite la comprensión* de su propia génesis”²³. Y esto es así, porque sólo desde la ciencia es posible una comprensión de la totalidad, dentro de la cual las distintas ideologías son partes aisladas.

Pues bien, Althusser enuncia tres principios: “1. Que cada *ideología* sea considerada como un todo real, unificado interiormente por su *problemática* propia, y en tal forma que no se pueda sacar un elemento sin alterar el sentido.

“2. Que el sentido de este todo, de una ideología singular (aquí el pensamiento de un individuo) depende, no de su relación con una *verdad* diferente a él, sino de su relación con un *campo ideológico* existente y con los *problemas y la estructura sociales* que le sirven de base y se reflejan en él; que el sentido del *desarrollo* de una ideología singular depende, no de la relación de este desarrollo con su origen o con su término considerados como *su verdad*, sino de la relación existente, en este desarrollo, entre las mutaciones de esta ideología singular y las mutaciones del campo ideológico y de los problemas y relaciones sociales que la sostienen.

“3. Que el principio motor del desarrollo de una ideología singular no reside, por lo tanto, en el seno de la ideología misma, sino fuera de ella, en el *más allá* de la ideología singular: su autor como individuo concreto y la historia efectiva que se refleja en este desarrollo individual según los lazos complejos del individuo con esta historia”²⁴.

Podemos identificar en estos principios *científicos* propios de cualquier ideología en tanto tal, tres rasgos significativos. En el primer caso, a la ideología tomada como un «todo real» con unidad propia, Althusser parece otorgarle el rasgo propio de una *estructura*, de manera análoga a la concepción del mito que desarrolla Lévi-Strauss. En el segundo, la cuestión del «sentido» de la ideología como inapresable desde sí misma, como remitiendo a un «más allá», nos permite identificar a cualquier ideología en particular como un fenómeno superestructural que remite, en última instancia, a la infraestructura. Por último, los «lazos complejos» entre la ideología particular y la historia real dentro de la cual esa ideología se desarrolla alude a las relaciones de «sobredeterminación».

d. Sobredeterminación

El concepto teórico de sobredeterminación o, con más precisión, de “contradicción sobredeterminada”, es uno de los conceptos característicos del pensamiento de Althusser y sirve para repensar las relaciones entre infraestructura y superestructura²⁵.

²³ Althusser, L.: 1988, p 50.

²⁴ Althusser, L.: 1988, pp. 49-50.

²⁵ Mantenemos el término «superestructura» para traducir el *Überbau*, aunque quizás una traducción más acertada la encontraríamos en «sobreestructura» dado que no se trata de algo superior, sino de algo que *está sobre*.

En el marxismo, tradicionalmente (empezando por el propio Marx) se ha establecido una diferencia entre la infraestructura (la base real identificada usualmente -tal es el caso de Althusser- con el conjunto de fuerzas y relaciones de producción) y la superestructura (formada por las leyes, la religión, las concepciones de los intelectuales, etc.). La cuestión es importante para el tema de la ideología porque ella es considerada un fenómeno superestructural.

El problema respecto de la infraestructura y la superestructura se encuentra en *qué tipo de relaciones* mantienen ambas. En el marxismo se han dado básicamente dos respuestas. Una de ellas, dogmática, economicista y mecanicista, sostiene que la infraestructura *determina causalmente* a la superestructura. La otra, a la que Althusser adhiere y desarrolla, niega este tipo de relaciones para plantear un vínculo más complejo.

Este problema fue planteado por varios autores de la tradición marxista. Engels habló de la causalidad “en última instancia”. Lenin, al preguntarse cómo había sido posible que la Revolución Rusa se diera en un país que no era industrialmente avanzado, sostuvo que la infraestructura es sólo un factor que funciona en combinación con otros, que una revolución nunca es un resultado mecánico, sino algo que debe ser comprendido en su complejidad. Ambos teóricos están presentes en la elaboración del concepto de sobredeterminación que propone Althusser.

Pensar una relación más compleja que la relación causal tiene antecedentes en la historia de la filosofía. El concepto clásico de *Wechselwirkung*, traducido como «acción recíproca», es uno de ellos. Este concepto tiene una larga historia, en ella se encuentra el intento de Newton por explicar la relación recíproca entre fuerzas, pero el concepto es pensado con profundidad por Kant y Hegel. En la tabla kantiana de las categorías, la *Wechselwirkung* es la tercera *categoría de relación* después de sustancia-accidente y causa-efecto. En el § 154 y ss. de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Hegel pone a la *Wechselwirkung* como la superación de la categoría de causalidad. Así, el problema está presente, quiérase o no, cuando se plantea la cuestión de la relación entre infraestructura y superestructura.

Althusser intenta solucionar la dificultad con el concepto de sobredeterminación. Este concepto, según él, nada tiene que ver con la dialéctica hegeliana y por ello debe replantearse el concepto de contradicción. Dice Althusser: “Una contradicción «pura y simple», y no sobredeterminada, es (...) una frase vacua, abstracta y absurda”²⁶.

Frente a ello, Althusser plantea el concepto de “contradicción sobredeterminada”. Comenta Ricoeur: “En lugar de la dialéctica hegeliana, Althusser propone el concepto de sobredeterminación. Este concepto está evidentemente tomado de Freud aunque hay una implicación de Lacan. (La influencia de Lacan es permanente en toda la obra de Althusser y cada vez más evidente en sus últimos ensayos)”²⁷. Este concepto de “sobredeterminación” le permitirá, al mismo tiempo, abandonar el concepto hegeliano de “superación” y evitar el mecanicismo causal del marxismo dogmático.

Althusser encuentra el origen del concepto en Engels. Para ello cita y comenta una carta que Engels envía a Bloch: “... Engels acaba de mostrar que las superestructuras, lejos de ser un puro fenómeno de la economía, tienen una eficacia propia (...) «*ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente, en muchos casos su forma*». El problema que se plantea entonces es el siguiente: ¿cómo pensar en estas condiciones la unidad de la eficacia real, pero relativa, de las superestructuras, y del

²⁶ Althusser, L.: 1988, p. 93.

²⁷ Ricoeur, P.: 1988, p. 101.

principio determinante en última instancia de la economía? ¿Cómo pensar la relación entre estas eficacias distintas? ¿Cómo fundar en esta unidad el papel de «última instancia» de la economía? Respuesta de Engels: «*Es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores, en el que a través de toda la muchedumbre infinita de casualidades (...), acaba siempre imponiéndose como necesidad el movimiento económico*»²⁸.

En las líneas citadas por Althusser aparece el concepto de *Wechselwirkung* como una solución propia de Engels y vecina del concepto de sobredeterminación. Y agrega Althusser: «las superestructuras en su acción-reacción recíproca pulverizan su eficacia en «hechos y acontecimientos» (...) Engels considera las *formas de la superestructura* como el origen de una infinidad microscópica de hechos cuya relación interna es ininteligible. (...) Pero (...) estas *formas*, como tales, son justamente formas en cuanto son *principios de realidad*, y también formas en cuanto *principios de inteligibilidad de sus efectos*. Pueden ser perfectamente conocidas, y en este sentido son la razón transparente de los hechos que surgen de ellas»²⁹.

Los efectos superestructurales sólo pueden ser leídos *desde el todo*, desde la ciencia marxista que piensa los procesos no como resultado de los propósitos ideológicos, sino de un proceso complejo. Sin embargo, con el concepto de «contradicción sobredeterminada» Althusser ha conseguido romper con todo esquema causal y otorgar a las ideologías un papel productivo en el proceso histórico, aun cuando ese protagonismo no coincida con los propósitos conscientes de los agentes ideológicos.

e. Ideologías y subjetividad

De esta manera Althusser ha podido mantener la tradicional división marxista entre superestructura e infraestructura, otorgándole una *acotada eficacia* a las ideologías, al mismo tiempo que le niega todo protagonismo a las conciencias. Y haciendo suyas las palabras de Engels, afirma: «*Lo que resulta de todo ello es algo que nadie ha querido. De este modo, hasta aquí toda la historia ha discurrido a modo de un proceso natural y sometida también, substancialmente, a las mismas leyes dinámicas. Pero del hecho de que las distintas voluntades individuales (...) no alcancen lo que desean (...), no debe inferirse que estas voluntades sean iguales a cero. Por el contrario, todas contribuyen a la resultante y se hallan, por lo tanto, incluidas en ella.*»³⁰

La historia, como el resultado de un paralelogramo de fuerzas dentro del cual se encuentran las ideologías va más allá de ellas. Por eso Althusser habla de la «trascendencia de la resultante». Esa trascendencia es fundamentalmente respecto de la conciencia y de la ideología que suponen y, en especial, la negación de cualquier filosofía del sujeto. Por eso concluye: «1) que la resultante será de un grado totalmente diferente al grado de cada fuerza (...); 2) que la resultante será, en su esencia, *inconsciente* (inadecuada a la conciencia de cada voluntad y al mismo tiempo una *fuerza sin sujeto*, fuerza objetiva desde su comienzo»³¹.

De tal modo, los individuos no poseen significatividad en tanto seres conscientes, aunque puedan desarrollar cierta efectividad. «Aquí esté tal vez -comenta Ricoeur- el punto

²⁸ Althusser, L.: 1988, pp. 96-97.

²⁹ Althusser, L.: 1988, p. 98.

³⁰ Althusser, L.: 1988, p. 99.

³¹ Althusser, L.: 1988, p. 100.

común que tiene Althusser con el grupo estructuralista francés y con otros como Michel Foucault: la idea de que el «mito filosófico del hombre» debe reducirse a cenizas»³².

Por eso concluye Althusser: “Es necesario reconocer *que esta evidencia no es sino aquella de los supuestos de la ideología burguesa clásica y de la economía política burguesa*. Y ¿de dónde parte esta ideología clásica si no es justamente (...) del afrontamiento de estas famosas *voluntades individuales*, que no son en absoluto el punto de partida de la realidad, sino un punto de partida para una *representación* de la realidad, para un mito destinado a *fundar (eternamente)* en la naturaleza (es decir, eternamente) *los objetivos* de la burguesía?”³³

3. Teoría general de la ideología

Quizá el intento más ambicioso de Althusser respecto del problema de la ideología, sea el desarrollado en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*³⁴. En él, como ya se anticipó, Althusser ensaya una teoría general de la ideología.

a. Estado e ideología

El título ya anticipa que estas cuestiones tendrán íntima vinculación con la cuestión del Estado. Y, en este aspecto, la obra de Althusser retoma y abona la compleja cuestión de la teoría marxista del Estado. Se ha señalado en la obra de Marx la escasez de desarrollos acerca de la misma. En ese sentido, la obra de Lenin *El Estado y la revolución*, es el intento más serio de pensar la cuestión del estado desde la teoría marxista. La idea central de la obra de Lenin es que el estado burgués es un instrumento de represión en provecho de la clase dominante. Así, como contrapartida, la tesis de la «dictadura del proletariado» es pensada como una inversión de esa fuerza coactiva en beneficio de la clase universal.

Pero Althusser enriquece el planteo de Lenin. “La contribución de Althusser contenida en *Lenin y la filosofía* consiste en postular que debemos distinguir dos aspectos del poder del Estado. El primero está representado por los aparatos³⁵ represivos y de coacción estatales: gobierno, administración, policía, tribunales, cárceles, etc. El segundo aspecto está representado por los aparatos ideológicos del Estado: religión, educación, la familia, el sistema político, las comunicaciones, la cultura, etc.”³⁶.

Esta postura de Althusser complejiza la concepción del Estado en la medida en que plantea -como luego hará Foucault- que su estructura no es sólo represiva, sino también ideológica. “No hay producción posible -sostiene Althusser- si no se asegura la reproducción de las condiciones materiales de la producción: la reproducción de los medios de producción”³⁷. Y es esta reproducción de los medios de producción lo que se relaciona directamente con la función ideológica del Estado.

³² Ricoeur, P.: 1991, p. 166.

³³ Althusser, L.: 1988, pp. 103-104.

³⁴ Althusser, L.: *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Buenos Aires, Editorial Nueva Visión, 1988.

³⁵ Es necesario observar que la utilización del término «aparato» como un término que reemplaza a «institución» parece tener un sentido bastante claro en el texto de Althusser. Los aparatos son algo que funciona y, por tanto, cumplen un papel adecuado a las estructuras; se trata de un funcionamiento independiente de las conciencias y que se produce por sí mismo.

³⁶ Ricoeur, P.: 1991, p. 143.

³⁷ Althusser, L.: 1988, p. 10.

No es suficiente plantearse la cuestión de los modos de producción, es necesario preguntarse acerca de la *reproducción* de los medios de producción. Y por eso, tal vez la principal contribución de Althusser a la teoría de la ideología sea la de vincularla con la función política, con las condiciones necesarias para la reproducción del sistema. A partir de este planteo, el problema se convirtió en tema de trato frecuente en los ámbitos marxistas de la época, de modo que en ellos se empezó a reconocer que Marx había estudiado las condiciones de producción, pero no había reflexionado sobre las condiciones de reproducción del sistema. Por lo tanto, se debía analizar aquellas instituciones que tenían como función reproducir y reforzar la estructura capitalista.

Esto, en palabras de Althusser se dice del siguiente modo: “La reproducción de la fuerza de trabajo no sólo exige una reproducción de su calificación sino, al mismo tiempo, la reproducción de su sumisión a las reglas del orden establecido, es decir, una reproducción de su sumisión a la ideología dominante por parte de los obreros y una reproducción de la capacidad de buen manejo de la ideología dominante por parte de los agentes de la explotación y la represión, a fin de que aseguren también «por la palabra» el predominio de la clase dominante...”³⁸. Y esta segunda función del Estado es vehiculizada por sus órganos principales: “...la escuela (y también otras instituciones del Estado, como la Iglesia, y otros aparatos como el Ejército) enseña las «habilidades» bajo formas que aseguran el *sometimiento a la ideología dominante* o el dominio de su «práctica»”³⁹.

De este modo la ideología pasa a cumplir una función central dentro del sistema capitalista. Ya no constituye solamente un límite para el cambio revolucionario, sino también y fundamentalmente, la base de la persistencia del sistema capitalista. Ahora “la condición *sine qua non* de la reproducción de la fuerza de trabajo no sólo radica en la reproducción de su «calificación» sino también en la reproducción de su sometimiento a la ideología dominante, o de la «práctica» de esa ideología (...) pues *la reproducción de la calificación de la fuerza de trabajo se asegura en y bajo las formas de sometimiento ideológico*, con lo que reconocemos la presencia eficaz de una nueva realidad: *la ideología*”⁴⁰. Al replantear el concepto de ideología dentro del problema del Estado y en relación con la cuestión del poder, Althusser vuelve (aunque sin mencionarlo y, tal vez sin saberlo, al concepto weberiano de ideología como legitimación y creencia en la legitimidad).

b. La ideología no tiene historia

Althusser se propone desarrollar una teoría general de la ideología. Sin embargo la cuestión se enfrenta con algunas dificultades. En primer lugar, dentro de marxismo siempre se había hablado de las ideologías en plural y, cuando se lo hacía en singular (la ideología burguesa) se sobreentendía que se trataba de una abstracción que expresaba las distintas ideologías particulares. De ese modo, toda ideología (sea religiosa, moral, jurídica, política...) expresa una posición de clase. Y desde ese punto de vista las ideologías tienen una historia, aunque su explicación sea «trascendente» a ellas como ya vimos. Las ideologías, así en plural, “tienen una historia cuya determinación, aunque les concierne, en última instancia se halla sin duda situada fuera de la ideología exclusivamente”⁴¹.

³⁸ Althusser, L.: 1988, pp. 14-15.

³⁹ Althusser, L.: 1988, p. 15.

⁴⁰ Althusser, L.: 1988, p. 15.

⁴¹ Althusser, L.: 1988, p. 40.

En cambio, según Althusser, el proyecto de una teoría de la ideología en general es posible, y para ello se apoya en una célebre frase de Marx según la cual la ideología no tiene historia. Dice Althusser: “En cambio, si puedo presentar el proyecto de una teoría de la ideología *en general*, y si esta teoría es uno de los elementos del cual dependen *las* teorías de las ideologías, esto implica una proposición de apariencia paradójica, que enunciaré en los siguientes términos: la ideología no tiene historia...”⁴². Según Althusser esta afirmación se puede leer de dos modos. En un sentido puramente negativo, en tanto sueños ilusorios y enmascaradores que remiten a un otro de sí para poder ser comprendidas, y, en un sentido positivo, semejante a la idea de inconsciente freudiano.

“Por una parte, puedo sostener que *las* ideologías *tienen historia propia* (aunque esté determinada en última instancia por la lucha de clases); y, por otra parte, puedo sostener al mismo tiempo que *la* ideología *en general no tiene historia*, pero no es un sentido negativo (su historia está fuera de ella), sino en un sentido absolutamente positivo.

“Este sentido es positivo si realmente es propio de la ideología el estar dotada de una estructura y un funcionamiento tales que la constituyen en la realidad no-histórica, es decir *omnihistórica*, en el sentido en que esa estructura y ese funcionamiento, bajo una misma forma, inmutable, están presentes en lo que se llama la historia toda...”⁴³.

Para desarrollar esta tesis Althusser se planteará la cuestión desde dos perspectivas: la ideología como una «representación» de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia y la ideología como interpelación a los individuos como sujetos.

c. Ideología y representación

Esta primera cuestión es, a su vez, abordada desde dos tesis en las que se subraya el objeto representado y la materialidad de la representación respectivamente.

La primera dice así: “*Tesis 1*: la ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia”⁴⁴. En principio, la tesis no parece proponer algo nuevo y, al respecto, parecería existir amplia coincidencia. Se suele decir que las ideologías son “concepciones del mundo”⁴⁵ y se admite que éstas “son en gran parte imaginarias, es decir, que no «corresponden a la realidad»” (esto es, son falsas, en contraposición con idas o concepciones verdaderas). “Sin embargo –sigue Althusser-, aun admitiendo que no correspondan a la realidad, y por lo tanto que constituyan una ilusión, se admite que aluden a la realidad, y que basta con «interpretarlas» para encontrar en su representación imaginaria del mundo la realidad misma de ese mundo (ideología = *ilusión/alusión*)”⁴⁶. A continuación, el texto hace referencia a los dos tipos de interpretación existentes⁴⁷: la mecanicista del siglo XVII y la hermenéutica, que se remonta a los Padres de la Iglesia y que culmina en la teología de Karl Barth. Pero estas dos interpretaciones no dan respuesta a la pregunta fundamental. La cuestión, según Althusser, está en determinar “¿por

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Althusser, L.: 1988, p. 42.

⁴⁴ Althusser, L.: 1988, p. 43.

⁴⁵ El concepto de “concepciones del mundo” o “visiones del mundo” se retomará en el capítulo siguiente.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Cf. Geertz, C.: 1995, pp. 177 ss.

qué los hombres «necesitan» esta transposición imaginaria de sus condiciones reales de existencia para «representarse» sus condiciones de existencia reales?»⁴⁸.

Althusser encuentra que en la historia del pensamiento se han dado dos respuestas al respecto. La primera atribuye a ciertos individuos el “forjar” ideologías, “bellas mentiras”, para que los hombres se sometan al poder. La segunda respuesta es más interesante (dentro de ella se encuentra el joven Marx): ella “busca y encuentra una causa de la transposición y deformación imaginaria de las condiciones reales de existencia de los hombres (...) Esta causa es la alienación material que reina en las condiciones de existencia de los hombres mismos”⁴⁹. Sin embargo, *ambas respuestas son erróneas* porque plantean de un modo incorrecto -según Althusser- la relación entre la representación y lo representado. “Todas estas interpretaciones toman al pie de la letra la tesis que suponen y sobre la cual se basan: que en la representación imaginaria del mundo que se encuentra en una ideología están reflejadas las condiciones de existencia de los hombres, y por lo tanto su mundo real”⁵⁰.

Pero Althusser entiende que no son las condiciones reales de existencia lo que los hombres se representan en la ideología, sino que lo representado es la «relación» que existe entre los hombres y las condiciones reales de existencia. Dice Althusser: “Para utilizar un lenguaje marxista, si bien aceptamos que la representación de las condiciones reales de existencia de los individuos que se desempeñan como agentes de la producción, de la explotación, de la represión, de la ideologización y de la práctica científica está determinada en última instancia por las fuerzas de producción y las relaciones derivadas de ellas, diremos lo siguiente: toda ideología, en su *deformación* necesariamente imaginaria, no representa las relaciones de producción existentes (y las otras relaciones que de allí derivan), sino ante todo la relación (imaginaria) de los individuos con las relaciones de producción y las relaciones que de ella resultan. En la ideología no está representado entonces el sistema de relaciones reales que gobiernan la existencia de los individuos, sino la relación imaginaria de esos individuos con las relaciones reales en que viven...”⁵¹.

Si bien Althusser no aclara el concepto de imaginario, es posible suponer que en este aspecto su sentido está estrechamente vinculado con la acepción lacaniana. Al respecto, en su artículo *Freud y Lacan*, acerca las significaciones de lo imaginario a las formaciones ideológicas⁵².

La segunda tesis dice así: “Tesis 2: la ideología tiene una existencia material”⁵³. La primera aclaración necesaria es que el concepto de materialidad es utilizado por Althusser en un sentido aristotélico. En este sentido, que la ideología tenga una existencia material implica que se efectiviza en actos concretos. Althusser lo ejemplifica del siguiente modo: “veamos lo que pasa en los «individuos» que viven en la ideología, o sea con una representación determinada del mundo (religiosa, moral, etc.) cuya *deformación* imaginaria depende de su relación imaginaria con sus condiciones de existencia, es decir, en última instancia, con las relaciones de producción y de clase (ideología = relación imaginaria con las relaciones reales). Diremos que esta relación está dotada de existencia material”⁵⁴.

⁴⁸ Althusser, L.: 1988, p. 44.

⁴⁹ Althusser, L.: 1988, p. 45.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Althusser, L.: 1988, p. 46.

⁵² Cf. Althusser, L.: 1988, pp. 87-88.

⁵³ Althusser, L.: 1988, p. 47. Se retoma así la tesis de Voloshinov acerca de la materialidad de las ideologías.

⁵⁴ Althusser, L.: 1988, p. 48.

Por eso es que no importan los contenidos propios de cada ideología en particular, siempre (cualquiera sea la ideología de la que se trate) implica una materialización práctica de lo que se sostiene ideológicamente. “Comprobamos en todo este esquema que la representación ideológica de la ideología está obligada a reconocer que todo «sujeto» dotado de una «conciencia» le inspira y acepta libremente, debe «actuar según sus ideas», debe por lo tanto traducir en los actos de su práctica material sus propias ideas de sujeto libre. Si no lo hace, eso «no está bien»”.

“En todos los casos, la ideología de la ideología reconoce, a pesar de su deformación imaginaria, que las «ideas» de un sujeto humano existen o deben existir en sus actos, y si eso no sucede, le proporciona otras ideas correspondientes a los actos (aun perversos) que el sujeto realiza.

“Esa ideología habla de actos: nosotros hablaremos de actos insertos en *prácticas*. Y destacaremos que tales prácticas están reguladas por *rituales* en los cuales se inscriben, en el seno de la *existencia material de un aparato ideológico*, aunque sólo sea de una pequeña parte de ese aparato”.

“[...] Diremos pues, considerando sólo un sujeto (un individuo), que la existencia de las ideas de su creencia es material, en tanto *esas ideas son actos materiales insertos en prácticas materiales, reguladas por rituales materiales definidos, a su vez, por el aparato ideológico material del que proceden las ideas de ese sujeto*”⁵⁵.

En este lugar conviene señalar la diferencia decisiva entre la tesis althusseriana de la materialidad de la ideología y el concepto del “gran Otro” lacaniano. Para el psicoanálisis el gran Otro “ideal”, “inmaterial”, en la forma de un orden simbólico que atribuye significado a la contingencia histórica es un pre-supuesto, es un postulado retroactivo que el sujeto pone “en el acto mismo por medio del cual es atrapado en la telaraña de una ideología. El sujeto, por ejemplo, (*presu*)pone al gran Otro disfrazado de Razón Histórica [en el marxismo soviético] o Divina Providencia [en el cristianismo] en el preciso momento y gesto de concebirse como su ejecutor, como su herramienta inconsciente. Este acto de (*presu*)posición que hace existir al gran Otro es tal vez el gesto elemental de la ideología”⁵⁶.

d. Ideología y sujeto

La crítica a la filosofía del sujeto le permite a Althusser replantear la cuestión de la ideología en relación con el sujeto. Por eso la segunda tesis de Althusser sostiene lo siguiente: “*La ideología interpela a los individuos como sujetos*. Esta tesis viene simplemente a explicitar nuestra última proposición: la ideología sólo existe por el sujeto y para los sujetos. O sea: sólo existe ideología para los sujetos concretos, y esta destinación de la ideología es posible solamente por el sujeto: es decir *por la categoría de sujeto y su funcionamiento*.”

“Con esto queremos decir que aun cuando no aparece bajo esta denominación (el sujeto) hasta el advenimiento de la ideología burguesa, ante todo con el advenimiento de la ideología jurídica⁵⁷, la categoría de sujeto (que puede funcionar bajo otras denominaciones⁵⁸: por ejemplo, en Platón, el alma, Dios, etc.) es la categoría constitutiva

⁵⁵ Althusser, L.: 1988, pp. 49 y 50.

⁵⁶ Žižek, S.: 1994, p. 79. Énfasis del autor, corchetes nuestros.

⁵⁷ Que utiliza la categoría jurídica de “sujeto de derecho” para convertirla en una noción ideológica: el hombre es por naturaleza un sujeto (Nota de Althusser).

⁵⁸ Althusser sólo parece concebir la posibilidad de sujetos “individuales” y no la de sujetos colectivos o históricos como puede ser una familia, una tribu, un pueblo o una cultura.

de toda ideología, cualquiera que sea su determinación (particular o de clase) y cualquiera que sea su fecha histórica, ya que la ideología no tiene historia.”⁵⁹.

Pero ahora el concepto de sujeto, tan radicalmente rechazado por los estructuralistas, es repuesto en el plano ideológico. De ese modo la categoría de sujeto es la categoría constitutiva de toda ideología. “Sugerimos entonces que la ideología «actúa» o «funciona» de tal modo que «recluta» sujetos entre los individuos (los recluta a todos), o «transforma» a los individuos en sujetos (los transforma a todos) por medio de esta operación muy precisa que llamamos *interpelación*, y que se puede representar con la más trivial y corriente interpelación, policial (o no) «Eh, usted, oiga!»”.

La principal función de la ideología consiste en constituir sujetos como individuos concretos que se piensan y reconocen a sí mismos como libres y autónomos. “La categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología sólo en tanto toda ideología tiene por función (función que la define) la “constitución” de los individuos concretos en sujetos. El funcionamiento de toda ideología existe en ese juego de doble constitución, ya que *la ideología no es nada más que su funcionamiento* en las formas materiales de la existencia de ese funcionamiento.”⁶⁰. Y el hecho de que cualquiera de nosotros (escribientes o lectores) nos reconozcamos como sujetos no es más que el resultado de la función constitutiva de la ideología que, de ese modo, nos permite también el “reconocimiento”. Como señala J. C. Gorlier, “para Althusser, entre ideología y sujeto hay una relación singular: no hay sujetos sin ideología, y no hay ideología sin sujetos”⁶¹.

Pero esta función de la ideología lleva a pensar la condición humana como necesariamente ideológica y, de ese modo, parece imposible todo tipo de relación humana no ideológica. El hombre vive naturalmente en la ideología, es más, Althusser afirma “el hombre es por naturaleza un animal ideológico”⁶². Por supuesto que Althusser mantiene lo científico como aquello que *no es ideológico*, pero, al mismo tiempo, afirma la ciencia como un saber sin sujeto.

Y Althusser agrega: “reconocer que somos sujetos, y que funcionamos en los rituales prácticos de la vida cotidiana más elemental (...) nos da solamente la «conciencia» de nuestra práctica incesante (eterna) del reconocimiento ideológico, (...) pero no nos da en absoluto el conocimiento (científico) del mecanismo de este reconocimiento. Ahora bien, en este conocimiento hay que ir a parar si se quiere, mientras se hable en la ideología y desde el seno de la ideología, esbozar un discurso que intente romper con la ideología para atreverse a ser el comienzo de un discurso científico (sin sujeto) sobre la ideología.”⁶³.

“«Sujeto» en este contexto significa «individuo autónomo» pero también «aquél que está sometido a una instancia que tiene poder sobre él». (...) Reteniendo esos dos sentidos, se entiende mejor el efecto ideológico, o si se quiere, lo ideológico de la ideología capitalista: precisamente, el efecto ideológico reside en una forma de sometimiento que constituye lo así sometido como «sujeto autónomo».

⁵⁹ Althusser, L.: 1988, p. 51: “Decimos que la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología, pero agregamos en seguida que la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología sólo en tanto toda ideología tiene por función (función que la define) la “constitución” de los individuos concretos en sujetos. El funcionamiento de toda ideología existe en ese juego de doble constitución, ya que la ideología no es nada más que su funcionamiento en las formas materiales de la existencia de ese funcionamiento”.

⁶⁰ Althusser, L.: 1988, p. 52. Énfasis nuestro.

⁶¹ Gorlier, J. C.: *Construcción social, identidad, narración*, La Plata, Ediciones Al Margen, 2005, pp. 115-16.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Althusser, L.: 1988, p. 54.

“Para decirlo de otra manera –comenta Gorlier-, agregando al mismo tiempo una nueva categoría: como resultado del efecto ideológico, el sujeto se *(des)conoce* como un individuo único, irremplazable y concreto, y al hacerlo actualiza su sometimiento a otro Sujeto”⁶⁴

Ahora bien, que cotidianamente esta condición de sujetos sumidos en la ideología no sea reconocida por nosotros que nos reconocemos ideológicamente como sujetos, según Althusser, no debe extrañarnos. Precisamente, “uno de los efectos de la ideología es la *negación* práctica por la ideología del carácter ideológico de la ideología: la ideología nunca dice «soy ideológica». Es necesario estar fuera de la ideología, es decir en el conocimiento científico, para poder decir: yo estoy en la ideología (caso realmente excepcional) o (caso general): yo estaba en la ideología”⁶⁵.

“De hecho, lo que designa la tesis «la Ideología interpela a los individuos como sujetos» es, sin duda, que el «no sujeto» es interpelado-constituido como sujeto por la Ideología. Ahora bien, la paradoja es precisamente que la interpelación tiene algo así como un *efecto retroactivo*, con el resultado de que todo individuo es «siempre-ya un sujeto».

“La *evidencia del sujeto* como único, irremplazable e idéntico a sí mismo; la respuesta absurda y natural «¡Soy yo!» A la pregunta «¿Quién es?»⁶⁶ es un eco de la observación; es evidente que yo soy la única persona que puedo decir yo cuando hablo de mí mismo; esta evidencia oculta algo, que se les escapa a Russell y al empirismo lógico: el hecho de que el sujeto siempre ha sido «un individuo interpelado como sujeto». (...) Porque esto es, sin duda, lo que está en juego: la «evidencia» de la identidad oculta el hecho de que se trata del resultado de una identificación-interpelación del sujeto, cuyo origen ajeno es, sin embargo, «extrañamente familiar para él».”⁶⁷

“La realidad intersubjetiva está compuesta de aserciones que, por medio de su mismo acto de enunciación, hacen del sujeto lo que afirma ser, aserciones del tipo “eres mi esposa, mi maestra”, etc., en otras palabras: interpelaciones, aserciones según las cuales el sujeto, al reconocerse en su llamado, se convierte en lo que aquéllas dan a entender que es”⁶⁸.

Pero esa ideología que nos constituye en sujetos, que ya desde antes de la existencia concreta del individuo lo constituye en sujeto⁶⁹ deriva de un *otro*. Althusser pone como

⁶⁴ Gorlier, J. C.: 2005, p. 117. Énfasis del autor.

⁶⁵ Althusser, L.: 1988, p. 56. C. Geertz lo plantea de esta manera: “Nadie que tenga una concepción distintiva del papel institucionalizado del pensamiento en la sociedad se llamaría a sí mismo ideólogo o consentiría sin protestar en que los demás así lo llamaran. Casi universalmente ahora el familiar paradigma paródico reza así: «Yo tengo una filosofía social; tú tienes opiniones políticas; él tiene una ideología».” (Geertz, C.: 1995, p. 171).

⁶⁶ Es el ejemplo de Althusser (nota del autor).

⁶⁷ Pêcheux, M.: *El mecanismo del reconocimiento ideológico*, en Žižek, S. (comp.): *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, F.C.E., 2003, pp. 165-66. Énfasis del autor.

⁶⁸ Žižek, S.: 1994, p. 49.

⁶⁹ “La ideología interpela, por lo tanto, a los individuos como sujetos. Dado que la ideología es eterna, debemos ahora suprimir la forma de temporalidad con que hemos representado el funcionamiento de la ideología y decir: la ideología ha siempre-ya interpelado a los individuos como sujetos: esto equivale a determinar que los individuos son siempre-ya interpelados por la ideología como sujetos, lo cual necesariamente nos lleva a una última proposición: los individuos son siempre-ya sujetos. Por lo tanto los individuos son «abstractos» respecto de los sujetos que ellos mismos son siempre-ya. Esta proposición puede parecer una paradoja.

Sin embargo, el hecho de que un individuo sea siempre-ya sujeto, aun antes de nacer, es la simple realidad, accesible a cualquiera y en absoluto paradójica”.

ejemplo de funcionamiento ideológico a la religión, y eso le permite hablar de *otro* sujeto⁷⁰, de un *Sujeto* con mayúscula, que es el sujeto de la dominación.

“Observamos que la estructura de toda ideología, al interpelar a los individuos como sujetos en nombre de un Sujeto Único y Absoluto es *especular*, es decir en forma de espejo⁷¹, y doblemente especular: este redoblamiento especular es constitutivo de la ideología y asegura su funcionamiento. Lo cual significa que toda ideología está *centrada*, que el Sujeto Absoluto ocupa el lugar único del Centro e interpela a su alrededor a la infinidad de los individuos como sujetos en una doble relación especular tal que somete a los sujetos al Sujeto, al mismo tiempo que les da en el Sujeto en que todo sujeto puede contemplar su propia imagen (presente y futura), la garantía de que se trata precisamente de ellos y de El y de que, al quedar todo en Familia (la Santa Familia: la Familia es por esencia santa), “Dios reconocerá en ella a los suyos”, es decir que aquellos que hayan reconocido a Dios y se hayan reconocido en Él serán salvados⁷².”

Resumamos lo que hemos obtenido sobre la ideología en general.

La estructura especular redoblada de la ideología asegura a la vez:

- 1) la interpelación de los «individuos» como sujetos,
- 2) su sujeción al Sujeto,
- 3) el reconocimiento mutuo entre los sujetos y el Sujeto, y entre los sujetos mismos, y finalmente el reconocimiento del sujeto por él mismo.
- 4) la garantía absoluta de que todo está bien como está y de que, con la condición de que los sujetos reconozcan lo que son y se conduzcan en consecuencia, todo irá bien: “*Así sea*”.”⁷³

S. Žižek encuentra el mismo redoblamiento especular en la dialéctica hegeliana del Amo y el Esclavo, en el análisis marxista del fetichismo de la mercancía⁷⁴, en el estudio

⁷⁰ “...la ideología religiosa se dirige precisamente a los individuos para “transformarlos en sujetos”, interpelando al individuo Pedro para hacer de él un sujeto, libre de obedecer o desobedecer al llamado, es decir a las órdenes de Dios (...) debemos señalar que todo este “procedimiento” que pone en escena sujetos religiosos cristianos está dominado por un fenómeno extraño: tal multitud de sujetos religiosos posibles existe sólo con la condición absoluta de que exista Otro Sujeto Único, Absoluto, a saber, Dios”.

⁷¹ Cf. Gorlier, J.C.: 2005, pp. 111-15 y Lacan, J.: *Escritos I*, Madrid, Siglo XXI, 1971, pp. 11-18 (Nota nuestra)

⁷² “El «gran Otro» aparece como una agencia oculta «que mueve los hilos», que maneja el espectáculo entre bastidores: la Divina Providencia en la ideología cristiana, la «astucia de la razón» hegeliana (o, más bien, la versión popular de la misma), la «mano invisible del mercado» en la economía mercantil, la «lógica objetiva de la Historia» en el marxismo-leninismo, la «conspiración judía» en el nazismo, etc. En resumen, la distancia entre lo que queríamos lograr y el resultado efectivo de nuestra actividad, el excedente del resultado respecto de la intención del sujeto, se encarna de nuevo en otro agente, en una especie de metasujeto (Dios, la Razón, la Historia, el Judío). Esta referencia al gran Otro, desde luego, es en sí misma radicalmente ambivalente. Puede funcionar como un reaseguro tranquilizante y fortalecedor (la confianza religiosa en la voluntad de Dios; la convicción del stalinista de que es un instrumento de la necesidad histórica) o como una aterrorizante agencia paranoica (como en el caso de la ideología nazi que reconoce, detrás de las crisis económicas, la humillación nacional, la degeneración moral, etc., la misma mano oculta del judío)”. (Žižek, S.: 1994, pp. 56-57)

⁷³ Althusser, L.: 1988, p. 62.

⁷⁴ “La renegación del Amo es entonces doble: en primer lugar, reniega su propio cuerpo, adopta la pose de un deseo desencarnado y obliga al esclavo a actuar como ese cuerpo; en segundo lugar, el Esclavo tiene que renegar el hecho de que sólo actúa como cuerpo del señor, y proceder como un agente autónomo, como si su trabajo corporal para el Amo no le hubiera sido impuesto, sino que fuera su propia actividad autónoma... ¿No encontramos aquí la misma renegación doble que en el fetichismo de la mercancía identificado por Marx? Primero, una mercancía es privada de su autonomía física y reducida a la condición de vehículo que encarna

realizado por J. Butler de la matriz patriarcal de la relación entre hombre y mujer y en la relación burocrática entre el sujeto y la institución. El redoblamiento especular constitutivo de la ideología parece tener una estructura análoga a la del círculo hermenéutico, aunque esta es una cuestión que no podemos analizar en este lugar y que amerita un estudio específico.

Como resultado del análisis, agrega Althusser: "Sí, los sujetos «marchan solos». Todo el misterio de este efecto reside en los dos primeros momentos del cuádruple sistema de que acabamos de hablar, o, si se prefiere, en la ambigüedad del término *sujeto*. En la acepción corriente del término, sujeto significa efectivamente 1) una subjetividad libre: un centro de iniciativas, autor y responsable de sus actos; 2) un ser sojuzgado, sometido a una autoridad superior, por lo tanto, despojado de toda libertad, salvo la de aceptar libremente su sumisión. Esta última connotación nos da el sentido de su ambigüedad, que no refleja sino el efecto que la produce: el individuo es interpelado como sujeto (libre) para que se someta libremente a las órdenes del Sujeto, por lo tanto para que acepte (libremente) su sujeción, por lo tanto para que cumpla sólo los gestos y actos de su sujeción. No hay sujetos sino por y para su sujeción. Por eso «marchan solos»⁷⁵. De ese modo, mediante ese automatismo de sometimiento que está mediado por la ideología es que, en última instancia, se reproducen y renuevan las relaciones de producción capitalista.

"Para Althusser, se puede hablar de que las descripciones o representaciones del mundo son verdaderas o falsas; pero según él la ideología no es en origen cuestión de tales descripciones, y los criterios de verdad y falsedad son ampliamente irrelevantes para ésta. La ideología, para Althusser, representa en efecto la realidad -pero lo que representa es la manera en que yo «vivo» mis relaciones con el conjunto de la sociedad, lo que no puede considerarse una cuestión de verdad o falsedad-. La ideología para Althusser es una organización particular de prácticas significantes que constituye a los seres humanos en sujetos sociales, y que produce las relaciones vividas por las que tales sujetos están conectados a las relaciones de producción dominantes en una sociedad. Como término, cubre todas las distintas modalidades políticas de tales relaciones, desde una identificación con el poder dominante a una posición opuesta a él. [...] No hay ninguna duda de que Althusser asesta un golpe mortal a cualquier teoría de la ideología puramente racionalista [positivista] -a la idea de que consiste simplemente en una colección de representaciones deformadas de la realidad y de proposiciones empíricamente falsas-. Por el contrario, para Althusser la ideología alude principalmente a nuestras relaciones efectivas e inconscientes con el mundo, a los modos en que estamos pre-reflexivamente ligados en la realidad social (...) Parece, a menudo, ser referencial en su superficie gramatical (descripción de situaciones de hecho) siendo a la vez secretamente «emotiva» (expresión de la realidad vivida de los seres humanos) o «conativa» (orientada a conseguir ciertos efectos). (...) La ideología, sostiene Althusser, «expresa un deseo, una esperanza o una nostalgia, más que la descripción de la realidad»⁷⁶; es esencialmente cuestión de aprensión y denuncia, de reverencia y vilipendio, todo lo cual se codifica a menudo en un discurso que parece que describiera la forma de ser realmente las cosas. Althusser intenta hacernos pasar, pues, de una teoría *cognitiva* a una teoría *afectiva* de la ideología -lo que no es necesariamente rechazar que la ideología contenga ciertos elementos

las relaciones sociales; después, esa red de relaciones sociales se proyecta sobre una mercancía como una propiedad material directa, como si una mercancía tuviera un cierto valor en sí misma, o como si el dinero fuera en sí mismo un equivalente universal" (Cf. Žižek, S.: 2001, pp. 274 ss).

⁷⁵ Althusser, L.: 1988, pp. 62-63.

⁷⁶ Althusser, L.: *For Marx*, Londres, 1969, p. 234.

cognitivos, o reducirla a lo meramente «subjetivo». [...] Así pues, los enunciados ideológicos parecerían ser subjetivos pero no privados; y en este sentido también tendrían afinidad con los juicios estéticos de Kant, que son a la vez universales y subjetivos. Por un lado, la ideología no es un mero conjunto de doctrinas abstractas sino la materia que nos hace ser específicamente lo que somos, constitutiva de nuestra misma identidad; por otro lado, se presenta a sí misma como «todo el mundo sabe eso», una suerte de verdad anónima universal»⁷⁷.

Aun cuando la ideología sea una cuestión de relaciones vividas, argumenta Eagleton, después de Freud la experiencia vivida está tan sujeta a juicios sobre su verdad o falsedad como las representaciones sobre la realidad empírica. Si bien no puede dudarse que estoy viviendo algo como doloroso o desesperante, no está tan claro cómo deban interpretarse ese dolor o esa desesperación.

“Para Althusser, las ideologías entrañan una clase de conocimiento; pero no son *principalmente* cognitivas, y el conocimiento en cuestión es menos teórico (que estrictamente hablando es para Althusser el único tipo de conocimiento existente) que pragmático, el que orienta al sujeto a sus tareas prácticas en la sociedad. De hecho, no obstante, muchos defensores de esta posición han terminado efectivamente negando la relevancia de la verdad y la falsedad para la ideología sin más”⁷⁸ (como Paul Hirst, en Gran Bretaña).

“[Denys] Turner ha afirmado que un notable problema de la teoría de la ideología gira en torno al problema de cómo pueden considerarse las creencias ideológicas a la vez «vividas» y falsas. Pues nuestras creencias vividas son en cierto sentido internas a nuestras prácticas sociales; y así, si son *constitutivas* de estas prácticas, difícilmente puede decirse que «correspondan» (o no) a ellas. En palabras de Turner: «Por ello, dado que no parece existir un espacio epistémico entre lo socialmente vivido y las ideas sociales de ello, no parece haber lugar para una relación *falsa* entre ambos»⁷⁹.

El psicoanálisis lacaniano señala una instancia de superación de la estructura ideológica a partir de su concepto de “destitución subjetiva”, que hace referencia a la “retirada” del sujeto respecto del orden simbólico, lo cual permite escapar de la clausura ideológica. Este acto de libertad implica una retirada respecto del fundamento constitutivo de la subjetividad, que deja a ésta sin sostén, sin fundamento, sin base. Es una instancia insoportable, cercana a la psicosis, que permitiría una ruptura con toda realidad instituida y con toda ideología. Este *acto* abriría la posibilidad de lo radicalmente nuevo, pero pondría al sujeto en peligrosa cercanía con la muerte y la autodestrucción⁸⁰.

4. Conclusiones

Con Althusser se hace claramente perceptible que el concepto de ideología contiene una tendencia a incluir en su extensión las perspectivas teóricas que en la etapa inmediatamente anterior se presentaban como el criterio de distinción de la deformación o de la distorsión ideológicas. En otras palabras, la ideología tiende a socavar los fundamentos de la crítica. A tal punto esto es así que, para Althusser, gran parte de la obra de Marx es ideológica. En esta misma línea, Baudrillard denuncia que la misma crítica marxista de la ideología se ha convertido en ideológica al universalizar los valores

⁷⁷ Eagleton, Terry: *Ideología (una introducción)*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 39-42.

⁷⁸ Eagleton, T.: 1997, p. 44.

⁷⁹ Eagleton, T.: 1997, pp. 46-7.

⁸⁰ Cf. Žižek, S.: 1994, p. 79.

«occidentales y cristianos» de Europa. “En cierto modo -dice-, hay una *fatalidad* unida al término de «fetichismo», que hace que en lugar de designar lo que quiere decir (metalenguaje sobre el pensamiento mágico) se vuelva subrepticamente contra los que lo emplean y designe *en ellos* el uso de un pensamiento mágico”⁸¹.

En segundo lugar, Althusser con su concepto de “sobredeterminación”, en una línea que se remonta a Max Weber y a Georg Lukács, establece que la realidad social está constituida en última instancia *simbólicamente*, poniendo en cuestión a un mismo tiempo, las interpretaciones idealistas y esencialistas. Siguiendo el antecedente lukácsiano, Althusser concibe a las ideologías como perspectivas particulares que se han universalizado y cerrado sobre sí mismas. Esto explica por qué las ideologías son inmunes a la crítica⁸², en tanto absorben el terreno que podría servirle de fundamento [a la crítica]. Se desentraña aquí una función justificadora de la ideología. Como Althusser, Baudrillard advierte que las ideologías excluyen la crítica, conjuran los conflictos internos y, de esa manera, ejercen su poder.

En tercer término, Althusser piensa las ideologías particulares como estructuras, como totalidades cerradas, como sistemas suturados si bien su sentido se determina, “en última instancia”, desde un más allá infraestructural. En este sentido, tal como se desarrolla en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Althusser explicita la función más amplia de las ideologías: la de servir a la conservación del orden establecido, la de funcionar como “cemento” de la sociedad, como basamento integrador de una sociedad determinada. Baudrillard, por su parte, vincula el concepto de ideología con la estructura perversa del deseo tal como la ha desarrollado la teoría psicoanalítica.

Tanto Althusser como Baudrillard se oponen a las filosofías del sujeto o de la conciencia que se proponen como una superación de la alienación ideológica. Para ambos autores el secreto de la ideología se oculta en las prácticas que la producen, en el proceso de producción ideológica. Foucault continúa el análisis de Althusser sobre las dos acepciones del concepto de sujeto y acentúa la idea del *sujeto-sujetado*.

Baudrillard agrega un elemento interesante a la comprensión de los procesos ideológicos, que desempeña un papel central en los medios de comunicación: “la fascinación semiótica”, la seducción. Lo que fascina es el trabajo de codificación que inviste a los signos, “la pasión del cifrado”, seducción de las formas, deseo perverso del código, del sistema de signos “tendiente a la clausura”. “La fascinación de un sistema cerrado de diferencias, la pulsión hacia el código abstracto” es lo que explica la producción ideológica. Cuando la modernidad ha disuelto los “garantes metasociales”⁸³ se hace necesario algún tipo de coherencia inmanente a lo social que sostenga la identidad y la integración de la sociedad: esta es la función fundamental de la ideología. Baudrillard sugiere la tesis de que lo que fascina en los medios de comunicación es “la sistematicidad cerrada del código” que nos excluye.

Para Baudrillard lo que constituye propiamente el proceso ideológico es la “reducción semiológica de lo simbólico”. Mientras lo simbólico se caracteriza por su ambivalencia, lo semiológico excluye toda ambivalencia en beneficio de la homogeneidad y sistematicidad del código. Y es precisamente esta reducción ideológica lo que fascina y seduce. Althusser, por su parte, habla de la deformación imaginaria de las relaciones de

⁸¹ Baudrillard, J.: *Fetichismo e ideología*, en *La economía política del signo*, México, Siglo XXI, 1974, p. 91.

⁸² También Baudrillard advierte de las ideologías como “dogmas inmunes a toda crítica”.

⁸³ Cf. Touraine, A.: *Crítica de la modernidad*, Madrid, Temas de Hoy, 1993.

producción existentes. En ambos casos hay una reducción: de lo ambivalente al código homogéneo, de lo real a lo imaginario.

Foucault se inserta de una manera original en esta tradición, partiendo de la convicción de que el concepto de ideología no es útil a la teoría social porque genera más obstáculos que soluciones. Prefiere (como también hará Laclau) hablar en términos de “discursos”. Lo primero que cuestiona es la supuesta exterioridad de los discursos respecto del poder y del deseo, cuestionando en bloque la teoría de la ideología como reflejo. En los discursos *operan* “tecnologías de poder”, “procedimientos de exclusión”.

Como Althusser, Foucault piensa que “ningún discurso puede expresar o traducir una práctica de modo transparente”, porque el discurso no es un mero reflejo o instrumento de la praxis. Sin embargo, Foucault no desarrolla la oposición althusseriana entre ciencia e ideología sino que la replantea en términos de saber y poder. La ciencia y la verdad no son sino efectos de ciertas relaciones de fuerza o poder. Más aun, Foucault denuncia la oposición ciencia-ideología como una forma de ideología que produce ciertos efectos de poder: habilita a los científicos (marxistas) a colocarse por encima de la masa confiriéndoles la autoridad del mando y legitimando la obediencia. Compartiendo el «antihumanismo» de Althusser, Foucault advierte que el concepto de ideología está indisolublemente unido a la noción de “sujeto” y, por esta razón, es inutilizable. Pero la razón fundamental por la que Foucault se decide a abandonar el concepto de ideología es que supone una determinación infraestructural. Por el contrario, la tesis básica de Foucault afirma que la verdad es un efecto del poder y que la sociedad es el resultado de una articulación particular y contingente de las relaciones de fuerzas en cada época.

Pero Foucault destaca una tesis que ya había sido explicitada por Althusser: las ideologías, los discursos no son funciones meramente negativas o represivas, sino que su papel fundamental es afirmativo, positivo, generador, integrador, constitutivo. El poder produce realidad y produce verdad. Pero, al mismo tiempo, Foucault desecha el supuesto iluminista de un sujeto neutro o puro, libre de prejuicios o de distorsiones, coincidiendo (en este punto) con las investigaciones hermenéuticas.

Žižek, siguiendo a Lacan, procede a analizar el proceso de producción ideológica, que Baudrillard había indicado como una falencia de las teorías precedentes. Si Althusser había sostenido que toda concepción filosófica está precedida por una revolución científica, Žižek señala que la revolución científica producida en la física desde Galileo hasta Newton ha sido precedida por una transformación en el proceso histórico real de intercambio social, por una revolución en la praxis social, en lo que los hombres efectivamente *hacen*, lo cual configura un “orden simbólico”. Éste es una condición necesaria tanto para el funcionamiento del intercambio como para el funcionamiento de la ciencia.

La ilusión ideológica no radica en las máscaras, en la conciencia o en el saber (en lo que los hombres piensan o creen que hacen), sino en la realidad misma, en la praxis social, en lo que los hombres efectivamente hacen, la ilusión no está del lado del saber, está ya del lado de la *realidad*, de lo que la gente hace. “«Ideológica» -dice Žižek- es una *realidad* social cuya existencia implica el no conocimiento de sus participantes en lo que se refiere a su esencia”. El problema de la ideología debe situarse en la realidad misma y no en la conciencia o en el pensamiento o en la representación ilusoria de la realidad. La ideología es la realidad en tanto constituye un orden coherente y sistemático, una totalidad consumada y cerrada en la que todos los elementos han sido articulados como momentos inmanentes. Esta estructura ideológica supone, sin embargo, una falla constitutiva sobre la que se edifica y que la constituye. La realidad es ideológica cuando está fundamentada en

una «falsa conciencia», en una doble ilusión que consiste en pasar por alto la ilusión inconsciente (*fantasía ideológica*) que estructura nuestra relación efectiva y real con la realidad. La fantasía inconsciente que estructura la propia realidad social es el nivel fundamental de la ideología, pero esto es diferente de una ilusión que enmascare el estado real de las cosas. La ideología es la construcción misma de la realidad social que permite la huida del antagonismo constitutivo, del núcleo traumático al que Lacan llama lo Real.

Pero como toda totalidad se ha constituido a partir de una falta, de un conflicto o - como dice Laclau- de un “antagonismo”, el sistema social nunca logra estabilizarse definitivamente. El elemento (punto nodal) que sólo detenta el lugar de una falta, se percibe como un punto de suprema plenitud. “El nivel fundamental de la ideología -dice Žižek- no es el de una ilusión que enmascare el estado real de las cosas, sino el de una fantasía (inconsciente) que estructura nuestra propia realidad social”. La acción efectiva de los individuos en la sociedad está estructurada de acuerdo a una ilusión, a una fantasía, que no puede ser «sabida» sin que la trama de relaciones se disuelva. En este sentido, la ideología pertenece a la realidad y no puede ser conceptualizada a partir de la oposición realidad-reflejo o realidad-falsa conciencia. Como también han advertido Heidegger y los pensadores de la escuela hermenéutica -como veremos en el próximo capítulo- no es posible ir más allá del círculo hermenéutico.

Estos resultados llevan a desplazar el eje del problema desde la relación universal-particular al eje sistema cerrado-estructura fallada. La concepción positivista de la ideología se equivoca puesto que la verdad no es algo ya dado, sino una invención, una *construcción*, y la ilusión no es un obstáculo, sino *un medio de acceso* a la verdad.

“La ideología es concebida ahora como un fenómeno típicamente moderno, provocado por el socavamiento de las legitimaciones fundadas en lo trascendente. El discurso ideológico apunta a ocultar la división social y la temporalidad, pero lo hace sin apelar a la existencia de «otro mundo». Como Lefort dice en *Las formas de la historia*, «la ideología apunta a restituir la dimensión de las sociedades sin historia en el corazón de la sociedad histórica». Según Lefort, ese proceso de ocultamiento nunca puede darse por acabado y siempre tiene que restablecerse y modificarse para incluir nuevos elementos. Pero de nuevo vale la pena subrayar que la división social y la temporalidad, aquello que la ideología trata de ocultar, no son “objetos” transparentes a un sujeto sino que surgen en el espacio del discurso social. Para dar un ejemplo, las divisiones dentro de la institución familiar no tienen raíces naturales (la estructura anatómica de los genitales, las variaciones en la fuerza física de cada miembro); la ideología de la familia como una unidad organizada alrededor del padre, se construye como un pliegue dentro del discurso de la institución familiar e interactúa con dicho discurso”⁸⁴. Es por ello que la noción de «fetichismo de la mercancía» hace referencia a ciertas relaciones sociales que son producto de una praxis social determinada, que son una «determinación reflexiva» puesta en la cosa, como si no lo fueran, como si se tratase de propiedades naturales o sobrenaturales de las cosas relacionadas.

Para Laclau, la dimensión ideológica se abre cuando un determinado orden social es tenido por natural, necesario, verdadero en sí mismo, esencial. Desde esta perspectiva, todo ser es discursivo, toda realidad es producida socialmente, es un producto de la praxis social. Por esta razón todo discurso es acción significativa que tiene una existencia objetiva,

⁸⁴ Gorlier, J. C.: *Análisis discursivo, dislocación, imaginario social*, en *Cuadernos de investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, Nº 2, La Plata, Ediciones Al Margen, septiembre de 1996, p. 169.

material. El discurso es el horizonte de significatividad construido desde, en y por una praxis social.

Como Althusser, Baudrillard y la hermenéutica, Laclau sostiene que no hay una transparencia última de los hechos, porque éstos no son nunca dados. Como toda totalidad es producto de una construcción histórica y como ésta es siempre precaria y contingente, toda estructura significativa (discurso) será constitutivamente inestable y fallada. Una vez establecido que todo discurso es una totalidad no totalizada ni totalizable, es posible definir la ideología como la búsqueda o la afirmación de la constitución de un sistema social consumado, estable, plenamente constituido.

Por último, resumamos los resultados obtenidos en relación con el concepto de sujeto: La categoría de sujeto es *constitutiva* de toda ideología. Por medio de la interpelación todos los individuos concretos son transformados en sujetos. El resultado de la función constitutiva de la ideología es el reconocimiento de todos los individuos como sujetos, razón por la cual Althusser afirma que el hombre es por naturaleza un animal ideológico.

El concepto de sujeto significa tanto “individuo autónomo” como “aquél que está sometido a una instancia que tiene poder sobre él”. “Precisamente –agrega Althusser-, el efecto ideológico reside en una forma de sometimiento que constituye lo así sometido como «sujeto autónomo»”.

CAPÍTULO 2

COSMOVISIÓN, CULTURA Y SUBJETIVIDAD

Los resultados del capítulo anterior ponen en cuestión el concepto de sujeto, derivado de la tradición liberal o del humanismo, definido como ser conciente y libre, como individuo autónomo y dueño de sí mismo. Tales resultados parecieran señalar la imposibilidad de las pretensiones iluministas de liberación sostenidas sobre la supuesta madurez alcanzada por la humanidad apoyada en la racionalidad conciente y autónoma. Desde el marco teórico del estructuralismo althusseriano los problemas derivados de los supuestos humanistas y liberales se disuelven al explicarse la constitución ideológica de la subjetividad. Dicha explicación, sin embargo, se hace posible sólo si se mantiene el concepto de “ruptura epistemológica” que postula la separación entre la ideología y la ciencia, entre el saber ilusorio y el saber verdadero.

En el presente capítulo desarrollaremos algunos conceptos forjados en la tradición hermenéutica. Dicha tradición fue desplegándose paralelamente a la tradición estructuralista, en una relación dialógica y polémica con sus tesis principales. El marco hermenéutico posibilitará plantear el problema del sujeto en relación con la ideología y los medios de comunicación de una manera diferente, lo que permitirá evitar algunas de las aporías a las que conduce el marco estructuralista de Althusser.

Desarrollaremos los conceptos de “visión del mundo”, mundo, cultura, ciencias del espíritu, objetividad y subjetividad, con el fin de explicitar un marco teórico apto para plantear y responder a los problemas derivados de la relación entre la ideología y el sujeto y de la mediación de los *mass media*. Esta conceptualización mostrará la imposibilidad de sostener la separación y oposición entre la ideología y la ciencia, disolviendo una condición *sine qua non* del planteamiento del problema por el estructuralismo.

1. Visión del mundo (*weltanschauung*), cultura e ideología

La relación entre la teoría y la praxis ha sido una preocupación permanente que la filosofía no ha delegado a ninguna ciencia particular. Es en este marco que Herbert Marcuse plantea cuestiones atinentes al concepto de la cultura y de los valores. A través de una suerte de genealogía rastrea la aparición de estos conceptos en la historia. Procuraremos desarrollar dicha concepción y, de manera paralela, interpretarla a la luz del tratamiento que respecto de estos temas esboza Heidegger en su conferencia del 9 de junio de 1938, publicada como artículo con el nombre de *La época de la imagen del mundo*. La hipótesis meramente orientativa que guía el análisis, es que ambos autores dan cuenta del mismo fenómeno y que coinciden en sus perspectivas, aun cuando difiere el plano en que lo consideran.

La caracterización de la época moderna desarrollada por Heidegger en el citado artículo señala, como cuarto hecho esencial de la misma, la remisión de todo quehacer humano al ámbito de la *cultura*: “Un cuarto fenómeno –dice– se manifiesta en el hecho de que el obrar humano se interpreta y realiza como cultura. Así, pues, la cultura es la realización efectiva de los supremos valores por medio del cuidado de los bienes más

elevados del hombre. La esencia de la cultura implica que, en su calidad de cuidado, ésta cuide a su vez de sí misma, convirtiéndose en política cultural”¹.

¿Cómo hemos de entender esta afirmación? ¿No es acaso para nosotros *evidente* que es así, al punto de que ni siquiera demanda nuestra consideración? La significación de *cultura* como cuidado de los bienes más preciados de la humanidad es un presupuesto de la época moderna. Se trata aquí de tomar alguna distancia y preguntar acerca del mismo, de preguntarse además si las otras épocas históricas fueron animadas por el mismo supuesto. En segundo lugar, la cultura es vista como custodia y cumplimiento de los *supremos valores* del hombre.

En un artículo titulado *Acerca del carácter afirmativo de la cultura*, Marcuse ofrece un análisis histórico en el que puede encontrarse una clave para comprender las apreciaciones anteriores. El hilo conductor que orienta su reflexión es –como ya fue anticipado– el binomio teoría / praxis. El modo que asuma la relación entre estos dos términos en las sucesivas épocas históricas proporciona un indicio para comprender de qué modo la teoría ha gravitado en la vida corriente de los hombres y, viceversa, en qué medida la experiencia cotidiana ha ejercido su influjo sobre esa forma –histórica también– de saber que se ha dado el nombre de teoría.

Una mirada retrospectiva muestra que ya los antiguos insistieron acerca de la exigencia de que el conocimiento sirviera para hacer más felices y mejores a los hombres. Tal demanda es explícita en Aristóteles cuando dice que para obtener la felicidad el hombre tiene que trascender su facticidad, siendo esta transcendencia un problema metafísico, a la par que psicológico, epistemológico y ético. En consonancia con su concepción jerárquica que tanto en el plano ontológico como en el gnoseológico alentó el pensamiento griego, establecía un orden según el cual quedaban enfrentados dos polos: por un lado se ubicaba lo bello y lo placentero, y por el otro, lo útil y necesario; en el primero reinaba la libertad y con ella el ocio, en el segundo, la no libertad y el trabajo. Dicha escisión refleja –para ese autor– la renuncia por parte de la filosofía a organizar la vida práctica de los hombres conforme a la verdad conquistada por la teoría, pretensión todavía viva en Platón, que con su doctrina del rey filósofo habría intentado salvar el abismo entre ambos planos. Según Marcuse el idealismo antiguo que llega a su punto más alto precisamente con Platón, se ontologiza con Aristóteles, quien consagra como definitiva la separación de ambos extremos. Por eso, Marcuse percibe en el idealismo platónico un remanente crítico que ya no aparece en el pensamiento aristotélico. Paradójicamente con el último gran pensador griego se acentúa la distancia entre facticidad e idea, “porque son pensadas en una relación más estrecha. La historia del idealismo es también la historia de la aceptación de lo existente”².

Al igual que la realidad exterior, la interioridad humana (el alma) se separa también en dos partes, una superior y otra inferior: razón y sensibilidad; entre los dos términos en tensión se desenvuelve la “historia del alma”. A su vez, a cada una de las esferas contrapuestas, les corresponde dos especies de hombres: los libres y los no libres; de este modo, lo “verdadero”, lo “bueno” y lo “bello”, pertenecían a un mundo ubicado más allá de

¹ Heidegger, M.: *La época de la imagen del mundo*, artículo publicado en *Caminos de bosque (Holzwege)*, versión española de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 1995, p. 76.

² Marcuse, H.: *Acerca del carácter afirmativo de la cultura*, publicado en *Cultura y sociedad (Kultur und Gesellschaft)*, según el autor comenta en el prólogo a la versión francesa, este volumen incluye trabajos escritos entre 1934 y 1938, la versión española es de E. Bulygin y E. Garzón Valdés, Sur, Buenos Aires, 1978, p. 48.

la existencia de la mayoría de los hombres, que trabajan o comercian. Aristóteles no ocultó que la teoría pura y con ella la felicidad, la verdad y la libertad, eran patrimonio de un grupo privilegiado: los que cuidaban de lo superior eran ellos mismos superiores, y la atribución de estos bienes aseguraba el poder social de esta *élite*.

Dice el autor que solamente cuando se pretende que estos valores sean obligatorios y válidos para todos y que impregnen el mundo de la necesidad material, nace el concepto de *cultura* como “elemento fundamental de la praxis y de la concepción del mundo burguesas”³; a la cual le es asimismo inherente cierta «mala conciencia»⁴ ausente entre los antiguos.

EXCURSO: El concepto de *Weltanschauung*, cosmovisión o concepción del mundo en la *Introducción a la Filosofía* de Heidegger:

Heidegger en su interpretación de la época moderna sostiene que el concepto de *visión del mundo* o *Weltanschauung* (o, en palabras de Marcuse: *concepción del mundo*) sólo ha podido surgir en esta edad: “El arraigo cada vez más exclusivo de la interpretación del mundo en la antropología, que se inicia a finales del siglo XVIII, encuentra su expresión en el hecho de que la posición fundamental del hombre frente a lo ente en su totalidad se determina como visión del mundo (*Weltanschauung*). Fue a partir de esta época cuando dicha palabra se introdujo en el uso lingüístico”⁵.

En el capítulo señalado, Heidegger desarrolla un extenso y minucioso análisis del término con el propósito de delimitar su horizonte; toma como hilo conductor la pregunta por su esencia; aunque rápidamente se revela la dificultad de tal empresa, pues parece tratarse de un concepto límite⁶. Sólo se destacarán aquí los aspectos que estimemos más vinculantes de este estudio para la elucidación de nuestro problema. El excursus iniciado intenta echar luz a la cuestión, en tanto el concepto de *Weltanschauung* parece presentarse conexas al de *cultura*, y en ocasiones confundido con éste; que revela también un “parecido de familia” con el de *ideología*. Otro rasgo que los acerca es que los tres revisten similar imprecisión y carácter huidizo.

Luego de plantear la pregunta, el autor comienza su exposición con una historia del término *Weltanschauung*. Se trata de una acuñación alemana de fines del siglo XVIII. La palabra aparece por primera vez en la *Crítica del juicio* de Kant, para referirse a la representación del mundo sensible; pero –nos advierte–, este significado se extingue bajo el influjo del sentido que habría de imponer el Romanticismo. En el uso que hace del término Schelling en su *Proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza* de 1799; según cita aquí Heidegger, dice: “La inteligencia (esto es, el espíritu) es productiva de dos formas, o bien de forma ciega y sin conciencia, o bien de forma libre y con conciencia; es

³ Marcuse, H.: 1978, p. 47.

⁴ El matiz señalado aquí no se refiere explícitamente a la ideología en el sentido marxiano de “falsa” conciencia, ya que ésta no es necesariamente “mala”. En realidad Marcuse no dice que sea propio del mundo burgués tal carácter, pero sí dice que los griegos y en particular Aristóteles, pensaron aquella jerarquía con “buena” conciencia.

⁵ Heidegger, M.: 1995, p. 92.

⁶ “Concepto límite” en el sentido de que aquello de lo que se habla se resiste a su objetivación por referirse al “desde donde” pensamos o consideramos la cosa (*Sache*).

inconscientemente productiva en la *Weltanschauung*, y es productiva con conciencia en la creación de un mundo ideal”⁷.

Hegel, años después, en su *Fenomenología del Espíritu*, hace referencia a una *Weltanschauung* moral. Se detecta en estos dos pensadores una mutación del significado del término, el cual no se circunscribe ya a la mera representación de la naturaleza, sino a la proyección integral de un modo de ver el mundo, un modo de sentirlo y experimentarlo. De todas maneras –hace notar el autor–, todos sabemos muy bien a qué nos referimos cuando usamos la expresión, *se trata de enunciados que expresan convicciones que rehúsan su demostración científica*: “También notamos con tacto más o menos seguro cuando estamos abandonando el campo de las discusiones científicas y pasando a tesis “cosmovisionales”, y a la inversa”⁸.

Además –agrega–, suele ocurrir que la cosmovisión sólo se hace patente en los casos en que la misma en tanto unitaria y dominante, se quiebra; hasta que no ocurre tal cosa no se repara en ella; es aquí que el autor emplea ambos conceptos (cosmovisión y cultura) como sinónimos, como se puede ver en el fragmento que sigue: “Mas el hecho es que siempre que queda rota una cosmovisión unitaria y omnidominante o una cultura unitaria es cuando el problema de la cosmovisión o visión del mundo o *Weltanschauung* se vuelve vivo”⁹.

Y es justo por eso que emerge como desde el fondo, pues siempre se oculta tras otra cosa a que atendemos y queda oculto, precisamente lo visto deja encubierta la visión misma, lo cual provoca nuestra perplejidad, que nos pone sobre aviso acerca de la dificultad para delimitar el horizonte desde el cual tratamos de determinarlo.

Tal *visión* nada tiene que ver una consideración científica o precientífica, con una *teoría*, conocimiento o saber acerca del mundo¹⁰; tampoco se trata de una contemplación estética: “...cosmovisión, visión del mundo, es siempre una toma de postura, un posicionamiento en el que nos mantenemos por propia convicción, sea por una convicción que hemos desarrollado nosotros mismos por nuestra propia cuenta, o por una convicción que simplemente hemos adoptado por influencia de otro o imitando a otros, o a la que meramente nos ha acontecido ir a parar”¹¹.

En el siguiente punto pasa a considerar las interpretaciones de la cosmovisión en Dilthey, Jaspers y Scheler. Analiza primero la interpretación que hizo Dilthey del concepto: “En cada momento de nuestra existencia se da una relación entre nuestra propia vida y el mundo, el cual nos rodea como un todo que se ofrece a nuestra vista. Nos sentimos, sentimos el valor de vida, el valor vital, de cada momento particular, y sentimos también el valor de efecto de las cosas sobre nosotros, pero esto último en relación con el mundo objetivo. Al progresar la reflexión se mantiene esa conexión entre experiencia de la vida y desarrollo de la imagen del mundo”. Esta interpretación de la realidad desde la vida interior la llama Dilthey “las visiones del mundo”¹².

⁷ Heidegger, M., *Introducción a la filosofía (Einleitung in die Philosophie)*, curso dictado en la Universidad de Friburgo en el semestre de 1928-29 y que fue publicado póstumamente), traducción de Manuel Jiménez Redondo, Frónesis, Cátedra, Madrid, 1999, p. 244 ss.

⁸ Heidegger, M.: 1999, p. 246.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Tampoco es una *praxis*, retomando el hilo conductor adoptado por Marcuse en su indagación acerca del concepto de cultura.

¹¹ Heidegger, M.: 1999, p. 247.

¹² Heidegger, M.: 1999, p. 249 ss.

Aparece entonces aquí la idea de que la cosmovisión estaría estructurada por tres elementos, a saber: experiencia de la vida, imagen del mundo y el ideal de vida que surge de la relación entre los dos primeros. Heidegger encuentra que Dilthey toma todavía el término cosmovisión en el sentido de un considerar, de un contemplar lo que está allí delante, casi como una actitud teórica. El propio Dilthey se ocupa de desestimar toda interpretación del término como praxis o acción: "El empleo del término cosmovisión, o visión del mundo, o *Weltanschauung* para referirse a una formación espiritual, o a una formación cultural que incluye conocimiento del mundo, ideales, regulaciones de la existencia y fines últimos, se justifica porque en la cosmovisión no se incluye todavía la intención de realizar ninguna acción determinada y, por tanto, no incluye nunca un comportamiento práctico determinado"¹³. Para Heidegger, si bien Dilthey ha dado rodeos en torno al fenómeno, no ha podido delimitar el horizonte a partir del cual podría manifestarse.

Considera a continuación los aportes de Max Scheler y de Karl Jaspers para la elucidación del problema. Ambas contribuciones, en lo que hace a la determinación de la esencia de la *Weltanschauung*, se mantienen dentro de la orientación marcada por Dilthey. Aquí Heidegger corrige esta dirección replanteando la pregunta, en los siguientes términos: "No se trata para nosotros aquí de la "psicologización" del mundo (Jaspers), ni tampoco de la estructura de la "vida anímica" o "vida del alma" (Dilthey), ni tampoco de la pregunta de la Psicología o de la Antropología acerca de qué sea el hombre, sino de la pregunta por la existencia o *Dasein*"¹⁴.

Se desliza el eje de la cuestión del *alma* a la *existencia*. ¿Será el alma, uno de los objetos de la metafísica *specialis*, un producto de la *Weltanschauung* (moderna) devenida objeto? El *factum* originario no es para Heidegger el alma (*psyche*) sino la existencia (*Dasein*), plano en el que ubica su reflexión. El *Dasein* no es objeto ni sujeto, es ser-en-el-mundo. El paralogismo de la razón pura kantiano entre la inmortalidad y no inmortalidad del alma, es disuelto porque revela ser una ilusión trascendental, pero queda en pie el puro yo lógico de la Apercepción, conciencia que acompaña todas mis representaciones. En sentido estrictamente kantiano, el alma no es objeto y el sujeto es la autoconciencia o Apercepción, una pura función de síntesis. A continuación el autor lleva a cabo un extenso análisis de los términos *mundo* y *visión*, análisis al cual no entraremos por no ser el propósito de este trabajo. Sólo nos limitamos a presentar un esbozo del problema de la cosmovisión en lo que éste pueda ayudar a pensar la cuestión de la cultura y de los valores. En tanto dicho concepto ha estado íntimamente vinculado con el de cultura, al punto que en ocasiones aparecen como intercambiables.

Solamente destacamos del excurso lo siguiente: 1) la presunción de que no hay una frontera clara entre *Weltanschauung* y *cultura*; que por lo menos pertenecen al mismo "juego de lenguaje", al que parece pertenecer el término *ideología*; 2) que parecen ser fenómenos concomitantes o históricamente coincidentes, en tanto son específicamente "modernos"; 3) tanto la cultura como la *Weltanschauung* aluden a una instancia de entrecruzamiento entre la historia del hombre y su vida psíquica; 4) que Heidegger desplaza la cuestión del alma a terreno ontológico, al *Dasein*. (Fin del excurso)

¹³ Heidegger, M.: 1999, p. 250.

¹⁴ Heidegger, M.: 1999, p. 251.

Retomamos el desarrollo anterior: Marcuse observa que en la *época burguesa* rige la idea de la universalidad de la cultura. El carácter anónimo de la existencia de los hombres en el trabajo se extiende también a los bienes ideales; no se trata ya de una *élite* ociosa que preserva y disfruta lo valioso, sino que todos los individuos en tanto seres abstractos¹⁵ participan de ello. Marcuse señala dos posibles acepciones del término *cultura*. El primero reza: "Este concepto se refiere al todo de la vida social en la medida en que en él tanto el ámbito de la reproducción ideal (cultura en sentido restringido, el "mundo espiritual"), como el de la reproducción material (la "civilización") constituyen una unidad histórica, diferenciable y aprensible"¹⁶. Parece tratarse aquí del concepto antropológico de cultura, según el cual no se revela contraste alguno con el de "civilización".

La segunda manera de entender el concepto, es la de abstraer aquel mundo espiritual y elevarlo por encima de la facticidad de la existencia, oponiendo un plano al otro: la cultura como reino de los valores supremos y de las metas últimas del hombre, a la necesidad y utilidad de la vida material; ocio y trabajo son separados nuevamente, pero esta vez el *topos* suprasensible se yergue como válido y obligatorio para todos. Así es como se distinguen *cultura* y *civilización* y, "aquella queda ideológica y valorativamente alejada del proceso social"¹⁷.

Es a esta forma histórica de cultura que Marcuse llama *cultura afirmativa*, y que en su desarrollo llevó a la separación entre los dos mundos, el espiritual y el mundo material, colocando el primero por encima del segundo. Se trata de la afirmación de un mundo valioso infinitamente superior al mundo real de la lucha por la vida. De este modo, dice el autor: "La cultura afirma y oculta las nuevas condiciones sociales de vida"¹⁸.

Desde el nacimiento de la visión "burguesa" del saber y de la vida, en el dualismo cartesiano, el *yo* es lo único que se ha sustraído del cálculo matemático al cual se someten todos los dominios del ser; de ahí que Marcuse señale que el reino de la cultura es el *alma*¹⁹, caracterizada como la vida anhelada y no realizada del hombre: "...así, el alma debe realizar aquello que continuamente se viola en la existencia externa"²⁰.

Marcuse rastrea esta idea de alma en la literatura filosófica moderna y descubre que desde el propio Descartes, se diferencia la razón (la zona luminosa del *yo*), del alma, que padece la pasión que sobre ella ejerce el cuerpo; también en Kant y en Hegel se encuentra la "perplejidad" de la filosofía con respecto al alma. Así Kant disuelve la idea de alma en los paralogismos de la razón pura y preserva el sujeto de la apercepción como puro *yo* lógico. Para Hegel, el alma es lo que aún no es espíritu; ni en uno ni en otro de estos grandes pensadores modernos, el alma merece consideración especial.

La primera expresión de la idea del alma aparece en el Renacimiento, como lo hace notar Dilthey²¹ en relación a Petrarca. El despertar del humanismo, la elevación y

¹⁵ Lo abstracto del individuo se deja entender en más de un sentido, Marcuse parece acentuar aquí el significado que le había dado Marx: la abstracción surge por el carácter abstracto que adopta el trabajo en el modo capitalista de producción. Recuérdese que Marx, siguiendo a Hegel, veía la esencia del hombre en el trabajo (praxis material).

¹⁶ Marcuse, H.: 1978, p. 49 ss.

¹⁷ Marcuse, H.: 1978, p. 50.

¹⁸ Marcuse, H.: 1978, p. 51.

¹⁹ Concepto que - para Marcuse -, en la época burguesa, expresa la vida (interior) y su esfera propia: la cultura.

²⁰ Marcuse, H.: 1978, p. 64.

²¹ Cf. Dilthey, W.: *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, versión española de Eugenio Imaz, F. C. E., México, 1947, p. 30.

autoafirmación del individuo, cuyo correlato filosófico será más tarde el *cogito* cartesiano, muestra su lado viviente en la postulación de un “mundo interior” infinitamente rico y recóndito, tesoro escondido jamás vulnerado por la miseria real. El historicismo ha sido la postura que con mayor fuerza ha reivindicado esta noción de alma. Marcuse menciona a Herder y también a Dilthey y a Ranke. El alma es lo que media entre naturaleza y cultura, lo que brinda vida a la razón: “La naturaleza conciliadora del alma se muestra claramente cuando la psicología se convierte en el *Organon* de las ciencias del espíritu, sin estar basada en una teoría de la sociedad que vaya más allá de esta cultura”²².

El terreno predilecto del alma en su papel de custodia de la cultura es, en una edad desacralizada como la moderna no ya la religión, que posterga su cumplimiento más allá de la vida terrena; tampoco, claro está, la filosofía; éstas se alejan cada vez más de la felicidad como fin último del hombre, sino el *arte*: el ideal cultural de la sociedad burguesa encuentra su realización en el arte, tomado como fantasía y como ficción, que se permite ir más allá de lo permitido en la vida real: “Esa es la realidad aparente que ni el filósofo ni la religión pueden alcanzar; sólo el arte lo logra ... El *medium* de la belleza «purifica» la verdad y se aleja del presente ... En el *medium* de la belleza los hombres pueden participar de la felicidad”²³.

Contra Kant, que había definido a la belleza como aquello que nos causa agrado, destaca Nietzsche la afirmación de Stendhal de que la belleza es “*une promesse de bonheur*”. Así es como el arte se convierte en el promotor de una vida posible, más rica y más plena que la aridez de la existencia: “La belleza del arte —a diferencia de la verdad de la teoría— es soportable en un presente de penurias: aun en él puede proporcionar felicidad”²⁴.

Retomando el paralelo con *La época de la imagen del mundo* de Heidegger, este pensador señala como tercer fenómeno de la época moderna: “el proceso que introduce al arte en el horizonte de la estética. Esto significa que la obra de arte se convierte en objeto de la vivencia y, en consecuencia, el arte pasa por ser expresión de la vida del hombre”²⁵.

La descripción hecha por Marcuse del papel del arte en la sociedad burguesa reseñada hasta ahora, parece ser una interpretación de la formulación heideggeriana: el arte pierde su autonomía y se transforma en una justificación de la realidad de la existencia, he aquí el matiz ideológico. No es casual que Marcuse haga alusión a la afirmación de Nietzsche: “la felicidad de la existencia (...) es sólo posible como felicidad en la apariencia”²⁶.

Como ya se dijo, la cultura afirmativa es para Marcuse la salvaguarda de los supremos valores del hombre. En una obra posterior, el autor desarrolla la cuestión de los valores en la sociedad burguesa como contracara del proceso de unilateralidad de la vida, que reduce el hombre a su condición de hombre productor empobreciendo así su experiencia del mundo; éste es el resultado del imperio omnímodo de la racionalidad tecnológica. Ante semejante atrofia lo único que puede rescatarse es el reino de los valores. Pero los valores carecen de realidad objetiva, son tan solo subjetivos, aun cuando su dignidad los coloque por encima de la realidad empírica: “Los valores pueden tener una

²² Marcuse, H.: 1978, p. 63.

²³ Marcuse, H.: 1978, p. 64.

²⁴ Marcuse, H.: 1978, p. 67.

²⁵ Heidegger, M.: 1995, p. 76.

²⁶ Marcuse, H.: 1978, p. 69.

dignidad más alta (moral y espiritualmente), pero no son *reales* y así cuentan menos en el negocio real de la vida”²⁷.

Marcuse hace notar que por un lado, la privación de objetividad hace de los valores factores de cohesión de la vida social, es decir, una *función ideológica*, pues mantienen satisfecha la conciencia sin perturbar el curso normal de lo establecido; por el otro, se pone en evidencia su carácter superfluo, y su debilidad ontológica torna inocua su oposición y cuestionamiento de la realidad.

Heidegger, en el Apéndice 6 del ya citado artículo dice: “Allí donde el mundo se convierte en imagen, el *sistema* se hace con el dominio, y no sólo en el pensamiento”²⁸. A continuación desarrolla esta idea de *sistema*, que no se limita a un ensamblaje teórico, exterior al mundo: en el sistema se está en posesión de todo lo que es, conforme la disposición y arquitectónica del proyecto impuesto; el mismo no se limita a una apropiación del mundo por el sujeto en el pensamiento, sino también en la praxis.

Pero hay otro concepto que tiene para la interpretación moderna del mundo igual rango que el de sistema, se trata del concepto de *valor*: A lo largo de su exposición y tomando como hilo conductor el modo de ser de la ciencia moderna, muestra el *desvanecimiento del ser* en tanto, al convertirse en objeto, queda referido a la representación del sujeto, como fundamento de la totalidad de lo que es y su verdad. Esta pérdida, es colmada cuando al ente reducido a objeto se le asigna un valor; y los valores devienen metas últimas de toda actividad humana, comprendida ésta como *cultura*; con ello, los valores se convierten en valores culturales en tanto expresión de los fines últimos del hombre: “De ahí ya solo falta un paso para convertir a los propios valores en objetos. El valor es la objetivación de las metas de las necesidades del instalarse representador en el mundo como imagen”²⁹.

El valor es así la máscara de un mundo que ha quedado despojado de su densidad ontológica, y es por eso lo más irrelevante y “anémico”, en palabras de Heidegger: “El valor parece expresar que precisamente es en la posición de relación con él donde se lleva a cabo lo más valioso y, sin embargo, el valor es justamente el impotente y deshilachado disfraz de una objetividad de lo ente que ha perdido toda relevancia y trasfondo. Nadie muere por meros valores”³⁰.

De los anteriores desarrollos es posible derivar algunas conclusiones:

1. La acepción dada por Marcuse al concepto de cultura (enfrentado al de civilización), como ámbito irreducible de los supremos valores y metas del hombre, es esencial a la *época burguesa*; así como la remisión del humano acontecer es entendido como cultura en la *época moderna* para Heidegger. “Moderna” y “burguesa” como calificativos aplicados a una edad histórica, delatan similar vaguedad e imprecisión premeditadas, que nos inducen a no confundirlas con un mero señalamiento cronológico. Ambas llaman más bien la atención acerca de la esencia de una época: para Marcuse se trata del último refugio inútil de lo verdadero, lo bueno y lo bello y su promesa de felicidad; para Heidegger, del vapor ilusorio que flota sobre un mundo ya evaporado. Ambos pensadores nos remiten a Nietzsche, el

²⁷ Marcuse, H.: *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología en la sociedad industrial avanzada* (*The unidimensional man*, en inglés en el original de 1954), traducción Antonio Elorza, Editorial Seix Barral, Barcelona, 1968, p. 171 ss.

²⁸ Heidegger, M.: 1995, p. 98.

²⁹ Heidegger, M.: 1995, p. 99.

³⁰ *Ibidem*.

filósofo que pensó más radicalmente los valores, considerados como residuos de una época. Al respecto dice Heidegger que “como el pensamiento de Nietzsche permanece preso de la idea de valor, no le queda más remedio que explicar lo más esencial del mismo de una manera regresiva en tanto que inversión de todos los valores”³¹.

2. Marcuse denuncia los límites de una antropología basada en el trabajo, la abstracción de la existencia y la reducción de la vida a la lógica tecnológica, y por consiguiente, el fracaso de todo intento de hallar alguna salida de la “jaula de hierro”, según la expresión de Max Weber. El fatalismo de Marcuse no es todavía lo bastante fatal, así como la crítica de Nietzsche no es aún lo bastante corrosiva. Heidegger profundiza estas perspectivas y considera que no se trata ya de una antropología insuficiente, sino de la insuficiencia de toda antropología.

3. Pese a la agudeza de su análisis, Marcuse queda prisionero de la interpretación del ente que impera en la modernidad³²; esto es, se mantiene dentro del horizonte delimitado por la antropología propiciada por el pensamiento cartesiano: “Con la interpretación del hombre como *subjectum*, Descartes crea el presupuesto metafísico para la futura antropología, sea cual sea su orientación y tipo. En el advenimiento de la antropología Descartes celebra su mejor triunfo”³³.

El cuestionamiento de Marcuse a la reducción de la vida humana a la producción y a la lógica del mercado, se estrella contra el muro de la perspectiva antropológica, cuya génesis se remonta a la metafísica cartesiana, en que el yo, en tanto sujeto, es puesto como fundamento (*Hypokeinemon*) de todo ser y todo pensar. De allí que sería de inicio fallido el propósito de Marcuse. En palabras de Heidegger: “Hay algo que, sin embargo, ni siquiera la antropología puede conseguir: superar a Descartes o incluso rebelarse contra él, porque ¿cómo puede la consecuencia atacar el fundamento sobre el que se alza?”³⁴.

4. Lo señalado al comienzo, a saber, la relación entre teoría y praxis, tiene destino divergente en uno y otro autor y esto es quizás lo más asombroso del cotejo emprendido. Tomando como eje esta relación, Marcuse muestra de qué modo teoría y praxis juegan en este movimiento de acción y justificación; de vida real y mundo interior; de cuerpo y alma. Contra estas dicotomías, todavía cartesianas, Heidegger denuncia que tanto un lado (la teoría) como el otro (la praxis), conforman un fenómeno unitario, la clave de cuya comprensión se encuentra en la historia de la metafísica.

5. Finalmente, la breve alusión al estudio de Heidegger acerca del concepto de *cosmovisión*, nos llevó a su inevitable conexión con el de *cultura*. Tanto uno como el otro sugieren una instancia que no sólo mediatiza teoría y acción, sino que son el presupuesto, el marco desde el cual pueden darse; aunque esta instancia no es todavía la última, sino una *interpretación* posible del ente que ha acontecido en una época histórica. Se trata de la interpretación antropológica: “la antropología es aquella interpretación del hombre que, en el fondo, ya sabe qué es el hombre y por eso no puede preguntar nunca *quién es*. En efecto, si hiciera

³¹ *Ibidem*.

³² O en la *época burguesa*, utilizando una expresión del propio Marcuse.

³³ Heidegger, M.: 1995, p. 97.

³⁴ *Ibidem*.

esa pregunta, tendría que declararse quebrantada y superada a sí misma. Y ¿cómo esperar semejante cosa de la antropología, cuando lo único que tiene que hacer propiamente es asegurar a posteriori la autoseguridad del *subjectum*?³⁵”.

Los conceptos de visión del mundo y de cultura permiten a la hermenéutica, a diferencia de Althusser, deshacerse del concepto de ideología y de falsa conciencia, superando la oposición excluyente entre la ciencia y la ideología. Sin embargo, queda pendiente la dilucidación del problema del conocimiento científico (y su pretensión de objetividad y verdad) dentro del encuadre propiamente hermenéutico. Al desarrollo de estas temáticas está abocado el apartado siguiente.

2. Debate de la hermenéutica en torno al problema de la objetividad

A fin de allanar el camino para el planteo de la cuestión de la objetividad en las ciencias del espíritu, seguiremos el recorrido que realiza Paul Ricoeur en su libro *Del texto a la acción*, en el cual releva las sucesivas investigaciones hermenéuticas de cuatro autores claves que marcan los momentos más significativos de este desarrollo, se trata de F. Schleiermacher, W. Dilthey, M. Heidegger y H-G. Gadamer.

a. Primera inversión copernicana: desregionalización de la hermenéutica

En el siglo XIX, con Schleiermacher, asistimos al descubrimiento de un tema central que une los desarrollos dispersos de las hermenéuticas regionales (bíblica, jurídica, filológica, histórica), se trata de la operación que la posibilita como una suerte de tecnología (*Kuntslehre*) común a todas ellas. De esta manera y siguiendo un procedimiento análogo al de la crítica kantiana en el terreno del conocimiento que, con la llamada “revolución copernicana”, habría consumado la inversión de la ontología a la epistemología. Este pensador inaugura una nueva dignidad para las ciencias del espíritu asignándoles un *método*.

La hermenéutica de Schleiermacher se desarrolla en dos momentos metodológicos, a saber, uno objetivo, la interpretación gramatical y filológica; y otro subjetivo, la interpretación psicológica. De esta manera y con la herencia de ambas tradiciones: la impronta de la filosofía crítica y de la filosofía romántica, manifiesta en la búsqueda del genio creador en el segundo momento, el subjetivo-psicológico, la hermenéutica experimenta un proceso de desregionalización y de generalización.

El gran aporte de Schleiermacher es haber vislumbrado esa comunidad de saberes en el modo de abordaje de los mismos, a diferencia de la metodología dominante en las ciencias de la naturaleza. En lo que hace a la hermenéutica en cuanto a método, el gran aporte de este pensador está en el segundo momento, la interpretación psicológica, que procura escrutar en la obra o en el texto, la experiencia del autor. Por decirlo de algún modo, llegar a su alma.

El continuador de estas investigaciones fue Wilhelm Dilthey, quien conduce la hermenéutica al terreno de la historia. Con Dilthey la pregunta acerca de la comprensión del texto o de la obra del pasado se transforma en la pregunta más general de ¿cómo leer los acontecimientos históricos de manera tal que cobren sentido? La historia es para este filósofo la más fundamental “expresión de vida” y en esa dirección hemos de encararla.

³⁵ Heidegger, M.: 1995, p. 108.

Según Ricoeur, es el que inaugura este “pacto” entre historia y hermenéutica. Su propósito, en respuesta al positivismo decimonónico, es dotar a las ciencias del espíritu de un método y una epistemología autónomas. Reiterando entonces la pregunta kantiana (¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?), se pregunta ¿cómo son posibles las ciencias del espíritu? Esta pregunta conduce a la controversia que dominó el campo epistemológico en la segunda mitad del siglo XIX, a saber, explicación versus comprensión. La explicación (la subsunción del caso bajo la ley o teoría que puede dar cuenta de él) se constituye en el método de las ciencias naturales y la comprensión (interpretación de textos, obras y monumentos) en el método propio de las ciencias del espíritu.

A partir de la hermenéutica de Schleiermacher, Dilthey va a ver en la psicología el canon de estas ciencias, en tanto el hombre se constituye en ellas, en su propio objeto. Dicho objeto son los signos o huellas de la existencia de otros hombres; comprenderlos lleva a comprender al hombre mismo en su experiencia a través de la historia.

Dilthey procura realizar, análogamente a lo que hizo Kant, una crítica de la razón histórica. La clave para llegar al corazón mismo del fenómeno histórico es lo que llamó “conexión interna”, que permite contemplar y hallar sentido a la vida del otro cuando se manifiesta de manera plena. De ese modo, todos los actos, los sentimientos, las emociones, las voliciones, suelen plasmarse en rasgos estructurados pasibles de ser descifrados.

El problema en este marco en que fue planteado, es la dificultad de categorizar en el orden fluctuante e impreciso de la vida, en oposición a la regularidad de la naturaleza. Dilthey responde que la vida espiritual se plasma en *estructuras de sentido* susceptibles de ser comprendidas por el otro. Por influjo de la fenomenología husserliana, Dilthey recurre a la noción de *significado*; es decir, se habrá comprendido el texto, la acción, la obra, etc., cuando se esté en posesión de su significado. Al igual que para Schleiermacher, la fase científica de la comprensión la constituye la filología.

Pero en una hermenéutica que toma como canon la psicología, la explicación de textos a cargo de la filología no puede más que ser superficial y accesoria. Bajo estos parámetros epistemológicos, queda sin resolverse el problema de la objetividad de estas ciencias.

Lo que sí queda como un logro es el carácter de autoconocimiento de estas ciencias, el cual se da de manera mediata a través de las obras y huellas que la tradición va legando. Para Dilthey la vida es un movimiento (dinamismo) que se autoestructura. Es así como la historia universal (que nos recuerda, según Ricoeur, el espíritu objetivo hegeliano) deviene en el campo hermenéutico propiamente dicho. En palabras de Ricoeur: “Comprenderme es hacer el mayor rodeo, el de la gran memoria que retiene lo que se ha vuelto significativo para la mayoría de los hombres. La hermenéutica es la incorporación del individuo al saber de la historia universal, es la universalización del individuo.”³⁶

Se han enfrentado de este modo, por un lado, una filosofía de la vida con su irracionalidad profunda y por otro, una filosofía del sentido, con su pretensión de objetividad. Dilthey expresa esta paradoja con la afirmación de que “la vida tiene en sí misma el poder de desbordarse hacia los significados”³⁷. Más tarde y con otras palabras, Gadamer dirá que la vida posee una estructura hermenéutica en el sentido de que es su propia exégesis.

³⁶ Ricoeur, P.: *Del texto a la acción*, traducción de Pablo Corona. Buenos Aires, F. C. E., 2001, p. 81.

³⁷ *Ibidem*.

Si se pasa de la comprensión psicológica e individual a la histórica, se llega a un encadenamiento de las acciones de los hombres depositadas en sus obras y documentos que no tiene ya sujeto y en ello radica su objetividad. Al respecto, se pregunta Ricoeur si la hermenéutica solamente puede ser concebida como una filosofía del sentido, por lo que toma del concepto hegeliano de espíritu. Pero concluye que no es así, porque no hay para Dilthey un cierre del sentido, sino permanente apertura: la vida capta la vida por medio de los significados que surgen de la corriente histórica: "Dilthey ha percibido aquí un modo de superar la finitud sin sobrevuelo, *sin saber absoluto*, y en eso consiste propiamente la interpretación"³⁸. Pero la interpretación psicológica tendrá que ceder su lugar al sentido inmanente del texto o de la obra y no ya en el que surge de la *simpatía* con el alma del autor. No se puede seguir sosteniendo el primado de la psicología como canon de las ciencias de las cuales ella misma forma parte.

b. Segunda revolución copernicana: radicalización (y ontologización) de la hermenéutica

En el siglo XX, con Martín Heidegger, acontece una segunda inversión copernicana que devuelve la hermenéutica al dominio de la ontología. A partir de *Ser y tiempo*, la comprensión deja de ser el método de las ciencias del espíritu e ingresa a la ontología como el modo de ser del *Dasein*. Dicho de otro modo, la hermenéutica no es el método de abordaje de las ciencias del espíritu sino la explicitación o desarrollo de la comprensión (*Verstehen*) en tanto modo de ser en el mundo del existente humano. Es ésta una de las consecuencias, y quizás no la más sorprendente, que tuvo para la filosofía el llamado "giro hermenéutico", el cual visto desde esta radicalidad no sólo modifica la manera de considerar las ciencias del espíritu sino toda epistemología posible.

Ricoeur señala que en *Ser y tiempo* la comprensión no tiene que ver con la comunicación con el otro (*Mitsein*) sino con el ser-en-el-mundo. Y esto afecta la cuestión del autoconocimiento, que era el privilegio de las ciencias del espíritu para Dilthey. Siguiendo a Nietzsche, Heidegger sabe que el otro al igual que el sí mismo, es tan desconocido para mí como puede serlo cualquier fenómeno de la naturaleza, con lo cual se derrumba la pretensión filosófica del autoconocimiento, que ha sido señalada más arriba como un logro de la hermenéutica romántica. La inautenticidad es en ese terreno, del ser sí mismo como del *ser con* el otro, mucho mayor que en las otras modulaciones del *Dasein*: "por eso el gran capítulo sobre el *ser con* es un debate con el *uno* (*Man*), cómo centro y lugar privilegiado del disimulo"³⁹.

Se trata entonces de la pregunta por el "mundo", la cual desplaza la pregunta por el "otro" o incluso por el "sí mismo". De este modo Heidegger, al "mundanizar" el comprender, al mismo tiempo, lo despsicologiza.

Lo previo es el arraigo en un mundo; luego, el primer existenciarío, que es el encontrarse (*Befindlichkeit*) y el segundo, el comprender (*Verstehen*). Tal comprender no se dirige primariamente a la captación del hecho, sino a la aprehensión de una posibilidad de ser; es un proyectar las propias posibilidades en un mundo, estando ya arrojado allí. Antes del momento de la libertad hay una estructura que lo permite y que al par lo limita, es el previo ser-en o situación, en la que estoy sin haberlo elegido.

³⁸ Ricoeur, P.: 2001, p. 82.

³⁹ Ricoeur, P.: 2001, p. 85.

Para una consideración *epistemológica*, la precomprensión ontológica constituye un *prejuicio*, pero no hay otra posibilidad, ya que se trata de la anticipación del comprender. Por eso, la interpretación es, en primer lugar, la de las cosas, sólo en segundo lugar vienen los textos; es decir, hay una articulación de sentido previa al lenguaje, que sólo con el lenguaje se hace explícita. Es necesario enfatizar, para Ricoeur, respecto del lenguaje, la primacía del escuchar como “una relación fundamental de la palabra con la apertura del mundo y al otro”⁴⁰. Para este autor sigue sin resolverse el problema que en Heidegger se puede enunciar así: ¿cómo puede haber lugar para la crítica desde el suelo de una hermenéutica fundamental? O, dicho de otro modo, ¿cómo podemos darnos cuenta si nuestra interpretación va en el camino de lo que queremos comprender o si sólo estamos siguiendo nuestras ocurrencias, como advierte Heidegger en el §32 de *Ser y tiempo*.

La radicalización de la hermenéutica en el círculo de la comprensión nos conduce a la aporía que había enunciado Heidegger en el párrafo citado. Gadamer hace de ella el motivo de su filosofía y desarrolla desde allí su programa para una hermenéutica filosófica.

Gadamer actualiza el debate en torno de las ciencias del espíritu desde la ontología heideggeriana. Desde la perspectiva de Ricoeur, el tema central de *Verdad y método* y alrededor del cual se organiza toda la obra, es la denuncia del extrañamiento alienante (*Verfremdung*) en la que incurren las ciencias del espíritu, que radica en el supuesto ontológico subyacente en el comportamiento objetivante de estas ciencias, que aniquila la condición primordial de pertenencia (*Zugehörigkeit*), sin la cual no sería posible el acceso a lo histórico mismo. Para Ricoeur, esa contraposición (*Verfremdung-Zugehörigkeit*) atraviesa las tres partes que componen su obra: la experiencia del arte, de la historia y del lenguaje. El mismo título *Verdad y método*, pone en diálogo la verdad, entendida como *alétheia*, con la concepción epistemológica de la hermenéutica en Dilthey.

Ricoeur encuentra en Gadamer un continuador de Dilthey; en tanto reaviva el problema de la historia y de la conciencia histórica y el enfrentamiento del romanticismo con la ilustración; el de Dilthey con el positivismo y el de Heidegger con el neokantismo. Para Gadamer, al meramente invertir la tesis de la *Aufklärung*, el romanticismo no lo ha refutado, sino que, al reivindicar el prejuicio, continúa prisionero de filosofía crítica, de una filosofía del juicio.

La cuestión de fondo es, para Ricoeur, dilucidar si Gadamer ha superado el punto de vista del romanticismo, en tanto el existente humano tiene para el creador de la hermenéutica filosófica, el modo de ser de la finitud en virtud de hallarse inmerso desde siempre en las tradiciones que lo determinan, con lo cual reproduce el “callejón sin salida” a que va a parar el romanticismo, contra las pretensiones de toda filosofía crítica.

La historia, dice Gadamer, rebasa la conciencia. Dilthey no llegó a comprender esto porque sus investigaciones no superaron el marco de la epistemología y por lo tanto, la reflexión prevalece sobre la conciencia histórica. Gadamer, sigue en esto a Heidegger, al interpretar el prejuicio como la estructura de anticipación de la comprensión.

La creación gadameriana del concepto de “conciencia expuesta a los efectos de la historia” (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) marca, para Ricoeur, la “cumbre” de su reflexión acerca de las ciencias del espíritu. Agrega que “esta categoría no proviene ya de la metodología, de la investigación histórica, sino de la conciencia reflexiva de esa metodología. Es la conciencia de estar expuesto a la historia y a su acción”⁴¹ y por lo tanto,

⁴⁰ Ricoeur, P.: 2001, p. 88.

⁴¹ Ricoeur, P.: 2001, p. 92.

esa acción que ejerce la historia sobre nosotros *no se puede objetivar* porque es parte del mismo fenómeno histórico.

En este punto plantea Ricoeur su propio problema, enunciado en los siguientes términos: “¿cómo es posible introducir algún tipo de instancia crítica en una conciencia de pertenencia expresamente definida por el rechazo al distanciamiento?”⁴²

c. El debate acerca de las ciencias del espíritu y su presunta legitimación

El interlocutor de Ricoeur no es aquí Heidegger sino Gadamer. Y lo es porque a diferencia de su maestro, sí se interesa por el quehacer de estas ciencias y él mismo se ha declarado como heredero de esta tradición representada, entre otros, por Dilthey.

Veamos en primer lugar la propuesta de Ricoeur para superar (¿disolver?) la aporía presente en la hermenéutica de Gadamer, entre pertenencia (*Zugehörigkeit*) y extrañamiento alienante (*Verfremdung*). Esto es posible para Ricoeur cuando pasamos del discurso hablado a la escritura, en virtud de que el texto es una realidad autónoma y en esta autonomía, “ya está contenida la posibilidad de que lo que Gadamer llama la *cosa* del texto se sustraiga del horizonte intencional finito de su autor; dicho de otra manera, gracias a la escritura, el mundo del texto puede hacer estallar el mundo del autor”⁴³.

Está claro que ambos autores no conciben el texto de la misma manera: en la concepción de Ricoeur, el texto escrito es “objeto”, en virtud del distanciamiento operado. Gadamer, en cambio, ha insistido una y otra vez en que el texto es un diálogo con el autor y que “comprender textos es entenderse en una especie de conversación”⁴⁴.

La consecuencia necesaria es que ese distanciamiento provocado por la escritura, no es producto de la aplicación de un método sino un fenómeno emergente del texto mismo. Es al mismo tiempo lo que hace posible la interpretación: “el *Verfremdung* no es sólo aquello que la comprensión debe vencer, es también lo que la condiciona. Estamos así preparados para descubrir, entre *objetivación* e *interpretación*, una relación mucho menos dicotómica y, en consecuencia, mucho más complementaria que la que había sido instituida por la tradición romántica”⁴⁵.

Gadamer por su parte trae a la memoria que en su crítica a la conciencia fenomenológica, Heidegger había llamado la atención sobre la falacia de la “percepción pura”, por cuanto el percibir es ya un percibir “algo como algo”, *es ya interpretación*. Es aquí donde resurge la pregunta formulada por Nietzsche: “¿significa esto que la interpretación es una *posición* de sentido y no un *hallazgo* de sentido?”⁴⁶ En ella se juega el destino de las pretensiones de la hermenéutica y la validez de las objeciones de sus adversarios, y concede que “sólo desde el concepto de interpretación aparece el concepto de texto como algo central en la estructura de la lingüisticidad, lo que caracteriza al texto es que sólo se presenta a la comprensión en el contexto de la interpretación y aparece a su luz como una realidad dada”⁴⁷. Esto rige incluso en ocasión del diálogo vivo, cuando en una discusión se procura llegar a un acuerdo acudiendo a aquello acerca de lo cual se discute, procurando esto común que es la cuestión en torno de la cual se discurre. Es por eso que

⁴² Ricoeur, P.: 2001, p. 93.

⁴³ Ricoeur, P.: 2001, p. 104.

⁴⁴ Gadamer, H-G.: *Verdad y método II*, traducción de M. Olasagasti, 1998, Salamanca, p. 130.

⁴⁵ Ricoeur, P.: 2001, p. 105.

⁴⁶ Gadamer, H-G.: 1998, p. 328.

⁴⁷ Gadamer, H-G.: 1998, p. 328.

más adelante insiste en que “el texto no es un objeto dado, sino una fase en la realización de un proceso de entendimiento”⁴⁸.

La diferencia estriba en que mientras Ricoeur enfatiza el momento de la autonomía en términos de una suerte de “objetivación”, Gadamer concibe esa alternancia o dialéctica entre lo propio y lo extraño, bajo el concepto plástico de juego, en el sentido de vaivén o movimiento en los términos de la finalidad interna, de la que hablaba Kant en la *Crítica del juicio*. Es esta alternancia lo que permite, en aquellas situaciones en las que se confrontan interpretaciones dispares respecto de algo, tener un punto de referencia, el texto, por ejemplo, frente a la arbitrariedad o multiplicidad de las interpretaciones que lo acometen.

Gadamer cuestiona el proceder metodológico de la hermenéutica romántica en procura de una objetivación, de lo cual resulta el extrañamiento de la tradición como “alteridad absoluta del presente”. Recuerda que Droysen, el teórico más lúcido de la escuela histórica en su opinión, nunca aceptó la enajenación del objeto de la historia: “Droysen habló con sarcasmo de esa «objetividad eunuca» y destacó en cambio la pertenencia a las grandes fuerzas morales que tiene la historia como condición previa de toda comprensión histórica”⁴⁹. El pretendido objetivismo que constituye el ideal de ciencia proviene, dice Gadamer, del subjetivismo filosófico de la modernidad.

A modo de conclusión provisoria, señalemos algunas consideraciones en relación con el debate planteado:

Ricoeur hace el esfuerzo de conciliar la demanda *epistemológica* que inspiró al romanticismo, con la *ontología* de Heidegger, y a través de su teoría del texto, muestra cómo se puede alcanzar la exigencia de la objetivación sin la intromisión de un *método* y sin vulnerar la *pertenencia* como rasgo esencial de la tarea hermenéutica. El interrogante que se abre en este intento articulador del filósofo francés es si es posible tal conciliación, teniendo en cuenta que si tomamos en toda su dimensión la ruptura emergente de la analítica del *Dasein* y la relevancia que alcanza el problema del lenguaje en el Heidegger tardío, a toda epistemología subyace una determinada orientación ontológica.

Para Gadamer, por su parte, la legitimación de estas ciencias no constituye un problema, y se mantiene en el suelo de la ontología heideggeriana. Su proyecto de una hermenéutica filosófica es al mismo tiempo el rechazo del modelo científico hegemónico y se orienta más bien en el proyecto de una praxis hermenéutica que se desenvuelve en el elemento del lenguaje ordinario.

La hermenéutica, así, profundiza (si bien por otro camino) la orientación del estructuralismo de Althusser incluyendo la crítica dentro del ámbito de la ideología. Aunque la hermenéutica, a diferencia del estructuralismo, no admite un ámbito que pudiera estar más allá del ser como lenguaje, ni más allá de lo ideológico (como es la ciencia para Althusser). El conocimiento científico debe ser considerado como un tipo de lenguaje pero no como el que alcanza la verdad como certeza o como adecuación⁵⁰. También avanza en la dirección abierta por el concepto de sobredeterminación, concibiendo a la realidad o al ser como constituidos simbólicamente, como lenguaje.

⁴⁸ Gadamer, H-G.: 1998, p. 333.

⁴⁹ Gadamer, H-G.: 1998, p. 123.

⁵⁰ Balibar se separa de Althusser criticando su “elitismo teórico, su insistencia en la brecha que separaría eternamente el universo de la cognición científica respecto del reconocimiento ideológico (erróneo) en el que están inmersas las masas comunes”. (Cf. Žižek, S.: 2001, p 138).

A diferencia del planteo estructuralista de Althusser, la hermenéutica de Gadamer y Ricoeur no concibe a las ideologías como sistemas cerrados o suturados, sino como mundos vivientes que no pueden ser determinados por ningún fundamento último. Es precisamente este rasgo de los mundos históricos el que hace posible la crítica, creando las condiciones y los presupuestos para el distanciamiento de lo cotidiano e inmediato. Desde la perspectiva abierta por los estudios hermenéuticos la contraposición entre ciencia e ideología no puede ya sostenerse. La ciencia es ella misma ideología.

3. La mediación de la cultura en la constitución de la subjetividad

¿Cómo es posible pensar la constitución de una subjetividad después que esta categoría ha perdido sustento a partir del descubrimiento de la condición ontológica de la finitud? Finitud y autoconciencia se presentan como nociones antagónicas. De allí el derrumbe de todo idealismo, incluido el fenomenológico, base de la que arranca el pensamiento de Heidegger. Sin embargo, es posible pensar la recuperación no del concepto de sujeto sino del yo como *sí mismo*, aunque no ya como aprehensión directa al modo cartesiano, sino que esta aprehensión, vale decir, este saber de sí, necesariamente tiene que estar *mediado* por la cultura, los símbolos, las obras y los monumentos que constituyen la experiencia histórica que configuran el *ego*.

Para llevar a cabo esta reflexión será imprescindible variar la perspectiva desde la cual se aborda el problema del autoconocimiento, anhelo tan antiguo como la filosofía misma. Ricoeur, siguiendo a Gadamer, propone invertir la mirada, ya que la condición negativa de la finitud se muestra sólo en contraste con la pretensión de la conciencia de ser fundamento último; el lado afirmativo de esta condición es la que se expresa en el concepto de *pertenencia*: “La primera afirmación de la hermenéutica consiste en decir que la problemática de la objetividad presupone antes de ella una relación de inclusión que engloba al sujeto supuestamente autónomo y al objeto presuntamente opuesto. Esta relación inclusiva o englobante es lo que llamo aquí *pertenencia*”⁵¹ La condición ontológica de pertenencia es la que pone de manifiesto que quien pregunta forma parte de aquello por lo que se pregunta.

La *pertenencia* equivale a la noción heideggeriana de *ser-en-el-mundo* y también se puede encontrar en la fenomenología de Husserl un equivalente en el concepto de *Lebenswelt*. Ricoeur prefiere la expresión de *pertenencia* (*Zugehörigkeit*) utilizada por Gadamer, que deja traslucir el conflicto sujeto/objeto y prepara la superación del mismo con la introducción del concepto de *distanciamiento*.

En *El conflicto de las interpretaciones*, Ricoeur ofrece una posible aplicación del camino que conduce al autoconocimiento en su interpretación de la tragedia *Edipo rey* de Sófocles. Se trata de un caso paradigmático de extravío de sí, la pregunta es ¿cómo llega Edipo a sí mismo? sí, como decía Nietzsche, “cada uno es para sí mismo el más lejano”⁵². Ricoeur entrecruza dos lecturas: por un lado, la freudiana y su referencia a símbolos arcaicos del inconsciente, y por otro, toma como modelo la dialéctica hegeliana según la cual cada figura se comprende a partir de la siguiente. Es decir, una hermenéutica *regresiva*

⁵¹ Ricoeur, P.: 2001, p. 44.

⁵² Nietzsche, F.: *Genealogía de la moral*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1980, p. 18 (Prólogo).

(que ofrece el psicoanálisis) y una *progresiva*, que no remite a significantes clave, sino que va creando nuevos empujada por las circunstancias.

En su condición de rey y de sabio Edipo es quien develó el enigma de la Esfinge, pero también es el asesino de su padre y el incestuoso esposo de su madre. Se encoleriza contra Creonte y también contra Tiresias, que sabe que es él el asesino que ha maldecido. Hay una culpa, aunque es una culpa inconsciente, Edipo “no sabe” del parricidio ni del incesto. Pero, dice Ricoeur: “(...) el mismo Edipo entra en una segunda culpabilidad, propiamente adulta, que es la culpabilidad de la propia justicia; al maldecir al comienzo de la tragedia al desconocido manchado que es causa de la peste, se ha maldecido a sí mismo, toda la continuación no es más que la ruina de esta conciencia presuntuosa que ha presumido su propia inocencia (...) El celo por la verdad que pone en movimiento la búsqueda es un celo impuro (...) es la presunción de un hombre que piensa que la verdad no le concierne”⁵³.

Para Ricoeur, la ira de Edipo contra Tiresias no es una culpa sexual sino la ira del no saber. El centro del que irradia la verdad no es Edipo sino Tiresias, el vidente ciego, el que tiene comunicación con los dioses. Edipo es solamente el rey, representa la vanidad y la puerilidad humanas. La dialéctica entre la ira de Edipo y el poder de la verdad es el nudo de la tragedia; no es el problema del sexo sino el problema de la luz, cuyo símbolo es Apolo, quien enseña a Edipo el “conócete a ti mismo” y el mismo que indujo a Sócrates a afirmar que una vida que no ha sido examinada no es digna de ser vivida. A medida que el drama avanza, Edipo va alcanzando progresivamente su propia identidad, hasta que llega a confundirse con espanto con el criminal que ha condenado; entonces se inflige el autocastigo ejemplar y simbólico: para igualarse con Tiresias se arranca los ojos. “El destino exterior se ha convertido en destino interior. El hombre maldito se ha transformado, como Tiresias, en el vidente ciego. El infierno de la verdad es la bendición de la visión”⁵⁴.

El objetivo del análisis del *Edipo rey* es mostrar el cruce de dos posibles interpretaciones y su complementariedad. Nosotros lo hemos esbozado aquí brevemente para ilustrar la vía larga hacia la verdad. ¿Cómo es que Edipo llega a saberse? ¿Acaso por reflexión? Sin embargo, no es cualquier modo de la reflexión sino aquella que pone en acción una reconstrucción fenomenológica de su historia en tanto *anamnesis*: recuerdo y resignificación de los hechos acaecidos, los que de repente muestran otro aspecto de las cosas, trastruecan la realidad. La profundidad que quiere transmitir el poeta trágico es que el conocimiento de sí no es un suceso meramente cognitivo, sino que debe pagarse con el dolor. La sabiduría, como había descubierto Nietzsche, es necesariamente trágica. Dicho en términos de Heidegger: junto con la comprensión (*Verstehen*) acontece también al *Dasein* (estar ahí) un particular modo del encontrarse (*Befindlichkeit*), no hay desde este ángulo separación entre teoría y praxis, ambos existenciales abren mundo.

En una especie de rumbo circular hemos vuelto a dar con la noción de *pertenencia*, que a la luz de la filosofía hermenéutica toma una significación renovada, aunque tiene una larga historia en la tradición filosófica. Herder ya la había puesto en circulación, convirtiéndose en uno de los ejes del idealismo hegeliano. Como dice Ricoeur: “Lo que

⁵³ Ricoeur, P.: *Hermenéutica y psicoanálisis* (segunda parte de *Le conflict des interpretations*), traducción al español Hiber Conteris, Buenos Aires, Editorial Aurora, 1984, p. 23.

⁵⁴ Ricoeur, P.: 1984, p. 25.

hemos llamado *pertenencia* no es otra cosa que la adhesión a esa histórica vivencia, a lo que Hegel llamaba la *sustancia* de las costumbres”⁵⁵.

Gadamer ha atado en un concepto el fenómeno unitario de la historia y la conciencia, en la noción de “conciencia expuesta a la eficacia de la historia” (*Wirkungsgeschichtes Bewusstsein*), una especie de sentido englobante que amplía el mundo al que se *pertenece* al permitir la comprensión de otros mundos, entablando así una conversación con lo otro extraño desde lo propio en una *fusión de horizontes*. Este concepto surge del rechazo al objetivismo de la ciencia y de la negación de un saber absoluto a la manera hegeliana. No se trata de que la historia nos *pertenece* sino que somos nosotros los que *pertenecemos* a ella. En otras palabras: el acento está puesto más en la efectividad de la historia que en la conciencia. Pretender que dicha conciencia pueda llegar a hacerse plenamente consciente es absurdo en tanto la misma condición histórica le marca a fuego sus límites; la situación que vivimos y las matrices desde las cuales comprendemos nuestro mundo, no son objetivables, antes bien son la condición de posibilidad de toda objetivación: “... pero esa incapacidad no es defecto de la reflexión sino que está en la esencia misma del ser finito que somos. *Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse*”⁵⁶, ahora podemos entender lo que significa que “...la conciencia histórico-efectual tiene inevitablemente más de ser que de conciencia”⁵⁷.

Al distanciamiento de la hermenéutica corresponde el análogo de *epoché* en la fenomenología, aunque no entendido de modo idealista, sino en el del movimiento hacia el sentido (la reducción eidética, no la fenomenológica): “La fenomenología comienza cuando, no contentos con *vivir* —o con *revivir*—, interrumpimos lo vivido para darle significado. Por eso *epoché* y orientación de sentido están estrechamente ligadas”⁵⁸. Como le pasó a Edipo, la ampliación de la comprensión de sí es posible para nosotros mediante la exégesis de textos y la permanente actualización de la crítica de las ideologías, pero para ello hace falta una inflexión de la orientación de la mirada como distanciamiento o *epoché*.

Otro matiz a destacar de la crítica de la hermenéutica a la primacía de la subjetividad es tomar como hilo conductor la teoría del texto, en palabras de Ricoeur: “En la medida en que el sentido de un texto se autonomiza de la intención subjetiva del autor, el problema esencial ya no consiste en encontrar, detrás del texto, la intención perdida, sino en desplegar, ante el texto, el *mundo* que abre y descubre”⁵⁹. Ello en virtud de que, como sostiene Gadamer, la tarea de la hermenéutica consiste en distinguir la *cosa* del texto y no en la empatía con el autor.

De lo anterior es posible extraer algunas conclusiones:

A partir del concepto hermenéutico de *pertenencia*, se vuelve a destacar en el ámbito de las ciencias del espíritu, aunque con otro signo, la *subjetividad*, que hace posible comprender las cosas humanas desde dentro del humano hacer, de lo que los griegos llamaron el *ethos*. A partir de la *pertenencia*, que designa el *factum* del estar ahí, es posible el recurso al *distanciamiento*; es decir, el cese del curso natural de las cosas para

⁵⁵ Ricoeur, P.: 2001, p. 57.

⁵⁶ Gadamer, H. G.: *Verdad y método I*, traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1996, p. 372, subrayado del autor.

⁵⁷ Gadamer, H. G.: *Verdad y método II*, traducción de Manuel Olasagasti, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1998, del artículo *Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y Método I* (1967), p. 239.

⁵⁸ Ricoeur, P.: 2001, p. 56.

⁵⁹ Ricoeur, P.: 2001, p. 51.

significarlas. El distanciamiento no es nunca objetivación, sino que, en palabras de Ricoeur: "Este momento crítico sólo puede ser incorporado a la pertenencia si el distanciamiento es consustancial a la pertenencia"⁶⁰.

De manera que la certeza de la conciencia, el *cogito* cartesiano, no es todavía la verdad del *ego*, y debe perderse como origen radical para reinstalarse en un papel más modesto: "(...) el acto de la subjetividad no es lo que inaugura la comprensión sino lo que la acaba"⁶¹. Es en este sentido que la hermenéutica es una crítica tanto al objetivismo metodológico de la racionalidad científica, como al primado de una subjetividad fundante. De este modo, concluye Ricoeur, "(...) cambio el *yo*, *dueño* de sí mismo, por el *sí mismo*, *discípulo* del texto"⁶².

Ricoeur, como también Gadamer cuando hablan del texto hacen mención a una clase privilegiada de textos que llamamos *literatura* o *textos eminentes*, en los cuales la función referencial del lenguaje pareciera no estar presente en tanto el lenguaje protagoniza por sí mismo y acapara la atención del lector sin alusión a ninguna realidad empírica. Sin embargo, la suspensión de la referencia en primera instancia a una realidad cotidiana, pone al descubierto una referencia en segunda instancia al mostrar la apertura a un mundo posible, como *Lebenswelt* o ser-en-el-mundo.

Finalmente, y para ligar el motivo ejemplar del *Edipo rey* como la pérdida de sí y del mundo (alineación) y las estaciones de la pasión que debió recorrer hasta llegar a su identidad y al reconocimiento de su error, junto con el espanto de sí y de su arrogancia, como podemos seguirlo al hilo narrativo de la pieza teatral de Sófocles, así sucumbe también la soberbia histórica de una conciencia que se había proclamado como fundamento último, como dice Ricoeur: "Esta pretensión, esta desmesura, esta *hýbris*, hace aparecer entonces, por contraste, la relación de pertenencia como finitud"⁶³. El concepto de pertenencia acude en ayuda de nuestra humana comprensión, denunciando la ilusión de un sujeto autónomo y de la objetividad del humano saber.

4. Conclusiones

La indagación heideggeriana del concepto de "visión del mundo" desliza el planteo del problema desde un contexto iluminista y psicologista a un contexto ontológico hermenéutico. Un efecto de este deslizamiento es el análisis del *Dasein*, de la existencia, en lugar de las indagaciones en torno del sujeto, del "alma" o de la conciencia.

No obstante, la investigación de Marcuse sobre el carácter afirmativo de la cultura conduce a una indagación sobre los orígenes del concepto de "alma" en la literatura moderna. Dicho estudio muestra que el ámbito más adecuado para el cuidado de la cultura por parte del "alma" en la modernidad es la esfera del arte, entendido como fantasía y ficción en oposición a las limitaciones y restricciones de la vida real sometida a la necesidad y al trabajo. Por medio de la fantasía y la ficción artísticas el sujeto se pone en condiciones de participar de la felicidad, cosa que es impedida o reprimida en las esferas del trabajo y el conocimiento. El desplazamiento de la problemática de la ideología y del sujeto hacia el ámbito del arte es un rasgo característico de la tradición hermenéutica desde

⁶⁰ Ricoeur, P.: 2001, p. 57.

⁶¹ Ricoeur, P.: 2001, p. 52.

⁶² Ricoeur, P.: 2001, p. 53.

⁶³ Ricoeur, P.: 2001, p. 45.

la que se desarrollan otras condiciones para la comprensión de estas cuestiones. Al concebir el arte como “una justificación de la realidad de la existencia”, Marcuse acerca su concepto al de ideología.

Tanto Heidegger como Marcuse señalan el proceso por el que en la modernidad la esfera de los valores (cultura) es relegada al ámbito de la subjetividad con la pérdida subsiguiente de “realidad”, al mismo tiempo que el arte es reducido a la estética. La pérdida de realidad de la cultura y la pérdida de verdad del arte son parte de un mismo proceso. Como consecuencia, la “realidad” en sentido fuerte, como opuesta a lo subjetivo, valorativo o estético, se va disolviendo o —con términos de Nietzsche— se va “evaporando”. De allí que la esfera de la cultura termine por absorberlo todo.

A pesar de su actitud crítica, Marcuse queda atrapado dentro de la concepción cartesiana del sujeto puesto como “fundamento de todo ser y todo pensar”. No obstante, los conceptos de visión del mundo y de cultura permiten a la hermenéutica, superando las aporías estructuralistas, deshacerse del concepto de ideología y de sujeto entendido como falsa conciencia, superando la oposición excluyente entre la ciencia y la ideología.

A través del debate en torno al problema de la objetividad en las ciencias del espíritu la segunda parte del capítulo retoma el análisis de la existencia (ontología) que había aparecido como una necesidad (en la primera parte de este mismo capítulo) resultante de la indagación heideggeriana sobre el concepto de “visión del mundo”. Las respuestas que la hermenéutica fue dando a este problema condujeron a una superación de los marcos psicologistas y puramente cognoscitivos. No se trata ya del “alma” o del sujeto como conciencia o autoconciencia, ni de la realidad “objetiva” como conjunto de recursos o instrumentos útiles a los fines del hombre, ni de las condiciones metodológicas del conocimiento científico que posibilite la crítica de la ideología. En la medida en que el *Dasein*, el existente, es un ser-en-el-mundo, que está siempre ya arrojado en él y que pertenece a él, no es ya posible pretender tomar distancia de su inmersión en la historia ni comprender totalmente el sentido de una acción que trasciende a los actores. La única comprensión objetiva alcanzable dentro de esas condiciones es la posibilitada por el discurso escrito, en virtud del cual el texto logra constituirse como una realidad autónoma.

El trabajo de Gadamer pone en claro que el sujeto, la subjetividad y el subjetivismo son la contracara del objeto, la objetividad y el objetivismo. El ideal de objetividad de la ciencia en la modernidad proviene del subjetivismo cartesiano. Así, desde otra tradición y desde otro marco teórico, la hermenéutica profundiza (como ya dijimos) la orientación del estructuralismo de Althusser incluyendo la crítica *dentro del ámbito de la ideología*, ya que no admite un ámbito más allá de lo ideológico. No pretende, como el romanticismo, que pueda haber una instancia subjetiva más allá de la explicación científica objetiva. Tampoco supone, como el estructuralismo de Althusser que pueda constituirse una ciencia *sin sujeto* más allá de la ilusión ideológica. La ciencia —como adelantamos— es ella misma ideología.

La hermenéutica posibilita el pensamiento de la subjetividad no ya como individuo autoconciente y libre ni como “sujetado” a la interpelación ideológica, sino como *sí mismo* cuyo saber de sí está mediado por las objetivaciones de la praxis histórica. Tomando como ejemplo y modelo la reflexión sobre la tragedia de *Edipo Rey*, Paul Ricoeur muestra que toda comprensión (también la conciencia de sí, también el conocimiento científico) está inmersa en la historia vivida, *pertenece* a la historia. Si “ser histórico significa no agotarse nunca en el saberse”, entonces, siempre hay más en lo que los hombres hacen que en su conciencia y saber. El sujeto como conciencia y como conocimiento siempre está

desbordado por el sujeto que es acción, que hace la historia. A esto, precisamente, es a lo que llamamos "ideología"⁶⁴.

En consecuencia, tanto la hermenéutica como el estructuralismo de Althusser cuestionan la primacía que el iluminismo le ha dado al sujeto como individuo conciente y libre. Sin embargo, el estructuralismo confía todavía en la posibilidad de una saber sin sujeto, en una ciencia no ideológica, mientras que las investigaciones hermenéuticas cuestionan tanto la autonomía del sujeto como la objetividad de las ciencias. El concepto de sí mismo, que reemplaza al de sujeto, ya no es concebido como una conciencia autónoma sino como "discípulo de los textos", como un ser que llega a constituirse sólo a través de la mediación con los textos y los productos de la cultura, sin que le sea posible nunca tomar la distancia que le permita un conocimiento objetivo o absoluto.

⁶⁴ Cf. Etchegaray, R. *et alia: Ideología y medios de comunicación*, Informe final del proyecto de investigación, San Justo, UNLaM, 1999, pp. 186 ss.

CAPÍTULO 3

LAS CONCEPCIONES DEL SUJETO EN LOS COMIENZOS DE LA MODERNIDAD

1. Introducción

En el capítulo primero se han definido las relaciones entre la ideología, la ciencia y el sujeto (como sujeto del conocimiento y de la praxis). En el capítulo segundo, por un lado, se han presentado los avances de la hermenéutica al proponer los conceptos de visión del mundo y de cultura para reemplazar el concepto de ideología; por otro lado, se ha revisado el concepto de ciencia y de conocimiento objetivo, vislumbrándose otras vinculaciones (no ya de oposición) entre la cultura y la ciencia. Finalmente, se revisa la noción de sujeto a partir de la reflexión sobre Edipo. En el tercer capítulo volveremos sobre la noción de subjetividad para indagar sus orígenes históricos, partiendo de los primeros filósofos de la época moderna. El estudio de la genealogía del concepto nos posibilitará revisar la conceptualización vigente, aceptada por el estructuralismo y otras corrientes, en el ámbito de las ciencias políticas y sociales.

2. La Boétie y el planteamiento del problema

El problema de la dominación y del sujeto moderno fue planteado por primera vez en toda su dimensión en la época moderna a mediados del siglo XVI, en un pequeño trabajo de investigación, efectuado por un adolescente de 16 años de edad. La obra, titulada *El discurso de la servidumbre voluntaria* o *El Contra Uno*, circuló en copias manuscritas en un medio reducido, hasta que fue publicada en 1574 en “una edición pirata parcial, sin nombre de autor”¹. No nos interesa aquí el destino singular de este texto², ni la amistad de su autor con Montaigne o su vinculación con el humanismo, sino el planteo claro y simple del problema que atraviesa la historia humana desde su comienzo: *la servidumbre voluntaria*, la obediencia a los tiranos aun contra los propios intereses de los dominados.

Etienne de La Boétie (tal es el nombre del autor) parte de algunos supuestos legados por la tradición cristiana, pero que caracterizan a la Nueva Época, es decir, a la Modernidad. Sus premisas son: (1) La “madre” naturaleza ha dado a todos los hombres la tierra como morada. (2) La naturaleza ha “perfilado” a todos los hombres de acuerdo a un mismo patrón. (3) La naturaleza ha dado a todos los hombres la voz y la palabra para que, mediante el intercambio de los pensamientos y la comunicación, puedan relacionarse y confraternizar, compartiendo ideas y deseos. (4) La naturaleza ha procurado “por todos los medios” estrechar los vínculos sociales entre los hombres. (5) La naturaleza manifiesta en todos los ámbitos el deseo de que los hombres permanezcan unidos y conformen un “solo ser”. De tales premisas deriva la siguiente conclusión: “¿podría caber en la mente de nadie que, al darnos a *todos* la misma compañía, la naturaleza haya querido que *algunos* fueran esclavos?” Y también: “¿cómo podríamos dudar que somos *todos* naturalmente libres, puesto que somos *todos* compañeros?”³.

¹ Abensour, Miguel-Gauchet, Marcel: Presentación. Las lecciones de la servidumbre y su destino, en La Boétie, Etienne: *El discurso de la servidumbre voluntaria*, traducción de Toni Vicens, Tusquets Editores, Barcelona, 1980, p. 11.

² Su “reaparición casi automática (...) en cada período crítico de lucha por la democracia contra el Estado autoritario” (Idem, p. 7).

³ La Boétie, Etienne: 1980, p. 63. Cursivas del autor.

Porque somos todos compañeros, somos todos libres. La libertad se deriva de la igualdad natural, y no a la inversa. Puesto que somos todos compañeros, sería contradictorio derivar de tal premisa, la desigualdad de algunos. Si es manifiesto que la naturaleza *desea* la igualdad y unidad de los hombres, sería contradictorio afirmar cualquier clase de desigualdad o separación. La naturaleza es —a diferencia de la concepción aristotélica antigua— una condición, no un resultado consumado. La naturaleza es un punto de partida, no una meta alcanzada.

“De momento, —dice La Boétie— no creo equivocarme diciendo que hay en nuestra alma *una semilla natural de razón* que, cultivada por los buenos consejos, hace brotar en nosotros la virtud, mientras, por el contrario, ahogada por los vicios que con demasiada frecuencia nos agobian, aborta asfixiada por ellos”. La razón es natural, pero como todo lo orgánico en la naturaleza, puede desarrollarse o ahogarse según sean las condiciones. En condiciones adecuadas, la razón natural alcanza *naturalmente* la virtud; en condiciones adversas, se debilita y extingue.

“Pero si algo hay claro y evidente para todos —continúa el texto— si algo hay que nadie podría negar, es que la naturaleza, ministro de Dios, bienhechora de la humanidad, nos *ha conformado a todos por igual* y nos ha sacado de un mismo molde para que nos reconozcamos⁴ como compañeros, o, mejor dicho, como hermanos”. Todos los hombres son naturalmente iguales. Este enunciado, que es “claro y evidente para todos”, es *uno de los supuestos distintivos de la época moderna*, a diferencia tanto de la antigüedad greco-romana como del cristianismo medieval. Las desigualdades corporales o espirituales entre los distintos individuos no son una prueba que permita refutar esta hipótesis, sino que, por el contrario, hay que pensar que las diferencias son sólo un motivo para “hacer brotar el afecto fraternal en los hombres y ponerlos en situación de practicarlo, al tener, los unos, el poder de prestar ayuda y, los otros, de recibirla”.

Sin dudas, una de las diferencias principales entre la concepción antigua de la libertad y la de los modernos estriba en este supuesto de la igualdad de todos los hombres. Aunque Charles Taylor —erróneamente según prueba el *Discurso* de La Boétie— ubica el surgimiento de las concepciones modernas de la libertad en el siglo XVII, acordamos en la caracterización que hace de las diferencias con las concepciones antiguas: “Una noción de la libertad bastante común en el mundo antiguo la concebía como consistente en el status del ciudadano. En un sentido, el ciudadano era libre por contraste con el esclavo ya que no era servil; y en otro sentido, en contraste con el descastado o el no privilegiado, ya que este último no podía actuar como ciudadano. La libertad, en esta perspectiva, consistía en ocupar un cierto lugar en la sociedad”.

“Hay tres rasgos de esta concepción que difieren de los rasgos de la concepción moderna. En primer lugar, solamente tiene sentido preguntar si las personas son libres o no-libres dentro de la sociedad. La matriz política debe existir antes de que las personas puedan o bien disfrutar de la libertad, o bien verse privadas de ella. En segundo lugar, es considerado bastante normal que no todos los hombres posean libertad. Es un privilegio que sólo ciertas personas pueden alcanzar, por ejemplo, los helenos por oposición a los bárbaros; en algunas visiones, los aristócratas por oposición a la plebe; siempre los hombres por oposición a las mujeres. Y en tercer lugar, esta es una concepción de la libertad política, relativamente inconexa con una teoría metafísica acerca de en qué consiste la libertad o acerca de la libertad humana como tal”.

“Las perspectivas modernas que aparecieron en el siglo XVII se diferencian de esta teoría antigua en todos estos puntos. Surgieron a partir de un rechazo de varias

⁴ La Boétie, como después Hegel, remite la libertad al reconocimiento entre los semejantes. Cfr. Lefort, Claude: *El nombre de uno*, en La Boétie, Etienne: 1980, p. 157.

concepciones anteriores del orden cósmico en el cual se pensaba que el hombre estaba inserto. El hombre es un ser libre en el sentido en que es la intención de Dios que encuentre sus propósitos paradigmáticos dentro de sí mismo, y no fuera del orden en el cual está inserto. Por lo tanto, en el dominio político, la libertad humana tiene prioridad sobre el orden legítimo, dado que la autoridad legítima puede surgir solamente como la creación de agentes humanos a partir de su consentimiento. La libertad es parte de la condición natural del hombre, en el *estado de naturaleza*; las estructuras políticas son generadas posteriormente”.

“De este modo, las visiones modernas son un rechazo de los tres rasgos de la influyente visión antigua: *tiene* sentido hablar de libertad fuera de todo contexto social; más aún, ése es el lugar de la *libertad natural*. Este tipo de libertad pertenece al hombre como tal; no es el patrimonio exclusivo de algunas clases o naciones. Y las concepciones modernas están relacionadas con perspectivas metafísicas acerca de la naturaleza humana”⁵. Que la libertad es natural significa que arraiga en un deseo. Hay aquí un paralelo con la postura de Maquiavelo en los *Discursos*: “Otro motivo muy importante también incita a los hombres a conspirar contra el Príncipe: el *deseo* de liberar a la patria de la servidumbre”⁶.

Pero, ¿en qué se fundamenta este supuesto de que los hombres son iguales y libres e igualmente libres? ¿Cómo podría refutarse el argumento antiguo que afirmaba las diferencias en la naturaleza humana sobre la base de la entera experiencia histórica? ¿Acaso no es una prueba irrefutable de las diferencias de naturaleza entre los hombres el que no se puedan hallar sociedades en las que no existan dominantes y dominados? ¿No están probando estos hechos que algunos hombres son naturalmente esclavos puesto que no son capaces de mandar y desean obedecer? La Boétie destruye las argumentaciones premodernas (como también algunas postmodernas) mediante este simple planteo: “...Quisiera formular una pregunta: si, por ventura, nacieran hoy personas totalmente nuevas, que no estuvieran acostumbradas a la sumisión ni atraídas por la libertad, y que no supieran siquiera qué es ni la una ni la otra, si se les diera a elegir entre ser siervos o vivir en libertad, ¿qué preferirían?”⁷. Para este autor, la libertad posee objetivamente una valoración positiva que la hace naturalmente deseable.

Partiendo de la evidencia anterior, “es realmente sorprendente -y, sin embargo, tan corriente que deberíamos más bien deplorarlo que sorprendernos- ver cómo millones y millones de hombres son miserablemente sometidos y sojuzgados, la cabeza gacha, a un deplorable yugo, no porque sean obligados por una fuerza mayor, sino, por el contrario, porque están fascinados y, por decirlo así, embrujados por el nombre *de uno*, al que no deberían ni temer (puesto que está *solo*), ni apreciar (puesto que se muestra para con ellos inhumano y salvaje)”⁸. La Boétie plantea el problema a partir de algunas preguntas sencillas: “¿Cómo pueden tantos hombres, tantos pueblos, tantas ciudades, tantas naciones soportar a veces a un solo tirano, que no dispone de más poder para causar perjuicios que el que se *quiera* soportar y que no podría hacer daño alguno de no ser que se prefiera sufrir a contradecirlo?”⁹; “¿qué desventurado vicio pudo *desnaturalizar* al hombre, único ser nacido realmente para vivir libre, hasta el punto de

⁵ Cf. Taylor, Charles: *La teoría kantiana de la libertad*, en *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N°3, traducción de Andrea Pac, Buenos Aires, Agosto de 1997; Taylor, Charles: *Philosophical papers 2: Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, New York-Melbourne, 1993, p. 319.

⁶ Maquiavelo: *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*, III, 6; citado por Lefort, Claude: 1980, p. 172, a quien debemos la comparación entre Maquiavelo y La Boétie.

⁷ La Boétie, Etienne: 1980, p. 66.

⁸ La Boétie, Etienne: 1980, pp. 52-3.

⁹ La Boétie, Etienne: 1980, p. 52.

hacerle perder el recuerdo de su estado original y el deseo de volver a él?”¹⁰. “¿Cómo es posible, pregunta La Boétie, que la mayoría obedezca a una sola persona, no sólo la obedezca sino que la sirva y no sólo la sirva sino que *quiera servirla*?”¹¹.

Para Pierre Clastres una pregunta tal, sólo pudo haberse planteado por un deslizamiento desde la historia a la lógica. La pregunta plantea otro orden social *posible*. Pero este mismo deslizamiento hacia la lógica descubre que el orden de la dominación no es natural sino histórico, “que la sociedad, en la que el pueblo quiere servir al tirano, es histórica, que *no es eterna y no ha existido siempre*, que tiene una fecha de nacimiento y que algo tuvo necesariamente que suceder para que los hombres cayeran de la libertad en la servidumbre”¹². “Nos vemos inducidos a pensar que su cuestionamiento es más profundo que aquéllos que suelen debatir los filósofos. Lo es, sin duda, porque no da por supuesto el hecho de la dominación, sino que busca su origen; más aún, considera que cualquier poder separado del pueblo, que se sostiene gracias a su servidumbre, se debe a la misma causa que la tiranía”¹³.

No habría que lamentar no poseer lo que nunca se ha tenido; podríamos deplorar que se nos haya quitado por la fuerza algo que nos pertenece, pero ¿por qué reprochar a los hombres que den su mayor bien, si así lo quieren? Para La Boétie la libertad es inalienable y, en consecuencia, es inadmisibile que pueda *querer* perderse. La pérdida de la libertad, si no media la fuerza, sólo puede explicarse por el engaño¹⁴. ¿De qué otra forma puede entenderse esta contradicción en los términos (servidumbre voluntaria), que el mismo lenguaje rechaza? Si la voluntad es esencialmente libre, ¿cómo puede querer la servidumbre? ¿Por qué razón los hombres quieren servir? La Boétie encuentra dos razones de la pérdida de la libertad: “La primera razón de la *servidumbre voluntaria* es la costumbre”¹⁵, (...) los “que nacen siervos y son educados como tales. De ésta se desprende otra: bajo el yugo del tirano, es más fácil volverse cobarde y apocado”¹⁶. El *Discurso* deviene así, una crítica de la ideología.

La dominación podría explicarse si los hombres fuesen sometidos por las fuerzas naturales o por la fuerza mayor de otros hombres, pero ¿cómo entender la voluntad o el deseo de ser dominados? La misma pregunta ya es, en cierto sentido, imposible¹⁷. Si la

¹⁰ La Boétie, Etienne: 1980, p. 65.

¹¹ Clastres, Pierre: *Investigaciones en antropología política*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1981, p. 119.

¹² Clastres, Pierre: 1981, p. 120. Énfasis nuestro.

¹³ Lefort, Claude: 1980, p. 145. “Allí donde la pérdida de fundamentos del orden político y del orden del mundo es sordamente experimentada, allí donde la institución de lo social hace surgir el sentido de una indeterminación última, el deseo de libertad conlleva la virtualidad de su inversión en deseo de servidumbre” (Lefort, C.: 1990, p. 193).

¹⁴ “Para que los hombres, mientras quede en ellos algún vestigio de humanidad, se dejen someter, debe producirse una de dos cosas: o bien están obligados [por la fuerza], o bien han sido engañados” (La Boétie, E.: 1980, pp. 66-8).

¹⁵ La Boétie, Etienne: 1980, p. 73.

¹⁶ La Boétie, Etienne: 1980, p. 77.

¹⁷ “*Algunos* se «entre-conocen» [reconocen] en el odio al tirano y son capaces de comprender que no reina ni por la fuerza, ni por efecto de la costumbre, ni por su arte de envenenar a los pueblos, sino que es el deseo de servidumbre el que se alimenta, sin lugar a dudas, de su imagen. No cabe a algunos cambiar el deseo del pueblo” [...] “La Boétie, a partir del momento en que abandonó la respuesta que atribuía a la costumbre el origen de la servidumbre, vinculó la libertad al conocimiento y al «entre-conocimiento», a la memoria de los predecesores y al estudio de los libros, así como a la justa apreciación del presente y del porvenir, y a la acción. *Algunos*, señaló, se distinguen del populacho porque no se contentan con mirar la «tierra a sus pies», sino que «miran delante y detrás, recuerdan también las cosas pasadas para juzgar las del porvenir y para ponderar las del presente» [...] “La Boétie no nos deja dudas: el secreto, el resorte de la *dominación* depende del deseo, en cada uno, sea cual sea el escalón de la jerarquía que ocupe, de identificarse con el tirano convirtiéndose en el amo de otro”. (Lefort, Claude: 1980, pp. 177, 182 y 189. Cursivas nuestras).

dominación es una condición “natural” de todos los hombres, ¿cómo habríamos podido llegar a cuestionar tal condición? Si la dominación no es una condición natural, pero llegó a serlo en el curso histórico, ¿cómo podría haberse llegado a recordar aquel traumático momento de la “caída”? Si, siguiendo una metodología empírica, nos atuviéramos a los ejemplos históricos de que tenemos memoria, ¿cómo habría sido posible concebir un orden social sin dominación?, puesto que todos los regímenes históricos suponen la dominación de unos hombres sobre otros. La Boétie rechaza los argumentos que se podrían esgrimir para explicar la servidumbre por causas naturales: la debilidad de los hombres, la cobardía, el amor a los más valientes o a los más sabios. “No es fácil imaginarse *hasta qué punto* un pueblo, sometido de esta forma por la astucia de un traidor, puede caer en el envilecimiento y hasta en tal olvido de sus derechos que ya será casi imposible despertarle de su torpor para que vuelva a reconquistarlos, sirviendo con tanto afán y gusto que se diría al verlo, que no tan sólo ha perdido la libertad, sino también su propia *servidumbre* para enfangarse en la más abotargante *esclavitud*. Es cierto que, al principio, se sirve porque se está obligado por la fuerza. Pero los que vienen después se acostumbran y hacen gustosamente lo que sus antecesores habían hecho por obligación. Así, los hombres que nacen bajo el yugo, educados y criados en la servidumbre, sin mirar más allá, se contentan con vivir como nacieron y, sin pensar en tener otro bien ni otro derecho que el que encontraron, aceptan como algo natural el estado en que nacieron”¹⁸.

Los esclavos no se originan en la voluntad de mando de los señores, sino por el contrario, los amos se originan en la voluntad de servir. “Son, pues, los propios pueblos los que se dejan, o, mejor dicho, se hacen encadenar, ya que con sólo dejar de servir, romperían sus cadenas. Es el pueblo el que se somete y se degüella a sí mismo; el que, teniendo la posibilidad de elegir entre ser siervo o libre rechaza la libertad y elige el yugo; el que consiente su mal, o, peor aún, lo persigue”¹⁹.

“¿De dónde proviene, no ya el consentimiento de la dominación, pues sería suponerla ya establecida, sino la obstinada voluntad de producirla?”²⁰ El acontecimiento que precipitó a los hombres hacia la dominación fue accidental, desgraciado, contingente (aunque tal vez irreversible), irracional, desnaturalizador (puesto que hace que los hombres pierdan su condición al perder su libertad)²¹. La libertad se opone a cualquier forma de obediencia o sometimiento, aun cuando sea querida, incluso si es deseada. En este sentido, la concepción de la libertad de La Boétie rompe con la tradición medieval, pues ya no se refiere al libre albedrío, a la libertad del alma sino a la libertad de la ciudad, a la libertad política, en tanto es inherente al reconocimiento de los hombres entre sí²².

Según la interpretación que Clastres hace de La Boétie, las sociedades no se dividen en aquellas que tienen un orden de acuerdo al bien común y las que no lo tienen o entre aquellas que tienen un gobierno legítimo y las que tienen uno ilegítimo, sino entre sociedades en las que no hay división entre dominantes y dominados y sociedades divididas. Desde el comienzo del ensayo, La Boétie se separa del tratamiento clásico (a partir de Platón y Aristóteles) acerca de las formas de gobierno buenas o malas. Escribe:

¹⁸ La Boétie, Etienne: 1980, p. 67.

¹⁹ La Boétie, Etienne: 1980, p. 57.

²⁰ Lefort, Claude: 1980, p. 136.

²¹ Clastres sostiene, polemizando con las tesis marxistas y deterministas que explican las ideas por las condiciones históricas y económicas, que el preguntar de La Boétie es “accidental” y “transhistórico” (Lefort dice, a su vez: “El Discurso fuerza el muro del tiempo”). Es tan accidental como el acontecimiento por él denunciado: el surgimiento de la “servidumbre voluntaria”, de la dominación o, como Clastres prefiere, del Estado.

²² Lefort, Claude: 1980, pp. 132/3.

“No quiero de momento debatir tan trillada cuestión, a saber, si las otras formas de república son mejores que la monarquía”²³. La “audacia moderna” de La Boétie consiste en el cuestionamiento de la dominación en todo régimen, para lo cual rechaza los criterios de legitimidad aceptados (tanto a la ley como a la autoridad)²⁴. Una relación de poder es aquella donde uno de los términos manda y el otro obedece y, según Clastres, “toda relación de poder es opresiva, (...) toda sociedad dividida está habitada por un Mal absoluto debido al hecho de que es, como contra natura, la negación de la libertad”²⁵.

La tesis de La Boétie supone que la dominación no es la “estructura ontológica de la sociedad”, que no es su orden natural, que es posible una sociedad no-dividida, en la que no haya unos que manden y otros que obedezcan. Más aún, La Boétie afirma la existencia histórica (o, si la historia es la historia de la lucha de clases, la existencia prehistórica²⁶) de tal sociedad, aunque sobre un fundamento a priori, puramente lógico. Clastres agrega que la tesis de La Boétie ha sido corroborada por los estudios empíricos de la etnología en nuestro siglo. Lo que llamamos sociedades primitivas son sociedades que ignoran la división en dominadores y dominados, son sociedades sin Estado, si bien cree necesario aclarar que no hay que confundir las sociedades sin división con sociedades igualitarias.

“El Estado, como división instituida de la sociedad en un alto y un bajo, es la puesta en juego efectiva de la relación de poder. (...) Recíprocamente, el Estado no es más que la extensión de la relación de poder, la incesante profundización de la desigualdad entre los que mandan y los que obedecen”²⁷.

“Lo que se pone en evidencia es una división, hasta ahora dejada en la sombra, entre los que no hacen más que padecer y los que toman parte activa en la edificación y en el mantenimiento de la tiranía, esos mismos que, tras mendigar el favor del amo para adquirir bienes, se convierten a su vez en pequeños tiranos para los más débiles. [...] Pero debemos reconocer a la vez que la oposición del amo y del siervo, que se reproduce en todos los niveles de la jerarquía social, coincide con otra, que crea una división entre el grupo de los poderosos y poseedores y el de los trabajadores. Por un lado, se nos dice, «cuando un rey se declara tirano, todo lo malo, toda la hez del reino -y no me refiero a ese montón de ladronzuelos y desorejados que casi no pueden, en una república, hacer ni mal ni bien, sino a los que arden de ambición y son de una notable avaricia- se amontona a su alrededor y lo sustenta para tener parte en el botín y, bajo el gran tirano, convertirse ellos mismos en pequeños tiranos». ¿Cuál es el móvil de esos hombres? El apego al dinero. ¿Con quién compararlos? A los «grandes ladrones» y a los «célebres corsarios». Pero no están fuera de la ley; hacen la ley. El texto lo enuncia implacablemente: están en la cumbre, forman la corte del tirano”²⁸. ¿Cuál es «el secreto de la dominación», en la interpretación que Lefort hace de La Boétie? “Paradójicamente, es la cadena de los amos, de los pequeños tiranos, la que mejor permite sondear las profundidades de la servidumbre, pues -si se nos permite introducir aquí un término de nuestro moderno vocabulario- no viven más que en la alienación; la autoridad, la propiedad que creen detentar, o que codician, les impide ver que han

²³ La Boétie, Etienne: 1980, p. 52.

²⁴ Cfr. Lefort, Claude: 1980, pp. 136/7.

²⁵ Clastres, Pierre: Libertad, desventura, innombrable, en La Boétie, E.: 1980, p. 120.

²⁶ “Salvajes anteriores a la civilización, pueblos anteriores a la escritura, sociedades anteriores a la Historia: éstos son las ciertamente bien llamadas sociedades primitivas, las primeras en desarrollarse en ignorancia de la división” (Clastres, Pierre: 1980, p. 121). Cfr. La hipótesis de Lévi-Strauss sobre la relación entre escritura y esclavitud, en *Tristes trópicos*, Eudeba, Buenos Aires, 1970, capítulo XXVIII: Lección de escritura.

²⁷ Clastres, Pierre: 1980, p. 122.

²⁸ Lefort, Claude: 1980, pp. 188-90.

perdido la libre disposición de su pensamiento y de su cuerpo y que una fuerza dirige, sin que lo sepan, todos los movimientos de sus pies y de sus manos, fuerza que, no obstante, no sería nada sin ellos”²⁹.

El hombre desnaturalizado, el hombre caído, el hombre que desea la servidumbre, genera un nuevo tipo humano, el que, como diría Nietzsche, al no poder dejar de querer, quiere la nada, la no libertad. La historia sería la historia del hombre desnaturalizado, historia del nihilismo. “La desnaturalización -dice Clastres- hace que la voluntad cambie de sentido, que tienda hacia una meta contraria. No es que el hombre nuevo [desnaturalizado] haya perdido su voluntad, sino que la dirige hacia la servidumbre: el Pueblo, como víctima de un sortilegio, de un encantamiento, quiere servir al tirano”³⁰.

¿Cómo se explica que, una vez originada la división, se haya mantenido y perpetuado? Si la servidumbre se ha extendido en la historia ha sido porque los hombres la desean. Pero la naturaleza del deseo de servir no es natural, sino adquirida, histórica. Sin embargo, esta respuesta no nos satisface completamente, porque el deseo de libertad y el deseo de servir muestran su raíz común, que nos remite “a un parentesco inesperado” entre uno y otro³¹. La dificultad no ha permanecido ignorada para La Boétie: “Los hombres no desean sólo la libertad, porque, de lo contrario, si la desearan, la tendrían...”³².

Contra las hipótesis hegeliano-marxistas que suponen la necesidad del desarrollo histórico (y de la división social), Clastres sostiene que las sociedades primitivas carecían de Estado no por falta de desarrollo, sino “porque no lo querían”. “Las sociedades primitivas rechazaban la relación de poder impidiendo así que *se realizara el deseo de sumisión*”³³. La estructura de las sociedades primitivas habría impedido la realización del deseo de poder y del deseo de sumisión, mediante la represión del *mal deseo*.

Etienne de La Boétie es, indudablemente, un pensador moderno. Su pensamiento abre para la reflexión sobre lo político una dimensión autónoma tanto del mito como de la teología. “El concepto de servidumbre voluntaria -escribe Lefort- es perturbador, porque sitúa en el mismo polo al esclavo y al amo. Pero la primera provocación ¿no consiste precisamente en situarlo todo en el polo único del hombre?”³⁴. En este sentido, La Boétie es, cabalmente, un *humanista*. En tanto no hay en su obra “ninguna alusión (...) a las instituciones de un régimen libre”³⁵, su crítica es la contracara complementaria de la obra del humanismo utopista en general y de Moro en particular.

El pensamiento de La Boétie, como el humanismo en su conjunto, sólo pudo haber surgido en la modernidad, pues sólo en este tiempo histórico se hace posible pensar al hombre como un principio autónomo respecto del cosmos, de Dios, e incluso de toda esencia. “El deseo de libertad exige que la naturaleza del sujeto no quede jamás determinada: ni cada uno, ni todos”. Lefort advierte que “la servidumbre es el deseo que persigue la ilusión del Uno, implícito en la imagen de todos, empeñándose en exhibirse como deseo”³⁶. La ilusión del Uno, la ilusión de Todos-uno, la ilusión de la identificación con la esencia, la ilusión del nombre son todas derivadas de la metafísica-teológica o de la teología-metafísica. No hay esencia humana, no hay naturaleza humana,

²⁹ Lefort, Claude: 1980, pp. 190-91.

³⁰ Clastres, Pierre: 1980, pp. 124/5.

³¹ Lefort, Claude: 1980, p. 153.

³² La Boétie, E.: 1980, p. 58.

³³ Clastres, Pierre: 1980, p. 127.

³⁴ Lefort, Claude: 1980, p. 149.

³⁵ Lefort, Claude: 1980, p. 195.

³⁶ Lefort, Claude: 1980, p. 162.

sino una construcción histórica. Cuando el constructo se naturaliza, cuando se esencializa, cuando adquiere un rol fijo y determinado, al mismo tiempo se deshumaniza, se desnaturaliza. Cuando esto ocurre, “el hombre, el único ser nacido para vivir libre”³⁷, desea servir.

3. El sujeto en la obra de Nicolás Maquiavelo

3. a. Introducción

Entre los conceptos que aparecen ya en la *Política* de Aristóteles y que han perdurado a lo largo de toda la historia del pensamiento político, encontramos el de *hoi poloi*, literalmente: “los muchos”, generalmente traducido como “el pueblo”. Tanto la extensión del término (esto es, los individuos o las clases de individuos que han sido considerados integrantes del pueblo) como el sentido del mismo ha sufrido transformaciones a lo largo del tiempo. No obstante, el concepto del pueblo como sujeto de derecho político es de corte moderno: recién en la modernidad comenzó a tomar cuerpo la idea que madurará en el socialismo del siglo XIX y en las democracias del XX, de que el pueblo es soberano, esto es, que no es simplemente una masa cuyo único papel político es el de ser gobernada, sino que puede tomar decisiones en este terreno.

Se trata, también, de un concepto con una densidad de sentido importante. En efecto, sea quien sea que ocupa las filas del pueblo, el mismo tiene una significación principalmente en diferentes niveles: cultural, social, político. En términos culturales, el pueblo son los ignorantes; en términos económicos, los pobres; en términos políticos, los que hay que gobernar con cuidado, persiguiendo su complacencia y evitando su enojo, ya sea que se los considere pasivos o activos en la vida política de un Estado; en cualquier caso, procurando su obediencia. Es justamente este último nivel de significación el que se investigará en este capítulo cuyo objetivo es rastrear en los filósofos políticos modernos, principalmente de los siglos XVII y XVIII, las marcas del proceso en el cual el “vulgo ignorante” se constituye como “pueblo soberano”. El punto de partida de este proceso será Nicolás Maquiavelo en tanto que uno de los primeros “psicólogos políticos”³⁸ de la modernidad; y el desarrollo del mismo se basará en dos ejes principales: por un lado, el surgimiento de la sociedad civil como una forma de asociación e intercambio “paralela” al Estado; por el otro, el desplazamiento del énfasis de la pasión como “cemento”³⁹ de la sociedad política a la razón (a pesar de que la economía de las pasiones no ha dejado de ser un problema para los Estados y sería interesante analizar qué características ha adoptado en el presente). El primero, porque,

³⁷ Lefort, Claude: 1980, p. 65.

³⁸ Con esta expresión nos referimos al interés que tuvo Maquiavelo -y que se continúa luego en Hobbes y Spinoza- por conocer el alma humana, en particular sus pasiones, dado que tanto la constitución de las sociedades políticas como su gobierno se apoya en una economía de las mismas y no en un acuerdo y un diálogo racionales entre gobernantes y gobernados. Esta es la razón por la cual ellos mismos se consideran “realistas” y también es la razón por la cual les ha sido atribuido un cierto pesimismo.

³⁹ Recurrimos a esta metáfora dado que, tanto para Maquiavelo como para Hobbes y Spinoza, son las pasiones –en particular el temor y la esperanza- y no la razón las que empujan a los hombres a aceptar la cesión de poder que implica la sociedad civil y la mantienen mediante la obediencia. En la actualidad, sería impensable que una sociedad libre se mantuviera unida por el temor y la esperanza; ni el discurso de los filósofos políticos, ni el de los medios admitiría tal cosa. El discurso sobre la subjetividad política actual no es transparente con respecto al deseo como variable de asociación y unión social, dado que cuando de política se trata, el individuo medio mantiene sobre sí una imagen de la subjetividad racional moderna.

en términos históricos, según Reinhard Koselleck⁴⁰, la sociedad civil fue un espacio de crecimiento de poder de la burguesía, un espacio en el que se consolidó la idea de que el gobierno no debe ser una prerrogativa de los nobles sino un derecho de los mejores; en otras palabras, la sociedad civil fue un primer foco de ilustración. El segundo, porque la función política de la pasión es fundamental para comprender la filosofía moderna dado que está presente en toda la antropología política, al menos del siglo XVII.

3. b. El príncipe, alquimista de pasiones

Maquiavelo recomendaba de diferentes maneras que los príncipes debían conocer la naturaleza humana como uno de los pilares que aseguran la estabilidad de su gobierno. Y conocer la naturaleza de los hombres es, por sobre todo, identificar cuáles son los deseos y las pasiones que más fuertemente los dominan, cuya administración es propia de un buen príncipe: una cierta malignidad natural⁴¹, la ambición⁴², la envidia⁴³, el gusto por la novedad⁴⁴, la inestabilidad e insatisfacción⁴⁵, el temor, el amor, el ansia de libertad⁴⁶, una cierta mediocridad⁴⁷, el deseo de seguridad⁴⁸. Éstas son las pasiones y deseos más sobresalientes que Maquiavelo describe y aconseja gobernar en sus dos principales obras, *El príncipe* y los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Estas pasiones, por su parte, no son sólo propias del vulgo, sino que también, por un lado, los nobles deben ser gobernados en función de sus pasiones y, por el otro, el propio príncipe debe mantenerse alerta con respecto a las suyas propias, so pena de cometer algún error que lo lleve a perder el poder.

Gobernar es, pues, conducir el caudal de las pasiones características de los individuos que constituyen un determinado Estado. Y en esta alquimia de pasiones el

⁴⁰ Koselleck, R. (1959): *Critique and Crisis. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Massachusetts, The MIT Press, 1988.

⁴¹ "... es necesario que quien dispone una república y ordena sus leyes presuponga que todos los hombres son malos, y que pondrán en práctica sus perversas ideas siempre que se les presente ocasión de hacerlo libremente" [*Disc...* I, 3].

Las obras de Maquiavelo serán citadas por las siguientes ediciones:

Discursos sobre la primera década de Tito Livio (1513-1520), [*Disc...*], Madrid, Alianza Editorial, 2000, traducción de Ana Martínez Aarancón.

El príncipe (1513) [*EP*], Buenos Aires, Editorial Sopena, 1946, traducción de José A. Vecino.

⁴² Más propia de los nobles que de los plebeyos, o de estos últimos cuando intentan asemejarse a los primeros: "... los hombres, cuando no combaten por necesidad, lo hacen por ambición, la cual es tan poderosa en los corazones humanos, que nunca los abandona, por altos que hayan llegado", y también "... es tanta la ambición de los grandes, que, si no es abatida por varias vías y procedimientos, pronto conduce a una ciudad a su ruina" [*Disc...* I, 37]

⁴³ "... que muchas veces es causa de que los hombres no puedan obrar bien, pues la envidia no permite que alcancen aquella autoridad que es necesaria en los asuntos graves..." [*Disc...* III, 30]

⁴⁴ "... los hombres desean novedades, y tan deseosos de cosas nuevas se muestran los que están bien como los que están mal..." [*Disc...* III, 21]

⁴⁵ "... los hombres se cansan del bien y se lamentan del mal..." *Ibid.*; "Siendo, además, los apetitos humanos insaciables, porque por naturaleza pueden y quieren desear toda cosa, y la fortuna les permite conseguir pocas, resulta continuamente un descontento en el espíritu humano, y un fastidio de las cosas que se poseen, que hace vituperar los tiempos presentes, alabar los pasados y desear los futuros, aunque no les mueva a ella ninguna causa razonable" [*Disc...* II, proemio]

⁴⁶ Más propia de los plebeyos que de los nobles: "... observando los propósitos de los nobles y de los plebeyos, veremos en aquéllos un gran deseo de dominar, y en éstos tan sólo el deseo de no ser dominados, y por consiguiente mayor voluntad de vivir libres" [*Disc...* I, 5]

⁴⁷ "... la mayoría de los hombres, mientras no se ven privados de sus bienes y de su honor, viven contentos..." [*EP* XVIII]

⁴⁸ "... una pequeña parte [de los hombres] quiere ser libre para mandar, pero todos los demás, que son infinitos, desean la libertad para vivir seguros" [*Disc...* I, 17]

gobernante debe tener en cuenta a todos, nobles, sacerdotes, plebeyos, militares. Todos son moldeables si se sabe cómo equilibrar las pasiones o, por decirlo en términos más contemporáneos, si se sabe equilibrar el poder que resulta de ellas. La teoría de las pasiones de la modernidad abandona la teoría de que es la razón la que debe dominar a la pasión, a favor de una posición según la cual sólo las pasiones pueden obrar las unas sobre las otras y encauzarse entre sí. De ahí que Maquiavelo no hable del príncipe como la razón de la sociedad política, y que, como se dijo, ponga cuidado en recomendarle que observe sus propias pasiones y que, en todo caso, sepa disimularlas. Gobernar es identificar dos o tres pasiones fundamentales (el interés, el amor, el temor, en el caso de Maquiavelo) y ponerlas al servicio de la consolidación del Estado. Para ello, no es necesario ser sabio, sino *astuto*.

En general, en las obras seleccionadas, Maquiavelo reconoce tres actores políticos, cuyas virtudes y vicios compara constantemente y sopesa en el juego de equilibrio de los poderes: el príncipe, los nobles, y el pueblo. Es curioso que, mientras que los dos primeros están bastante bien definidos en cuanto a qué sector de la sociedad constituyen, el tercero sólo se define por no ser ninguno de los otros. En efecto, si bien el príncipe puede tener más de un origen, suelen ser nobles o militares. Los segundos están pintados con detalle en los *Discursos...*, según la siguiente descripción: "... diré que se llama así [hidalgos] a los que están ociosos y viven de las rentas de sus posesiones regaladamente, sin tener ningún cuidado ni del cultivo de la tierra ni de otras fatigas necesarias para la vida"⁴⁹. Finalmente, el último, por descarte, serán los artesanos y campesinos y, tal vez, algunos pequeños comerciantes.

En lo que sigue, pues, nos concentraremos solamente en la visión de Maquiavelo sobre "el pueblo", en los rasgos que el mismo tiene como variable dentro del total de la sociedad política, para ir definiendo el concepto desde el que parte en el siglo XVII, teniendo en cuenta por lo demás que los dos filósofos políticos más importantes del XVII, Hobbes y Spinoza, fueron lectores del filósofo florentino a quien, por lo demás, respetaban.

3. c. Pueblo, educación y libertad

"Que no se lamenten los príncipes de los errores que cometen los pueblos bajo su dominio, porque tales errores provienen o de su negligencia, o de sus propios e idénticos defectos" [*Disc...* III, 29]

A diferencia de la imagen que más se ha difundido de Maquiavelo, su mirada sobre el pueblo no es puramente un espejo de la malignidad que, como se vio más arriba, le atribuye a los hombres. En el desarrollo de su argumentación tendiente a matizar el pesimismo antropológico que se suele atribuir tanto a Maquiavelo como a Hobbes, Manuel Calvo García⁵⁰ le atribuye al mismo un valor estratégico. En primer lugar, observa que de haberlo, este pesimismo no echa sus raíces en la doctrina del pecado original, una doctrina teológico-metafísica, como es el caso de Pascal, sino en "la fuerza de las pasiones que determinan su naturaleza"⁵¹. En segundo lugar, observa que es el resultado de dos premisas, a saber, "... primero, de hacer responsable al individuo de las causas del conflicto social y, segundo de proyectar sobre su naturaleza

⁴⁹ *Disc...* I, 55.

⁵⁰ Calvo García, M.: *La teoría de las pasiones y el dominio del hombre*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1989.

⁵¹ Calvo García, M.: 1989, p. 41.

íntima las manifestaciones «antisociales y egoístas» del hombre»⁵². Lo interesante de esta observación es que no se trata de una concepción del hombre que, a partir de una naturaleza determinada deriva un orden social orientado a reprimir dicha naturaleza inevitablemente malograda, sino que, por el contrario, infiere en términos pesimistas una naturaleza a partir del desorden social siempre latente. Según Calvo García, este orden en la derivación "...subyace al proyecto de una ética social constructiva [y presupone] la posibilidad de superar o reprimir las pulsiones «humanas» socialmente execrables. Por eso, al mismo tiempo que se resaltan los aspectos más negativos de la naturaleza humana, se postulan las estrategias y las posibilidades de triunfo de los valores de la ética social»⁵³.

Veamos cómo es posible aplicar este esquema de lectura a la pintura maquiaveliana del pueblo. Por un lado, existe sin dudas un pesimismo antropológico en su mirada. La historia muestra que el pueblo suele ser voluble y fácilmente es víctima de engaños, sobre todo cuando está en juego alguna promesa de bienestar. Con respecto a lo primero, Maquiavelo aconseja al príncipe cuidarse bien de los efectos perniciosos que este rasgo pueda implicar para que el poder sea sólido y duradero, así como qué hacer para evitar dichos efectos: "... los pueblos son tornadizos; y ... si es fácil convencerlos de algo, es difícil mantenerlos fieles a esa convicción, por lo cual conviene estar preparados de tal manera que, cuando ya no crean, se les pueda hacer creer por la fuerza»⁵⁴. Con respecto a lo segundo, sostiene que: "cuando en las cosas que se presentan a los ojos del pueblo se ve ganancia, aunque esconda en sí una pérdida o, cuando el acto parece animoso, aunque suponga la ruina de la república, siempre será fácil convencer a la multitud, y del mismo modo, siempre es difícil persuadirla para que elija algo que tenga apariencia de vileza o de pérdida, aunque oculte en su seno salvación y ganancia»⁵⁵. En otras palabras, la multitud siempre es más impresionable por las apariencias que por la realidad, y en su incapacidad por ver más allá de aquéllas, muchas veces procura su propia ruina⁵⁶. De la fuerza de las apariencias se sigue, también, que muchas veces la ilusión de libertad es suficiente para lograr el efecto de la obediencia, en lugar de la verdadera libertad: "... las ciudades ... están más contentas y tranquilas bajo un dominio que no ven, aunque sea gravoso en algunos aspectos, que bajo otro al que ven todos los días, pues entonces les parece que cada día se les echa en cara su servidumbre»⁵⁷. Más aún, el hecho de que el pueblo se satisfaga con apariencias en la medida en que la conducción del Estado sea exitosa (aparentemente, al menos), es uno de los pilares en los que se apoya el famoso concepto de "razón de Estado" herramienta que el príncipe puede utilizar a favor de su dominio: "Trate, pues, un príncipe de vencer y conservar el Estado, que los medios siempre serán honorables y loados por todos; porque el vulgo se deja engañar por las apariencias y por el éxito; y en el mundo sólo hay vulgo, ya que las minorías no cuentan sino cuando las mayorías no tienen donde apoyarse»⁵⁸. En fin, sería ocioso seguir deteniéndose en este aspecto del pensamiento maquiaveliano, bien conocido por todos.

Por otro lado, también está presente en los *Discursos*... la idea de que la torpeza y la malignidad naturales de los hombres, que caracterizan al pueblo como actor político, tienen su razón en el conflicto social. En efecto, en más de una oportunidad,

⁵² Calvo García, M.: 1989, pp. 45-46.

⁵³ Calvo García, M.: 1989, pp. 45-46.

⁵⁴ EP VI

⁵⁵ Disc... I, 53.

⁵⁶ Cf.: "...los hombres cambian con gusto de señor, creyendo mejorar..." aunque la experiencia les enseñe, demasiado tarde, que se han engañado [EP III].

⁵⁷ Disc... II, 21.

⁵⁸ EP XVIII.

Maquiavelo observa que la corrupción de un pueblo no es consecuencia de que la naturaleza misma de los individuos que lo componen sea malvada, sino de la corrupción de sus costumbres y de sus leyes. Aquí es donde aparece el Maquiavelo más republicano y más sutil en su investigación de la psicología popular. Y lo primero que llama la atención, por estar subrayado en más de una oportunidad, es la idea de que la corrupción del pueblo echa sus raíces en las malas costumbres y éstas, a su vez, en las malas leyes. Virtud popular, costumbres y leyes no son nunca constantes en el pensamiento de Maquiavelo, sino variables que dependen las unas de las otras (“... así como las buenas costumbres, para conservarse, tienen necesidad de las leyes, del mismo modo las leyes, para ser observadas, necesitan buenas costumbres”⁵⁹). A éstas habría que sumarle una cuarta variable en juego, el príncipe. En el mejor de los casos, las variables definen una república; en el peor, una tiranía. En la primera, un buen príncipe establece buenas leyes (ordenadas hacia el bien común), que generan buenas costumbres y buenos ciudadanos. El pueblo es libre y un pueblo que sabe que sus leyes son buenas y garantizan su libertad, las defenderá aun contra el mismo príncipe: “...un pueblo que se gobierna y que esté bien organizado, será estable, prudente y agradecido, igual o mejor que un príncipe al que se considere sabio, y, por otro lado, un príncipe libre de las ataduras de las leyes será más ingrato, variable e imprudente que un pueblo. Y la variación de comportamiento no nace de una diferente naturaleza, que es común a todos, y si alguien lleva aquí ventaja es el pueblo, sino de tener más o menos respeto a las leyes dentro las cuales viven ambos”⁶⁰. Es verdad que, en esta cita en particular, existe una ambigüedad bastante marcada en el uso del término “pueblo”. Cuando Maquiavelo se refiere a un pueblo “que se gobierna”, no es probable que esté pensando en un grupo de campesinos autogestionados, por ponerlo de modo contrastante. No obstante, ninguna república, por más que no sea un autogobierno de campesinos, no sobreviviría si éstos no fueran, también, virtuosos, respetuosos de la ley y defensores de la misma. Y dentro de este marco de virtud, la acción de un hombre que intente corromperlo por una acción que parezca poner en peligro sus leyes y su libertad, fracasa⁶¹.

Esta es, justamente, la ventaja de la república por sobre la monarquía, pues si “se reflexiona sobre un príncipe obligado por las leyes y un pueblo encadenado por ellas, se verá más virtud en el pueblo que en el príncipe; y si se reflexiona sobre ambos cuando no están sujetos a freno alguno, se encontrarán menos errores en el pueblo que en el príncipe, y además, sus errores serán más pequeños y tendrán mejores remedios ... Cuando un pueblo está bien suelto, no se temen las locuras que hace, ni se tiene miedo al presente, sino del que puede producirse, pues en tanta confusión puede surgir un tirano. Pero con los malos príncipes sucede lo contrario, que se teme el mal presente y se ponen las esperanzas en el futuro, persuadiéndose los hombres de que su perversa vida puede hacer surgir la libertad... La crueldad de la multitud se ejerce contra aquellos de los que se teme que se apoderen del bien común; la de un príncipe se dirige contra el que teme le arrebatase su propio bien”⁶². Más aún, un pueblo ordenado, hasta es capaz de distinguir su interés real de su interés aparente, y los buenos consejos de los malos: “los pueblos (...) aunque sean ignorantes, son capaces de reconocer la verdad, y ceden fácilmente cuando la oyen de un hombre digno de crédito”⁶³.

⁵⁹ *Disc...* I, 18.

⁶⁰ *Disc...* I, 58.

⁶¹ Cf. *Disc...* III, 9.

⁶² *Disc...* I, 58.

⁶³ *Disc...* I, 5.

De ahí, también, que en el capítulo V de *El Príncipe* se aconseje al conquistador exterminar a un pueblo acostumbrado a la libertad en el sentido de esta cita, si no está dispuesto a que el mismo siga gobernándose a sí mismo⁶⁴. No obstante, aun en una monarquía, es en el interés del príncipe que éste debe procurarse el favor del pueblo, antes que el de los nobles (que suele ser contrario al del pueblo), sean cuales fueran los caminos. En este sentido, Maquiavelo es terminante: "...que no se pretenda desmentir mi opinión con el gastado proverbio de que *quien confía en el pueblo edifica sobre arena*; porque el proverbio sólo es verdadero cuando se trata de un simple ciudadano que confía en el pueblo como si el pueblo tuviese el deber de liberarlo cuando los enemigos o las autoridades lo oprimen. (...) Pero si es un príncipe quien confía en él, y un príncipe valiente que sabe mandar, que no se acobarda en la adversidad y mantiene con su ánimo y sus medidas de ánimo de todo su pueblo, no sólo no se verá nunca defraudado, sino que se felicitará de haber depositado en él su confianza"⁶⁵.

Pero unas leyes no orientadas al bien común generan *desigualdad* y ésta es el punto de partida de la corrupción del pueblo: "...la corrupción y la falta de aptitud para la vida libre nacen de la desigualdad que existe en la ciudad..."⁶⁶. La desigualdad en el trato, en la distribución de los bienes y, sobre todo, de los castigos. Es por eso que los que llevan la vida más arriba atribuida a los hidalgos o gentileshombres son más bien peligrosos para las repúblicas. Es, también, la igualdad en este sentido una de las causas que supone Maquiavelo produce la lealtad del pueblo alemán para con la cosa pública, y que lo motiva a admirarlo. En los *Discursos*..., este modo de vida igualitaria, se describe como sigue: "aquellas repúblicas donde se ha mantenido el vivir político y sin corrupción no soportan que ninguno de sus ciudadanos se comporte ni viva al modo de los hidalgos, y así mantienen entre ellos una equitativa igualdad, y son sumamente enemigos de los señores y gentilhombres que hay en la provincia, y si por casualidad alguno llega a sus manos, lo matan, como principio de la corrupción y causa de todo escándalo"⁶⁷.

En cambio, la desigualdad que despierta la avaricia y el deseo de bienes que nunca puede ser satisfecho al tiempo que atiza la desconfianza hacia quienes gobiernan, va generando en él el desprecio por las leyes que, si bien en un principio podrían mantenerse ellas mismas virtuosas, a la larga pone en marcha un proceso de corrupción del pueblo difícilmente reversible: "... pues resulta tan difícil y peligroso querer hacer libre a un pueblo que quiera vivir siervo [por haber perdido ya su capacidad para la libertad] como querer hacer siervo a un pueblo que quiera vivir libre"⁶⁸. En efecto, para un pueblo corrupto, las buenas leyes ya no son adecuadas: "... cuando la materia [el pueblo] no está corrompida, las revueltas y otras alteraciones no perjudican; cuando lo está, las leyes bien ordenadas no benefician, a no ser que las promueva alguno que cuente con la fuerza suficiente para hacerlas observar hasta que se regenere la materia, lo que no sé si ha sucedido o si es posible que suceda, porque vemos, como decíamos antes que una ciudad en decadencia por corrupción de su materia, si vuelve a levantarse es por la virtud de un hombre vivo, y no por la virtud del universal que sostenga las buenas leyes, y tan pronto como él muere, se vuelve a los malos hábitos pasados..."⁶⁹. Lo que empeora esta situación cuando el pueblo es corrupto, es que de cualquier manera, aun cuando ya no sepa vivir sino bajo el dominio de otro, conserva su pasión

⁶⁴ Cf., también, *Disc...* II, 23.

⁶⁵ *EP IX*.

⁶⁶ *Disc...* I, 18.

⁶⁷ I, 55.

⁶⁸ *Disc...* II, 8.

⁶⁹ *Disc...* I, 18.

por la libertad, de manera que no será posible gobernarlo de otro modo que por la astucia y por la fuerza, según los consejos de *El Príncipe*. Es entonces cuando la capacidad del príncipe para conjurar las pasiones, está más en juego que nunca para encauzar a su favor las pasiones del pueblo. Dicho con palabras de Maquiavelo, es entonces cuando comportarse como hombre no es suficiente, y debe aprender también a comportarse como bestia, a "... ser zorro para conocer las trampas y león para espantar a los lobos",⁷⁰.

3. d. La política del zorro

De todas las pasiones que se pudieran inventariar, hay algunas que cumplen una función política más importante que las demás por ser las predominantes en el ánimo del pueblo. Su buena o mala economía es la clave de la consolidación de la sociedad política, de su estabilidad o de su fracaso. En consecuencia, es importante que el gobernante las conozca y sepa cómo actuar sobre ellas, por medio de su conducta, sus determinaciones, los castigos y favores, etc.. Precisamente, a lo largo del siglo XVII muy especialmente se verá que, parafraseando la célebre definición foucaultiana del poder, éste consiste en la acción sobre las pasiones. Éstas sobresalientes son, en la filosofía maquiaveliana, el odio, el desprecio, el amor y el temor, y de ellas se ocupará lo que sigue.

La pasión que antes que cualquier otra el príncipe debe evitar, es el odio⁷¹. Con este fin, es necesario tener en cuenta el grado de corrupción del pueblo. Porque, alcanzando la forma más descarnada de su realismo, Maquiavelo sostiene que si el mismo está muy corrompido, "... te conviene seguir su capricho para satisfacerlo, pues entonces las buenas acciones serán tus enemigas"⁷². Esto implica, pues, que en estos casos el príncipe se verá "forzado a no ser bueno". Lo que cuenta, no obstante, no es ser bueno, sino no ser odiado. Es necesario que se implementen las estrategias necesarias para que, en todo caso, el odio sea dirigido hacia otros miembros del gobierno, pero nunca hacia el príncipe porque, como se dijo anteriormente, el odio del pueblo no responde a la virtud "real" del príncipe, sino a la aparente. La actitud que, además de evitar mostrar que es el mismo príncipe el que toma las decisiones antipáticas al pueblo⁷³, según lo subraya Maquiavelo, es la de "... ser expoliador y ... apoderarse de los bienes y de las mujeres de los súbditos ... Porque la mayoría de los hombres, mientras no se ven privados de sus bienes y de su honor, viven contentos..."⁷⁴. Y tanto como ser odiado, el príncipe debe evitar ser despreciado. Para ello, no debe mostrarse nunca "... voluble, frívolo, afeminado, pusilánime e irresoluto..." sino que en lo posible tiene que "... ingeniarse para que en sus actos se reconozca la grandeza, valentía, seriedad y fuerza"⁷⁵. Digamos que la crueldad y la arbitrariedad del príncipe despierta el odio del pueblo, mientras que la excesiva generosidad y los muchos escrúpulos de los príncipes, genera la sospecha de su debilidad. Esto último, sobre todo si el pueblo es un pueblo que ha iniciado ya el camino de la corrupción y tiene su ánimo más dispuesto a atender a un tirano que a un hombre sabio.

Otras dos pasiones con las que el príncipe debe vérselas, son el amor y el temor. Este último tendrá todavía una larga historia en la filosofía política moderna, como se

⁷⁰ EP XVIII.

⁷¹ Cf. EP XX.

⁷² EP XIX.

⁷³ Cbf. EP XIX.

⁷⁴ EP XIX, cf. también, EP XVII.

⁷⁵ EP XIX.

verá más adelante. De hecho, en las pocas oportunidades en las que Maquiavelo se refiere al origen de las sociedades, el temor es una constante, dado que el fin principal de la sociedad es, junto con el de la comodidad, el de la defensa⁷⁶. Es, precisamente, esta primacía del temor derivada de la preocupación por la supervivencia, la que Habermas señala como el giro principal de la teoría política moderna, giro llevado a cabo por Thomas More, por un lado, y el mismo Maquiavelo, por el otro⁷⁷. Dice Habermas: “Maquiavelo pregunta: ¿cómo puede asegurarse políticamente la reproducción de la vida? (...) Pues los hombres sólo pueden liberarse del miedo y proteger la vida frente a las agresiones del otro por medio de una técnica con éxito de conquista y conservación del poder...”⁷⁸. Asegurar un mínimo de dignidad y, sobre todo, la paz; he ahí el fin de la técnica política -que, según Habermas, Maquiavelo inaugura-, autorizada por el temor a la muerte violenta.

El príncipe, pues, debe liberar al pueblo del temor a la muerte -y también, aunque Habermas no se detenga en esto en el análisis referido- del temor a perder la libertad. Por eso es tan importante que el príncipe no parezca débil (porque no podría liberar al pueblo de su temor a perder su vida en manos de sus enemigos), ni cruel (porque no podría liberar al pueblo del temor a perder su libertad). Asimismo, debe manejar con mucho cuidado otro temor: el que el pueblo pueda tener de él. A propósito de esta cuestión, Maquiavelo se plantea la pregunta de si es mejor ser temido o ser amado por el pueblo, pregunta a la que responde como sigue: “Nada mejor que ser ambas cosas a la vez; pero puesto que es difícil reunir las y que siempre ha de faltar una, declaro que es más seguro ser temido que amado. (...); porque el amor es un vínculo de gratitud que los hombres, perversos por naturaleza, rompen cada vez que pueden beneficiarse; pero el temor es miedo al castigo que no se pierde nunca”⁷⁹. Por supuesto, el temor no debe ser tal que se troque fácilmente en odio, dado que en ese caso, el poder del príncipe y, en consecuencia, la estabilidad de la sociedad política, correrían peligro. Finalmente, la contracara de la administración de estas pasiones, es que, de ser amado y temido en la justa medida, evitará que el príncipe sea quien tema a su pueblo.

3. e. De la astucia a la ciencia social; algunas conclusiones iniciales

Se suele estar de acuerdo en que el modelo definitivo tanto del Estado (absolutista) del siglo XVII como de la política convertida en ciencia social, es el que construye Thomas Hobbes. No obstante, es indudable que el análisis de Maquiavelo sienta ya parte de los cimientos sobre los que descansa la obra hobbesiana. De ahí que, las conclusiones que hayamos de tomar de este recorrido por el pensamiento de aquél sean apenas los pasos iniciales para el posterior desarrollo del concepto de pueblo.

Uno de los aspectos que cabe subrayar y que sea probablemente un motivo de oscuridad y ambigüedad del que no podremos deshacernos por completo en todo este examen, es el de la indefinición de la extensión del concepto. Dicho en otros términos, el hecho de que quiénes sean los individuos que integran la clase “pueblo” permanezca en general implícito, genera por momentos problemas de interpretación de los textos. Sobre todo cuando el mismo texto parece usarlo de manera ambigua, como se señaló oportunamente.

⁷⁶ Cf. *Disc...* I, 1 y 2.

⁷⁷ Habermas, J.: *Teoría y praxis* (1963), Madrid, Tecnos, 1997, traducción de S. Mas Torres y C. Moya Espí.

⁷⁸ Habermas, J.: 1997, p. 58.

⁷⁹ EP XVII.

En segundo lugar, la naturaleza del pueblo es, también, ambigua. Por un lado, se insiste en su volubilidad, su cobardía, la mezquindad de sus intereses, lo infundado (desde un punto de vista al menos razonable) de su amor y su odio, de su admiración y su desprecio. Sin embargo, un pueblo incorrupto es, al mismo tiempo, el mejor aliado de un príncipe, más confiable aun que los nobles. Asimismo, también en la medida en que sus costumbres sigan un buen orden jurídico, entonces sus decisiones, si bien no llegan a ser “sabias”, al menos saben adherir a la sabiduría de los otros, llegando a constituir lo que en términos platónicos podríamos llamar una “recta opinión”. Claro está, no por ello deja de necesitar de la conducción de un gobernante. En este sentido, el pueblo es como un “menor de edad” al que hay que educar para que aprenda a ser libre - o bien, si esto es imposible dado su nivel de corrupción y necesidad, hay que dominar mediante el amor y el temor-, dado que, en cualquier caso, el objetivo es la obediencia, no la autonomía.

En tercer lugar, hemos de tomar nota de otra duplicidad en la formación del carácter del pueblo: lo natural y lo “artificial”. Es curioso que Maquiavelo se remita a la *historia* para leer en ella la *naturaleza* de los hombres en general, y del pueblo en particular. A diferencia del concepto de naturaleza humana que se forjará en la modernidad (o que, al menos, según las interpretaciones posteriores se forjará en la modernidad), el que maneja Maquiavelo sigue manteniendo una relación abierta y de mutua definición con los de costumbre y sociedad política, al modo aristotélico. En consecuencia, la naturaleza humana es tanto “natural” como política. Esto, por un lado, explica la centralidad de las leyes para la salud del pueblo y, también, su impotencia una vez que esta salud se ha perdido. Esta plasticidad (tal vez, esta denominación sea más adecuada que la de “duplicidad”) es, por su parte, la que aporta riqueza a su mirada sobre el concepto de pueblo y su relación con el poder.

Finalmente, no puede quedar fuera de estas observaciones el lugar de las pasiones, tanto como determinantes de la conducta del pueblo, como por ser la substancia de la sociedad política y de las relaciones de poder que en ella se juegan. Ni el pueblo, ni sus gobernantes son políticos por ser racionales, ni tan siquiera por ser *logikón* en el sentido más amplio de la *Política* aristotélica, sino fundamentalmente, porque sus pasiones lo empujan a ello. En Maquiavelo, el temor es la pasión que da impulso a la vida política y la mantiene, una vez iniciada. Hobbes y Spinoza sumarán al temor, la esperanza. Esto tiene consecuencias profundas con respecto a la manera de entender la obediencia, el papel del gobernante, su relación con el saber, que se irán desplegando a medida que se avance en la investigación. No obstante, hay que ir teniendo en cuenta desde ahora que el predominio de la pasión sobre la razón, en primer lugar, es común tanto al pueblo como al príncipe; en segundo lugar, lo hace vulnerable a las ansias de dominio de algunos pocos hombres que pueden, manejándose con astucia, negarles todo control sobre su libertad; no obstante, en tercer lugar, no lo inhabilita como sujeto político sino que, precisamente, lo define porque define el juego político todo.

4. El sujeto en la obra de Blaise Pascal

“Me parece estar oyendo ya las protestas de los filósofos. Precisamente — dicen— la desgracia es vivir en la insensatez, la ilusión, la mentira y la ignorancia. Pero yo digo: en esto precisamente consiste la existencia humana. No veo por qué se llama a esto desgracia, cuando así nacisteis, así se os crió y formó, y así es la condición común de todos”. (Erasmus de Rotterdam, *Elogio de la locura*)

4. a. El escepticismo político del sabio y la razonable irrazonabilidad de la muchedumbre

En el apartado anterior, a propósito de Maquiavelo, se hizo referencia a su ya trillado pesimismo antropológico. La intención fue la de matizarlo a la luz de su republicanismo y del carácter multifacético de su concepción de la naturaleza humana. Pero, aun cuando el intento de suavizar el pesimismo maquiaveliano fracasase, no por ello sería la posición más radical, en este sentido, de los siglos XVI y XVII. Blaise Pascal, Pierre Charron o Michel de Montaigne, a pesar de las distancias entre ellos, comparten una mirada francamente escéptica de la naturaleza humana, así como del juicio sobre la figura del pueblo. Nos detendremos ahora en la visión de Pascal, para examinar su consideración del vulgo y del ordenamiento social y político que lo tiene, no obstante, como pilar.

La condición humana es, en los *Pensamientos*⁸⁰ de Pascal, una condición de miseria y de confusión cuya explicación y esperanza coinciden en el relato de la caída de la naturaleza del hombre a causa del pecado original y su redención por Cristo. Es ésta, en principio, una condición individual, que cada hombre puede superar al abrazar la fe cristiana o, mejor, mediante la apertura a la Gracia -en este sentido, el escepticismo pascaliano tiene una fuente diferente del pesimismo de Maquiavelo o de Hobbes. No obstante, no es lo común que los hombres se acerquen al cristianismo más allá de la mera superstición, cuando lo hacen. Es por eso que, por lo general, la vida humana se debata en contradicciones y paradojas entre imaginación y razón, egoísmo y amor, apariencia y realidad; nudos tanto más imposibles de desatar cuanto que, fuera de la Gracia, ni la razón es razonable, ni el amor es generoso, ni la realidad es real. Y esta forma de vida alejada de la verdad, esta forma de vida en la que domina la apariencia, se acentúa en el plano político que, por la necesidad obvia de mantener el orden, adopta del vulgo el sello de la sinrazón, la confusión entre fuerza y justicia, y parece, además, estar más allá de toda redención -a menos que Pascal viera la solución bajo la forma de un Estado teocrático, o que confiara en que la conversión moral concomitante con la religiosa hiciera innecesario el Estado, lo cual, como se verá, está lejos de su pensamiento. Parece pues que la única "solución" política es seguir la locura del vulgo, una locura que, en la sociedad política, alcanza a todos por igual y a la cual es necesario entregarse con vistas al orden público.

Analizaremos más de cerca en qué consiste la locura de la multitud para poner luego en claro sus implicaciones políticas. Para ello, nos basaremos en los *Pensamientos* y, en particular, cuando se trate de analizar los conceptos políticos de Pascal, nos concentraremos en la sección V que abarca los fragmentos 291 a 338, según la ordenación de Brunschvicg⁸¹.

4. b. La naturaleza del vulgo, o la imaginación al poder

Hay que aclarar que, en una primera aproximación, el concepto de muchedumbre, multitud o vulgo no tiene otro sentido que el de la masa de los ignorantes, independientemente de su condición social y que sólo en un plano posterior adquiere alguna significación política. No obstante, aun en esta segunda instancia, no

⁸⁰ Pascal, B.: *Pensamientos*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1971, dos Tomos, traducción y prólogo de Oscar Andrieu.

⁸¹ En adelante, se citarán los *Pensamientos* en la edición de Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1971, dos Tomos, traducción y prólogo de Oscar Andrieu.

parece que Pascal identifique al vulgo con un sector determinado de la sociedad política, como se podía entrever en Maquiavelo o se podrá establecer en otros autores.

La marca más evidente de la naturaleza del vulgo es el dominio de la imaginación en sus conductas y sus creencias. La misma es definida con precisión y vivacidad en el aforismo 82 de la parte II de los *Pensamientos* como: “Esa parte dominante en el hombre, esa maestra del error y de la falsedad, tanto más bribona cuanto no lo es siempre; pues sería regla infalible de verdad, si fuera regla infalible de mentira”. Así pues, el hecho de que la mayoría de los hombres se guíe por la imaginación, los condena irremediablemente a la confusión, a su incapacidad de diferenciar lo verdadero de lo falso y, por extensión, lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto y, peor aún, lo aparentemente justo de lo verdaderamente justo, lo cual tendrá una especial relevancia en el terreno político⁸². No obstante, la confusión no es propia de “los locos”, de los que no saben usar rectamente su razón, como podría sostener un Descartes: “No hablo de los locos, sino de los cuerdos; entre éstos, la imaginación posee el gran don de persuadir a los hombres. La razón grita en vano: ella no puede poner el precio a las cosas”, continúa Pascal en el fragmento citado. Caben aquí dos aclaraciones: por un lado que, a diferencia de Descartes, la razón es impotente y su impotencia no se debe a que en la multitud esté oculta, acallada, falta de regla; por el contrario, se debe simplemente a su propia debilidad. La razón está debilitada por la caída, creer en la omnipotencia de la razón es una ilusión propia de los filósofos, es otra confusión que sólo pone de manifiesto el risible “poder” de la razón. En segundo lugar, se sigue de esto que la imaginación se ha convertido en una “segunda naturaleza”, al modo del hábito aristotélico. Es más, tanto se confunden naturaleza y hábito que Pascal se pregunta “... ¿qué es naturaleza? ¿Por qué la costumbre no es natural?”, y se responde “Mucho me temo que esta naturaleza no sea ella misma una primera costumbre, como la costumbre es una segunda naturaleza”⁸³. Dada la naturaleza caída del hombre, la imaginación es hábito, pero es también naturaleza en el hombre. Y, en efecto, tomar una cosa por otra es hábito en el vulgo.

En tercer lugar, es importante subrayar el carácter persuasivo de la imaginación. En éste reside su fuerza, y también la fuerza que es necesaria para mantener el orden social entre la multitud ignorante. “Nuestros magistrados –dice Pascal en un tono que tiene resonancias erasmianas- conocieron bien ese misterio [de la imaginación]”, del mismo modo que los médicos y doctores. “Si aquéllos tuvieran la verdad y la justicia y si los médicos tuvieran el verdadero arte de curar, no necesitarían tocas; la majestad de estas ciencias sería por sí misma bastante venerable. Pero, porque sólo tienen ciencias imaginarias, es necesario que recurran a esos vanos instrumentos que hieren la imaginación, con la cual se relacionan; y por ello, efectivamente, consiguen el respeto”⁸⁴. La razón, por su sola fuerza, no persuade al vulgo. Aun cuando fuera verdadera, necesita de la fuerza de la imaginación para imponerse como tal, lo cual, por lo demás, demuestra que carece de verdad. Los únicos que no necesitan este recurso a la imaginación son los militares y los reyes. Pero esto no se debe a que la razón o la verdad esté de su parte, sino a que se apoyan en la fuerza, en el poder sobre la vida y la muerte. El hombre, por más ignorante que sea, reconoce esta fuerza. Los reyes no se disfrazan, sino que se presentan rodeados por hombres armados; y éste es un signo más

⁸² Recuérdese que Maquiavelo también afirmaba que el pueblo es incapaz de diferenciar lo que es beneficioso sólo en apariencia de lo que lo es verdaderamente, *Discursos...* I, 25, 53.

⁸³ II, 82.

⁸⁴ II, 82.

que claro para cualquiera. El rey "... tiene la fuerza, y no necesita la imaginación. Los jueces, los médicos, etc., sólo tienen la imaginación"⁸⁵.

No obstante, a pesar de la densidad del poder del gobernante, el conjunto de la sociedad no puede prescindir de la imaginación. En efecto, el vulgo, guiado por su misma ignorancia, reclama que la justicia no sea mera fuerza, sino "justicia", aunque en el fondo sea incapaz de reconocerla. No de otro modo accedería a someterse a la ley. Pascal expone la confusión en la que el pueblo se enreda a sí mismo, como sigue: "... la costumbre sólo debe ser seguida porque es costumbre, y no porque sea razonable o justa; pero el pueblo la sigue por la única razón de que la cree justa. De otro modo, no la seguiría más aunque fuera costumbre, pues sólo se quiere estar sujeto a la razón o a la justicia. Sin esto, la costumbre pasaría por tiranía ..."⁸⁶. La obediencia, pues, es dulce para el pueblo sólo si se esconde tras el velo de la verdad y la justicia; una verdad y una justicia que, de todos modos, son aparentes. Las mismas, en última instancia, solamente son fuerza —y es inevitable que así sea, dado que la verdad está perdida para el mundo puramente humano. Pero, si el pueblo lo supiera, se rebelaría. Por eso es necesario "satisfacer su capricho" (por recordar las palabras de Maquiavelo), mantenerlo en su ilusión.

Así, en la paradoja cuyos elementos son fuerza y justicia se juega el orden de la sociedad política y la obediencia del pueblo. Analizaremos, pues, de cerca esta paradoja con el fin de echar más luz sobre el sentido político del concepto de vulgo.

4. c. El poder político: la fuerza de la justicia o la justicia de la fuerza

La metáfora más clara que Pascal utiliza para referirse al carácter arbitrario —y, por ende, insatisfactorio— de la justicia es la del fragmento 292: "Vive más allá del río". Esta imagen significa que la justicia humana no es universal (como la divina); por el contrario, es tan variable que vivir más allá del río puede implicar la muerte de un hombre, ya por ser considerado un enemigo de los "de este lado", ya porque existen circunstancias o regulaciones que la merecen "del lado de allá", aunque no la implicarían de vivir del lado de acá⁸⁷. En una palabra, las divergencias en la concepción de lo justo remiten, mediante esta imagen del río, a la diferencia de costumbres. Su arbitrariedad y capricho, pues, indican la falta de verdad de la justicia humana. En efecto, la verdadera justicia, así como el verdadero derecho, se ignoran: "...si lo tuviéramos —dice Pascal, citando a Cicerón⁸⁸, en el fragmento 297—, no tomaríamos

⁸⁵ V, 307; cf. también 308.

⁸⁶ V, 325.

⁸⁷ También el fragmento 294 contiene expresiones semejantes que ponen de manifiesto la arbitrariedad de la ley y de lo justo: "...no se ve nada justo o injusto que no cambie de calidad al cambiar el clima. Tres grados de elevación con respecto al polo trastornan toda la jurisprudencia, un meridiano decide acerca de la verdad; en pocos años de posesión, las leyes fundamentales cambian; el derecho tiene sus épocas, la entrada de Saturno en Leo señala el origen de un crimen". Esta caracterización, rayana en el absurdo, recuerda la disputa en la que posteriormente Jonathan Swift embarcará a los Liliputienses y sus enemigos, enfrentados en una guerra sin fin porque cada uno acusa a los otros de cascar el huevo por el lado incorrecto.

⁸⁸ El fragmento es de *De officiis*, III, 17: "Del verdadero derecho y de la pura justicia no tenemos ningún modelo sólido y positivo; sólo disponemos de sombra y de imágenes" (nota de Andrieu, tomo I, p. 293). En lo que hace al derecho, Jean-Fabien Spitz lo interpreta del mismo modo que la verdad revelada: escondido y visible a la vez: "S'il n'existait aucune «trace» de son existence, la volonté de domination dévasterait tout, et le droit serait réductible à ce qui est posé ou à la pure force. A l'inverse, si la substance de ce droit était parfaitement accessible, les hommes seraient des anges, car leur imperfection serait radicalement ôtée" (Spitz, Jean-Fabien: "Apparence et fausseté: la double nature de l'ordre politique chez Pascal", *Revue Internationale de Philosophie*, n. 1/1997, p. 103).

como regla de justicia seguir cada uno las costumbres de su país. En esto, porque no se pudo encontrar lo justo, se encontró lo fuerte, etc.”⁸⁹. Así, parecería que los pueblos se guían por una justicia falsa, una justicia cuyo “secreto” es la costumbre; en consecuencia, la justicia en la que creen los pueblos no sería más que fuerza revestida con la apariencia de la justicia. Esta fuerza, no obstante, no necesariamente es violencia; es la fuerza de la imaginación, de la costumbre o de la tradición que subrepticamente se hacen ley⁹⁰.

La relación entre fuerza y justicia, pues, no es de simple oposición o exclusión. Desentrañarla es complicado debido a la ambigüedad que existe en ambos conceptos. Como se acaba de decir, la fuerza no es mera violencia. Tampoco es, en principio, ajena a la justicia sino que existe una fuerza que radica en la justicia verdadera y que conduce a obedecerla *porque es verdadera*. Pero habría una fuerza distinta de la verdad, que no se comparece con la justicia pero que toma para sí su apariencia. En este sentido, el fragmento 298 observa: “La justicia sin la fuerza es impotente, la fuerza sin la justicia es tiránica. La justicia sin fuerza es contradicha, porque siempre hay malvados; la fuerza sin la justicia es sometida a acusación. Por lo tanto, hay que poner juntas la justicia y la fuerza; para esto, hay que conseguir que lo que es justo sea fuerte o que lo que es fuerte sea justo”. La dificultad que presenta este fragmento (igual que muchos otros) reside en que Pascal no aclara en qué momentos se está refiriendo a la justicia “verdadera” o a la justicia “aparente”⁹¹. En cualquier caso, la justicia aparente es impotente sin la fuerza (espuria respecto de la justicia verdadera) precisamente por no ser verdadera. La justicia verdadera, a pesar de la fuerza de su propia verdad, también puede ser impotente pero no por sí misma, sino porque la razón⁹² de los hombres es impotente y, por tanto, incapaz de reconocerla. Más aún, la ignorancia del pueblo podría tener, como se dijo más arriba, la consecuencia de que tampoco se respete la justicia aparente, no por reconocer su falta de verdad, sino por su propia necesidad.

Es claro pues que, dadas estas condiciones, el mutuo reforzarse de fuerza y justicia no es, por un lado, más que el establecimiento de una ilusión, una alianza en contra de la verdadera justicia: “...porque no se pudo conseguir que se obedeciera por fuerza [¿de la verdad?] a la justicia, se llegó a que fuera justo obedecer a la fuerza [y en este punto, esta justicia ya es una “pseudojusticia”, porque la verdadera justicia nunca podría ser subordinada a la fuerza]; porque no se pudo fortificar la justicia [o bien porque una justicia falsa no es justificable, o bien porque ante los ojos de los ignorantes la justicia no es reconocida como tal], se justificó la fuerza [es decir, se erigió una justicia ilusoria, imaginaria], para que lo justo y lo fuerte estuvieran juntos, y existiera la paz, que es el supremo bien”⁹³.

⁸⁹ En este mismo sentido, el fragmento 82 de la parte II, entre otros, insiste en la incapacidad del hombre de conocer la justicia: “La justicia y la verdad son dos puntos tan sutiles, y nuestros instrumentos resultan demasiado romos para tocarlos exactamente. Si lo consiguen, aplastan el punto y apoyan alrededor, más sobre lo falso que sobre lo verdadero”.

⁹⁰ La ley, al igual que la justicia, es fuerza o costumbre, mientras se trate de la ley política. Pero los filósofos, afirma Pascal, la creen natural o, peor, la *confunden* con la ley natural verdadera: “Sin duda, hay leyes naturales; pero la hermosa razón corrompida lo ha corrompido todo”, dice más adelante el fragmento 294.

⁹¹ Adopto estos calificativos para diferenciar la justicia divina de la humana-política, si bien, como se verá, la justicia política no es en definitiva aparente.

⁹² ¿Deberíamos, mejor, referirnos a la impotencia del corazón para abrazar la verdadera justicia, más que a la razón? En consonancia con la nota anterior y de los fragmentos 265, 276, 277, 281 a 283 de la parte IV, parecería ser que sólo el corazón es un “órgano” adecuado para la verdad.

⁹³ Fragmento 299, corchetes nuestros. Sería interesante profundizar en la idea de la paz como “supremo bien”, sobre todo en relación con la filosofía política de la época, pero Pascal no aporta más elementos para desarrollar este punto.

Pero, por el otro lado, esta ilusión fundada en la fuerza es verdad para la muchedumbre que sólo así acepta subordinarse al orden social. Por esta razón, referirse a ella en términos de “pseudojusticia” tampoco es del todo preciso. A ella es posible aplicar lo que Spitz atribuye al orden político en general, esto es, un carácter ambiguo: “... la organización de las ciudades políticas es al mismo tiempo un desorden real del punto de vista de la naturaleza pura —pues reposa completamente sobre el deseo de dominación y sobre la injusticia, que consiste en someter lo aparente a lo aparente— y un orden real desde el punto de vista de la naturaleza corrompida —pues domina al menos en parte los efectos del pecado. En tanto que figura de orden, es simultáneamente falsa y «real»⁹⁴. Así, este juego entre justicia y fuerza se duplica también al interior de la justicia: la falsa justicia es a su vez verdadera, la única posible, la necesaria para evitar que la fuerza —no ya de la costumbre sino la fuerza desnuda del despotismo— se imponga en el terreno político⁹⁵.”

Respecto de en qué consiste la justicia verdadera, Pascal no dice mucho en esta sección. En rigor, la justicia verdadera sólo puede ser la de Dios. Pero parecería que no es realizable en la tierra, al menos en términos políticos. De una parte, la justicia verdadera realizable en un Estado no podría ser la ley establecida en el Antiguo Testamento, dado que Pascal mismo rechaza al judaísmo que sí la reconoce como ley. En lo que respecta a esto, Jean-Fabien Spitz observa que: “en ningún momento el autor de los *Pensamientos* imagina un Estado cristiano cuya función se redujera a contribuir a la salud de sus miembros, y cuya autoridad fuera asegurada por el logro de una tal misión a los ojos de Dios y de la Iglesia. Pascal reconoce que la asociación civil y la autoridad política poseen, con relación a la economía sobrenatural de la gracia y de la salvación, una independencia tanto de los fines como de los medios⁹⁶”. Con lo cual, no habría lugar para que la verdadera justicia irrumpa en el orden natural, así como la redención irrumpió en la historia con el nacimiento de Cristo.

4. d. El vulgo o la voz razonable de la sinrazón

Se ha señalado ya que, en la sección V de los *Pensamientos*, Pascal realza la figura del rey, del mismo modo que en fragmentos anteriores su figura se diferencia de la de aquellos cuyo poder es mera simulación⁹⁷. La fuerza del rey, a diferencia de la de sus magistrados o la de otros personajes “importantes”, no reside en la impresión que sus adornos ejercen sobre la imaginación del pueblo, sino sobre alguna fuerza de otro orden, que se impone sobre todas las demás y subraya el carácter ilusorio y risible de las

⁹⁴ Spitz, Op. Cit., p. 102: “...l’arrangement des cités politiques est conjointement un désordre réel du point de vue de la nature pure —car il repose tout entier sur le désir de domination et sur l’injustice, qui consiste à assujettir le semblable au semblable— et un ordre réel du point de vue de la nature corrompue —car il maîtrise au moins en partie les effets du péché. En tant que figure d’ordre, il est tout à la fois faux et «réel»”.

⁹⁵ O, peor aún, que el amor propio impida toda forma de sociabilidad. De ahí que, al menos en parte, como dice Spitz, tenga un efecto atenuante sobre el pecado.

⁹⁶ Spitz, Op. Cit., p. 101: “à aucun moment l’auteur des Pensées n’envisage un État chrétien, dont la fonction se réduirait à contribuer au salut de ses membres, et dont l’autorité serait assise sur l’accomplissement d’une telle mission aux yeux de Dieu et de l’Eglise. Pascal reconnaît que l’association civile et l’autorité politique possèdent, par rapport à l’économie surnaturelle de la grâce et du salut, une indépendance qui porte à la fois sur les fins et les moyens”. La posibilidad de un Estado teocrático es más lejana aún si se tiene en cuenta la discusión de Pascal con los jesuitas en las *Provinciales*, en la cual, según Jean Steinmann, aquél los condena por mezclar la justicia humana con la divina, lo cual implicaría “gouverner le monde par la corruption du christianisme, c’est-à-dire par la conciliation de la religion avec les passions humaines”, cf. Jean Steinmann: *Pascal*, Paris, Les éditions du Cerf, 1954, p. 172 y ss..

⁹⁷ Cf. fragmentos 307 y 308 de esta parte V, y 82 (*Imaginación*), de la parte II.

mismas por su contraste con ellas. Pero este reconocimiento de la monarquía es objeto, según el fragmento 337, tanto de “los cristianos perfectos”, como de la razón finita de los hombres “sabios” y de la imaginación del vulgo⁹⁸. En consecuencia, la figura del rey, esto es del poder “verdadero”, contiene una nueva paradoja dentro de la confusión entre justicia y fuerza. El poder del rey es real no porque represente el poder de Dios en la tierra, sino porque es el que sostiene el orden necesario sin el cual, guiados por su amor propio, los hombres “se comerían los unos a los otros”, por ponerlo en palabras de Spitz⁹⁹. En este sentido, si bien Pascal no desarrolla una teoría sobre el origen y fin de la sociedad política, es de suponer que comparte la idea de que la seguridad o la paz es el fin de la unión, más que nada teniendo en cuenta el caos en el que los hombres se verían inmersos de guiarse por su sola naturaleza degenerada. Más aún, aunque no se refiera de manera explícita al temor como pasión política, creeríamos no estar errados si pensáramos que, así como los vestidos de los jueces y médicos apuntan a impresionar la imaginación del pueblo, la manifestación de la fuerza del rey, el recordatorio de que el rey decide sobre la vida y la muerte, apunta al temor del mismo. Sería por eso que el único poder no imaginario, el único poder real (aunque no por ello necesariamente verdadero), es el de los reyes.

Pero aun así, la figura del rey es paradójica, en tanto que es verdadera y falsa al mismo tiempo. Su ambigüedad reside, en este sentido, en que tanto el vulgo como los cristianos verdaderos aceptan su poder como real. Son los ignorantes, claro, quienes más lo reverencian; y, a diferencia del juicio con que condena a los filósofos, en esta reverencia, Pascal encuentra una “razonable irrazonabilidad” del vulgo¹⁰⁰, que lo lleva a adoptar opiniones “sanas”. Claro, estas opiniones sanas no son más que un manto de piedad de la locura que evita que el caos y el dolor de la miserabilidad de la vida humana sean todavía más insoportables de lo que son, como se observa en el fragmento 324¹⁰¹. Es, también, sobre la base de esta razonable irrazonabilidad del pueblo que éste reclama que la política corra por el carril de la justicia y no el de la fuerza o de la costumbre, aun cuando esa justicia sólo se diferencie de aquéllas en su imaginación: “la costumbre sólo debe ser seguida porque es costumbre, y no porque sea razonable o justa; pero el pueblo la sigue por la única razón de que la cree justa”, observa Pascal en el fragmento 325. El pueblo, al resistirse a aceptar su propia falta de verdad, toma la no verdad sólo a condición de que aparezca bajo una apariencia verdadera. Más aún, parecería que no es deseable sacar al pueblo de su error dado que “está listo para rebelarse desde que se le muestra que ellas [las leyes] no valen nada” (fragmento 325). El pueblo obedece la ley porque imagina que es justa, y considera *legítimo* a su rey, en parte por ello, en parte porque es “justo” según la justicia humana que éste detente la autoridad. Por ello, una vez que la fuerza logra imponerse —y a pesar de que el rey “tiene la fuerza y no necesita la imaginación”¹⁰²—, una vez establecida la paz, “...la imaginación empieza a desempeñar su papel. Hasta este momento, lo desempeñaba la fuerza pura; desde ahora, la fuerza se mantiene por la imaginación en un cierto partido...”¹⁰³.

⁹⁸ Sólo los “devotos” no la reconocen porque en definitiva profesan una falsa fe o los que se fían en su razón ignorando su finitud, cf. fragmento 337 de la parte V.

⁹⁹ Spitz, Op. Cit., p. 110: “ils se mangeraient les uns les autres”.

¹⁰⁰ “Las cosas más irrazonables del mundo se tornan las más razonables a causa de la sinrazón de los hombres”, fragmento 320.

¹⁰¹ En este fragmento, Pascal encuentra la sanidad del pueblo en actitudes absurdas que, no obstante, contribuyen a mantener el orden.

¹⁰² Fragmento 307.

¹⁰³ Fragmento 304.

De cualquier modo, en lo que hace al poder del rey, resulta que la apariencia coincide con la verdad, de modo que el pueblo juzga “bien” respecto de él. En efecto, el vulgo juzga mejor que aquellos a los que podríamos llamar “filósofos”: “El mundo juzga bien acerca de las cosas, porque se halla en la ignorancia natural, que es el verdadero asiento del hombre”¹⁰⁴. La ignorancia es, también, el punto de llegada de los sabios, que reconocen que la razón es un órgano insuficiente, limitado; en este sentido, ambos se diferencian de los que se fían de su razón. Por eso, Pascal termina este mismo fragmento 327 diciendo “El vulgo y los hábiles marcan el paso del mundo; aquéllos [los que “se hacen los entendidos”] lo desprecian y son despreciados. Juzgan mal acerca de todas las cosas, mientras que el mundo juzga bien”. Es verdad que el vulgo “pone la verdad donde no está”¹⁰⁵; pero las consecuencias de ser vulgar o ser cristiano verdadero, a los efectos de la vida política, son las mismas. Todos habitan el “manicomio” para el cual, según Pascal, Platón y Aristóteles escribieron sus obras políticas¹⁰⁶.

4. e. Las conclusiones de un escéptico político

A diferencia de Maquiavelo, Pascal no es un pensador político. Su preocupación principal es otra. No obstante, es posible reconstruir una posición política a partir de sus *Pensamientos*, así como una conceptualización del vulgo, que es lo que nos ocupa aquí. Del mismo modo que se observó en Maquiavelo, en primer lugar, en Pascal no está clara la “extensión” del concepto de pueblo. O, al menos, si se la sospechara detrás de su pintura, sería más difícil identificarla con una clase social de lo que lo es en el caso del filósofo florentino. Para Pascal, el vulgo son los ignorantes, médicos, abogados y filósofos incluidos. Pero, también, son los hombres cuya obediencia hay que asegurar, para lo cual es necesario que los médicos, abogados y filósofos impresionen su imaginación con sus tocas y adornos. También es necesario que la ley impresione su imaginación como si fuera justa, y que el rey toque las cuerdas de su temor mediante la manifestación de su fuerza.

En segundo lugar, cabe subrayar que es indudable que, si bien Pascal considera vana la razonabilidad del pueblo, no deja de parecerle saludable. Se manifiesta así, por un lado, la debilidad del pueblo, su incapacidad de discernir entre lo aparente y lo verdadero o, peor aún, su preferencia por lo aparente y su subordinación inevitable al orden de la imaginación. Pero, al mismo tiempo que manifiesta su necesidad, brilla una cierta “prudencia” del vulgo. Es como si su propia ignorancia fuera un freno contra determinados excesos (y recuérdese en este punto, el juicio de Maquiavelo ante la comparación entre el desenfreno del pueblo y el desenfreno de los nobles o los príncipes). Es como si en su ignorancia residiera su salvación. De ahí que quitarle los velos de su ilusión entrañaría un riesgo que ningún Estado debe correr. Pero, para ello, también se ve obligado a ejercer su poder dentro de los límites de cierta “justicia”. La sinrazón del vulgo, pues, es razonable no sólo para sí mismo, sino también para los que conocen la verdadera justicia. La revelación misma de esta última no sería peligrosa; pero sería una revelación que sólo el corazón puede llevar a cabo y que convertiría a cada uno en verdadero cristiano, sin mayores consecuencias políticas. Para el desarrollo pacífico de la vida política, sin embargo, lo importante es que los efectos de la

¹⁰⁴ Fragmento 327.

¹⁰⁵ Fragmentos 328, 330, 335.

¹⁰⁶ Cf. fragmento 331: “Escribieron acerca de la política [Platón y Aristóteles], pero como para dar reglas a un manicomio; y, si fingieron tratarla como algo importante, ello se debió a que sabían que los locos a los que hablaban se creían reyes y emperadores. Entraban en el juego y compartían los principios de éstos para moderar su locura lo mejor que se pudiera”.

ignorancia no sean sólo inofensivos sino que sean beneficiosos, que la ley de la imaginación “modere la locura” (fragmento 331). Dicho en otros términos, que la locura se modere a sí misma, así como la pasión se modera a sí misma en Maquiavelo (y, como se verá, en Hobbes y en Spinoza, también). En este sentido, valen las palabras de Spitz cuando afirma que: “Soñar un orden que fuera humanamente posible y que no fuera un desorden sería confundirlo todo, sería tomar a los hombres por dioses o por ángeles; es el error de los filósofos”¹⁰⁷.

En tercer lugar, como se sugiere en el párrafo anterior, el beneficio de la razonable irrazonabilidad del pueblo alcanza a la sociedad toda. En efecto, la revelación de la justicia que conoce el verdadero cristiano, tampoco podría dar solución a la confusión entre razón y fuerza que predomina en el mundo político. Porque el hombre que conoce esta verdad, también se inclina ante el poder del rey, inevitablemente: “Los verdaderos cristianos obedecen, sin embargo, a las locuras; no porque respeten las locuras, sino la orden de Dios que, para castigo de los hombres, los ha convertido en siervos de esas locuras”¹⁰⁸. La peor posición que se puede adoptar en este sentido es la del filósofo, la del hombre que pretende poder denunciar el absurdo de la sujeción desde lo absurdo de su razón impotente. Por eso, Pascal recomienda: “Hay que tener un pensamiento en el fondo de la cabeza, y juzgarlo todo de acuerdo con esto; sin embargo, hay que hablar como el pueblo”¹⁰⁹. En cualquier caso, es el vulgo el que marca “el paso”: el resto de la sociedad debe adaptarse a su sinrazón, so peligro de poner en riesgo el orden social todo.

Para Pascal, en el orden de la vida política, pues, la única salida es la locura, la regla del vulgo. La vida política es lo más terrenal, hasta podemos decir más imposible de elevar que la misma carne. En este ámbito, la condición humana se impone sin esperanza; la solución al problema político es una justicia y un orden verdadero y falso al mismo tiempo. En este orden, se deja oír la voz de la locura, para triunfo del vulgo, resignación del cristiano y oprobio del filósofo.

5. El sujeto en el *Leviatán* de Thomas Hobbes

5. a. La libertad y el libre albedrío

En el capítulo V del *Leviatán*, sobre la razón y la ciencia, Hobbes advierte que cuando palabras con significados generales son utilizadas en deducciones falsas, el resultado es el absurdo, es decir, el lenguaje sin sentido. Por ejemplo, si alguien hablase de un cuadrado redondo o de una substancia inmaterial, sus palabras carecerían de sentido. Por lo mismo, palabras como “sujeto libre” o “libre albedrío” son meros sonidos vacíos de significado y todo lo que se predique de ellas es absurdo y erróneo¹¹⁰.

¹⁰⁷ “Rêver d'un ordre qui serait humainement faisable et qui ne serait pas un désordre, c'est tout mélanger, c'est prendre les hommes pour des Dieux ou pour des anges; c'est l'erreur des philosophes”. El texto continúa: “Il faut donc savoir que l'ordre n'est qu'apparent et que c'est un véritable désordre, mais il faut faire comme si ce désordre était un ordre véritable; la plupart des hommes ne sont pas capables de cette doctrine et il faut donc leur présenter le désordre réel comme un ordre réel. Car ils ne peuvent y obéir et s'y soumettre que s'ils croient que c'est un ordre et que les principes en sont justes” (Spitz, Op. Cit., pp. 117-118).

¹⁰⁸ Fragmento 338.

¹⁰⁹ Fragmento 336.

¹¹⁰ “And therefore if a man should talk to me of a *round quadrangle*; or, *accidents of bread in cheese*; or, *immaterial substances*; or of a *free subject*; a *free will*; or any *free*, but free from being hindered by opposition, I should not say he were in an error, but that his words were without meaning, that is to say, absurd”. Las citas en inglés se han tomado de: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*:

En el capítulo VIII, vuelve sobre el tema, señalando como un “abuso de las palabras” (perteneciente al ámbito de la locura), cuando se ponen juntos dos términos cuyos significados se excluyen.

El concepto cristiano de libre albedrío se opone y excluye la necesidad, pero Hobbes advierte que estos conceptos no se excluyen sino que son compatibles. Se llama libres a las acciones que los hombres hacen por propia voluntad, pero la voluntad misma responde en cada caso a una cadena causal que la determina. Si no se aceptase que la voluntad del hombre responde a la cadena causal, habría que admitir que es contradictoria con la voluntad de Dios.

Para evitar estos absurdos, Hobbes recurre a una definición de los significados de la palabra libertad. En el capítulo XXI, define qué entiende por libertad de los súbditos (*liberty of subjects*): “Libertad, o independencia (*freedom*), significa (propriadamente hablando) la falta de oposición (por oposición quiero decir impedimentos externos al movimiento); y puede aplicarse a criaturas irracionales e inanimadas no menos que a las racionales¹¹¹. Pues de cualquier cosa atada o circundada como para no poder moverse sino dentro de un cierto espacio, determinado por la oposición de algún cuerpo externo¹¹², decimos que no tiene libertad para ir más allá. (...) Solemos decir que tales cosas no están en libertad para moverse como lo harían sin esos impedimentos externos. Pero cuando el obstáculo al movimiento está en la constitución de la cosa misma no solemos decir que le falta la libertad, sino el poder¹¹³ para moverse; como cuando una piedra yace quieta, o un hombre es atado a su cama por una enfermedad.

“Y con arreglo a este sentido adecuado y generalmente reconocido de la palabra, un hombre libre es quien en las cosas que por su fuerza o ingenio¹¹⁴ puede hacer no se ve estorbado en realizar su voluntad. Pero cuando las palabras libre y libertad se aplican a cosas distintas de cuerpos se comete un abuso, pues lo no sujeto a movimiento no está sujeto a impedimento. (...) Por último, por el uso de la palabra libre albedrío no puede inferirse ninguna libertad de la voluntad, del deseo o de la inclinación¹¹⁵, sino la libertad del hombre, que consiste en no encontrar alto alguno a la hora de llevar a cabo lo que tiene la voluntad, el deseo o la inclinación de hacer.”¹¹⁶

5. b. Libertad y sujeto

El término “libre” (*free*) es utilizado con dos significados en el texto del *Leviatán*. Por un lado, hace referencia a la falta de obstáculos o impedimentos al movimiento natural, como cuando se habla de “caída libre”. Por otro lado, libre significa *no estar sujeto*, no estar atado a algo. En este sentido, los hombres son libres

Now First Collected and Edited by Sir William Molesworth, Bart., (London: Bohn, 1839-45). 11 volúmenes.

¹¹¹ El concepto de libertad en Hobbes traduce al ámbito de las ciencias sociales el concepto de inercia en Galileo Galilei. Para estos autores, todo cuerpo tiende a mantener su movimiento “natural”; así, los cuerpos vivientes, tienden a mantener la propia vida (principio de autoconservación del movimiento). Se podría decir que la física hobbesiana, como la galileana, reduce lo real a cuerpo y movimiento de los cuerpos.

¹¹² Lo que limita el movimiento natural de un cuerpo es siempre otro cuerpo, que por definición es externo, ya que dos cuerpos no pueden ocupar el mismo lugar en el espacio.

¹¹³ Libertad y poder se identifican, aunque la primera es constituida y el segundo constituyente.

¹¹⁴ El ingenio no es otra cosa que la orientación de la fuerza. No se trata de otro tipo de fuerzas o de algo distinto de la fuerza.

¹¹⁵ Por libre albedrío sólo puede entenderse (sin que los términos resulten absurdos) ausencia de obstáculos para hacer algo particular. No existe ningún cuerpo que carezca de límites u obstáculos, de allí que una voluntad absolutamente libre resulte un sinsentido.

¹¹⁶ Hobbes, T.: *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1979, pp. 299-300.

de la sujeción a la voluntad o a la ley en el estado de naturaleza y libres de hacer su voluntad o deseo en lo que la ley no prohíbe dentro de la república o del Estado.

Alguien puede estar sujeto a la voluntad de otro voluntaria y libremente o involuntariamente. En el último caso, se trata del sometimiento por la fuerza. En el primer caso, se trata de la sujeción¹¹⁷ a lo que se ha pactado voluntariamente. Los individuos son absolutamente libres en el estado de naturaleza y devienen “sujetos” al dominio (súbditos) a partir de la constitución del Estado soberano¹¹⁸.

En la mayor parte del texto del *Leviatán*, el término “*subject*” hace referencia a la subordinación, al sometimiento, a la sumisión o al vasallaje. Así, por ejemplo, en las páginas 212, 221, 226, 267, 269, 270 y siguientes de la edición citada, se refiere a los súbditos del rey o del reino; en la página 198, habla de los súbditos de la república; y en la página 221, de los súbditos espirituales del papa; en las páginas 203, 239 y 265 significa sometimiento; y en la página 217 es sinónimo de vasallaje.

Cuando “sujeto” significa “atado” se opone a desatado o absoluto, es decir, al soberano, que no está sujeto a pacto alguno y mantiene la absoluta libertad del estado de naturaleza. En este sentido, el soberano no es sujeto, es el único que no es sujeto: “puesto que el derecho de representar a todos se confiere al hecho soberano sólo por contrato de uno con otro y no de él [del soberano] con ninguno de ellos, no puede acontecer una violación del pacto por parte del soberano y, en consecuencia, ninguno de sus súbditos (*subjects*) puede ser liberado de su sujeción (*subjection*) por ninguna pretensión de expolio”¹¹⁹. A diferencia del sujeto absoluto cartesiano, que a semejanza de Dios tiene una libertad infinita, el sujeto hobbesiano es un “sujeto sujetado”, es un súbdito, a un tiempo sometido al pacto, a la soberanía y a las leyes que emanan de la soberanía. La representación de la substancia-sujeto cartesiana se asemeja más a la soberanía hobbesiana, que a lo que éste llama “*subject*”.

Hobbes diferencia, por otra parte, la libertad de los individuos (*particular men*) de la libertad de los Estados: “La libertad (*liberty*) que se menciona de modo tan frecuente y honroso en las historias y la filosofía de los antiguos griegos y romanos, y en los escritos y discursos de quienes han recibido de ellos todo su aprendizaje en política, no es la libertad de hombres particulares, sino la libertad de la república, que es idéntica a la que tendría todo hombre si no existieran en absoluto leyes civiles o república. Y los efectos de la misma son también idénticos. Pues así como entre hombres sin amo existe una guerra perpetua de cada uno contra su vecino, donde no hay ninguna herencia que transmitir al hijo o esperar del padre, ninguna propiedad de bienes o tierras y ninguna seguridad; sino una *plena y absoluta libertad* en cada hombre particular, así en los Estados o repúblicas independientes entre sí cada república (no cada hombre) tiene absoluta libertad para hacer lo que crea oportuno (...) para su beneficio”¹²⁰. Los Estados son libres, en tanto son soberanos y no están sujetos a un poder superior, análogamente a los individuos en el estado de naturaleza, mientras no se han sometido a pacto alguno. Por supuesto, la libertad de movimiento de cada uno está limitada por los otros, que son siempre un obstáculo para lo que cada uno (individuo o Estado) quiera o desee hacer.

Cuando no se diferencian estos significados, la palabra libertad (*liberty*) resulta equívoca y engañosa. Mucho más cuando este equívoco es avalado por la autoridad de

¹¹⁷ Cf. Hobbes, T.: 1979, pp. 256 y 277, donde se habla de la sujeción (*subjecteth*) a lo pactado por autorización o de la sujeción a las leyes (*subjection to laws*).

¹¹⁸ “La libertad [...] sólo puede existir de dos formas: como propiedad de puros individuos asociales o en su alineación radical como soberanía del soberano” (Rancière, J.: 1996, p.102).

¹¹⁹ Hobbes, T.: 1979, p. 270.

¹²⁰ Hobbes, T.: 1979, pp. 303-4. Énfasis nuestro.

hombres de reputación como Aristóteles, entre los griegos, o Cicerón, entre los romanos. Estos autores introducen el equívoco cuando, en lugar de justificar la libertad derivándola de los principios de la naturaleza, trataron de justificarla derivándola de la experiencia de sus propios Estados, que eran “democráticos” (*popular states*). Estos autores-autoridades sostienen que la libertad es un supuesto de los Estados democráticos, tesis que excluye toda otra forma de gobierno como incompatible con los derechos y libertades. Con esto -piensa Hobbes- se ha introducido en Occidente el principio de sedición¹²¹, que no puede ser contenido más que con el derramamiento de sangre. El equívoco contenido en los significados de la palabra libertad ha tenido y tiene, en último análisis, un costo demasiado grande para Europa¹²².

5. c. El problema del sujeto originario: quiénes dan origen al Estado

Si todo cuerpo social se deriva de un pacto o contrato entre individuos constituidos naturalmente y un contrato puede establecerse entre al menos dos partes, entonces, basta con que haya dos individuos para fundar una sociedad. Obviamente, las fuerzas unidas de dos individuos no podrían brindar una solución al problema principal que da origen al Estado, esto es, al miedo proveniente de la inseguridad y la guerra. De allí que el número sea un factor crucial para la constitución del Estado soberano. Sin embargo, Hobbes no puede resolver el problema de la relación entre la cantidad y la cualidad¹²³: ¿cuál es el número que da bases a la constitución del Estado soberano? El Estado no se funda a partir de *uno* ni a partir de *todos*, porque presumiblemente haya en el estado de naturaleza algunos que no hayan tenido miedo y no encontraran razones para pactar. En consecuencia, el Estado ha surgido del contrato de *algunos*, presumiblemente, de la mayor parte. Como el número de los que componen esta parte (*algunos*) es indeterminado, es posible imaginar un número de pactos indefinido entre los *algunos*. Hobbes advierte esta dificultad y trata de resolverla afirmando que nadie puede ser súbdito de dos Estados al mismo tiempo¹²⁴ y que todos los contratos dependen del pacto fundamental que constituye la soberanía. Todo pacto establecido dentro de un Estado constituido, o bien, se ajusta a las leyes establecidas, o bien, es un acto de rebelión y, por tanto, ilegítimo. Sin embargo, como estudioso de la geometría, Hobbes sabía que toda cantidad indefinida es divisible en combinaciones indefinidas y, por lo tanto, el Estado estaba amenazado por un permanente peligro de rebelión, derivado de la noción misma de *cantidad*. Dice, por ejemplo: “Otra *enfermedad* de una república es el volumen inmoderado (*the immoderate greatness*) de una ciudad, cuando es capaz de proveer dentro de su propio circuito al número y los gastos de un gran ejército. Como también el gran número de corporaciones, que son como muchas pequeñas repúblicas en los intestinos de una mayor, semejantes a las lombrices en las entrañas de un hombre natural.

¹²¹ Como señala Jacques Rancière, Hobbes formula dos críticas centrales a la filosofía política de los antiguos: “Para él, ésta es utópica por afirmar la existencia de una «politicidad» inherente a la naturaleza humana. Y es sediciosa por hacer de esta política natural la norma en relación con la cual cualquier advenedizo puede pretender juzgar la conformidad de un régimen a esta política de principios y a un buen gobierno que es su realización ideal”. Cf. Rancière, J.: *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1996, p. 100.

¹²² Hobbes, T.: 1979, pp. 304-5.

¹²³ Cf. Hobbes, T.: 1979, p. 324.

¹²⁴ “Allí donde está ya erigido un poder soberano no puede haber ningún otro representante del mismo pueblo, sino sólo para ciertos fines particulares limitados por el soberano” (Hobbes, T.: 1979, p. 279). Cf. Hobbes, T.: 1979, pp. 312 y ss..

“A lo cual puede añadirse la libertad para disputar contra el poder soberano en quienes pretenden poseer prudencia política; cosa que, aunque criada en su mayoría en las haces del pueblo pero animada por falsas doctrinas, *entorpece perpetuamente* las leyes fundamentales para trastorno de la república, como los pequeños gusanos que los médicos llaman *ascárides*”¹²⁵. ¿Cuándo una ciudad tiene un número moderado? ¿Cuándo las corporaciones son muchas? ¿Qué diferencia hay entre las “pequeñas repúblicas” y la república “mayor”? ¿Hay forma de poner fin al entorpecimiento perpetuo y a la amenaza permanente de la rebelión?

No hay forma cuantitativa de distinguir las pequeñas repúblicas de la mayor, porque pequeño y grande son términos relativos. Pero tampoco hay manera de distinguir las cualitativamente. La analogía con el organismo y la lombriz solitaria es inadecuada, porque ésta es un parásito que nunca está en condiciones de tomar el lugar del cuerpo o de destruirlo sin destruirse a sí misma. Tal vez, una analogía más adecuada sea la del film *Alien*, en el que el organismo extraño termina por destruir a aquel del que forma parte y se convierte en un ser autónomo. El Estado no puede vivir sin permitir (e incluso alentar) los pactos entre las partes miembros y, al mismo tiempo, no puede dejar de considerarlos una amenaza potencial y una rebelión virtual a su propia soberanía. Hobbes percibió claramente el problema y manifiesta su inquietud dos apartados más abajo, al hablar de la “disolución de la república”.

5. d. Los sujetos originados en el pacto: el sujeto soberano y el sujeto sometido

Hechas estas aclaraciones y definidos los términos, Hobbes se propone determinar el criterio que permita medir la libertad de los súbditos (*liberty of subjects*). Dice: “Pues en el acto de nuestra *sumisión* (*submission*) consiste tanto nuestra *obligación* como nuestra *libertad* (*liberty*), lo cual debe, por tanto, inferirse mediante argumentos tomados de allí, no habiendo obligación de hombre alguno que no surja de algún acto suyo, pues todos los hombres son igualmente libres por naturaleza”¹²⁶. El individuo que ha pactado se obliga a cumplir con lo que ha acordado voluntariamente, pero en todo lo que no acordado expresamente (o lo que se deriva de lo acordado) se mantiene la natural libertad, sin que haya obligación o sumisión alguna¹²⁷.

El concepto de sujeto en sentido fuerte, tal como se ha connotado desde la perspectiva cartesiana, no es nombrado con la palabra “subject” sino con los términos actor, autor o persona (*person*). El capítulo XVI, titulado “De las personas, autores y cosas personificadas”, define qué entiende por persona: “Persona es aquél cuyas palabras o acciones son consideradas, bien sea como suyas, bien como representando las palabras y acciones de otro hombre, o de cualquier otra cosa a la que se atribuyan, verdaderamente o por ficción”¹²⁸. En el primer caso, se habla de una persona natural y, en el segundo, de una persona artificial. Ésta puede ser un hombre o “cualquier otra cosa” a la que se atribuyan palabras o acciones. Evidentemente, no se trata de robots o fantasmas, sino de sujetos colectivos, de sujetos políticos.

¹²⁵ Hobbes, T.: 1979, p. 405.

¹²⁶ Hobbes, T.: 1979, pp. 305-6.

¹²⁷ Hobbes pone a la “mera y simple igualdad” como principio último de lo político. “La fábula de la guerra de todos contra todos tiene la necedad de todas las fábulas de origen. Pero detrás de esta pobre fábula de muerte y salvación, se proclama algo más serio, la enunciación del secreto último de todo orden social, la lisa y llana igualdad de cualquiera con cualquiera: no hay ningún principio natural de dominación de un hombre sobre otro. En última instancia, el orden social descansa sobre la igualdad que es del mismo modo su ruina” (Rancière, J.: 1996, p. 104).

¹²⁸ Hobbes, T.: 1979, pp. 255.

“La palabra persona es latina. En vez de ella, los griegos tienen *prósopon*, que significa la *cara*, como persona en latín significa el *disfraz*, o *apariencia externa* de un hombre, enmascarado en el estrado; y a veces más particularmente aquella parte de ella que disfraza la cara, como una máscara o antifaz. Y del estrado, se ha trasladado a todo aquel que representa palabras y acciones, tanto en los tribunales como en los teatros. Por lo que una persona es lo mismo que un actor”¹²⁹. No hay que entender la máscara o el disfraz sólo como lo que oculta el rostro verdadero, sino que, como ha señalado Mauss, el término persona “también puede significar el personaje que cada uno es y quiere ser, su carácter, la verdadera faz”¹³⁰.

La persona es el sujeto de palabras o acciones, es decir, es el que dice o hace, aquél al que se atribuyen las palabras o las acciones. En este sentido, *persona* significa lo mismo que *actor*¹³¹. Además, en cuanto que la persona que habla y que actúa es propietario de sus palabras y acciones, es también sinónimo de *autor*¹³². Siguiendo la etimología griega y latina (que conocía bien), Hobbes señala que en estas lenguas el amo y señor es también el dueño y propietario. De allí se sigue que el autor sea también “señor”, es decir, sujeto de dominio (en el doble sentido de el que manda y el que posee).

El párrafo siguiente al anteriormente citado, titulado: “Los pactos por autorización obligan al autor” es clave para comprender el deslizamiento que se produce desde la libertad absoluta de los individuos en el estado de naturaleza a la soberanía política derivada del pacto. Escribe Hobbes: “De donde se sigue que cuando el actor celebra un pacto por autorización, obliga con ello al autor, no menos que si lo hubiera hecho él mismo, y no le sujeta (*subjecteth*) menos a todas las consecuencias de aquél. Y en consecuencia, todo lo que se ha dicho anteriormente acerca de la naturaleza de los pactos entre hombre y hombre en su capacidad natural, es también cierto cuando son celebradas por sus actores, mandatarios o procuradores, que tienen de ellos autorización, en la medida en que en su comisión se establezca, pero no más allá”¹³³. En este párrafo se revela cómo el sujeto-actor se convierte en sujeto-sujetado, cómo el individuo naturalmente libre y soberano se convierte en súbdito sin derecho a la rebelión, al autorizar las decisiones, resoluciones y acciones del soberano como las suyas propias.

Se produce aquí, como ha señalado Jacques Rancière¹³⁴, un doble deslizamiento y sustracción del problema político y del sujeto de la política. Por un lado, en su crítica y distanciamiento de las filosofías políticas de la antigüedad (centralmente de Platón y Aristóteles), Hobbes no parte del hombre como “ser animado que vive en *polis*” sino de la persona o del actor constituido previamente al origen de la comunidad y del Estado. Ya no se trata de un ser en relación, que se define por sus lazos naturales con la comunidad a la que pertenece, sino de un átomo abstracto, que al tender naturalmente a la autoconservación, se define más bien en contraposición con los otros. Primer

¹²⁹ *Idem*.

¹³⁰ Mauss, M.: *Sociologie et Anthropologie*, Buenos Aires, Paidós, 1968, p. 354, citado por Moya, C.: *Thomas Hobbes: Leviatán o la invención moderna de la razón*, Madrid, Editoria Nacional, 1979, p. 96.

¹³¹ “So that a *person*, is the same that an *actor* is”. [...] “And then the person is the *actor*” (Hobbes, T.: *Leviathan*, chapter XVI).

¹³² “And then the person is the *actor*; and he that owneth his words and actions, is the author: in which case the actor acteth by authority For that which in speaking of goods and possessions, is called an *owner*, and in Latin *dominus*, in Greek κύριος speaking of actions, is called author. And as the right of possession, is called dominion; so the right of doing any action, is called authority. So that by authority, is always understood a right of doing any act; and *done by authority*, done by commission, or licence from him whose right it is” (*Loc. cit.*).

¹³³ Hobbes, T.: 1979, p. 256.

¹³⁴ Rancière, J.: 1996, pp. 100 y ss.

deslizamiento: se pasa de un sujeto-en-relación a un sujeto aislado, de un ser naturalmente político a un ser antipolítico, de un sujeto colectivo a un sujeto personal, individual¹³⁵.

Por otro lado, el problema de la política, es decir, el problema del reconocimiento de los sujetos, el problema de la distribución de las partes de la comunidad, es desplazado al problema del origen del Estado o el origen del poder. Así, el poder del soberano o del Estado, se fundamenta en el pacto y el pacto se origina en la voluntad de los individuos y en el miedo. De manera que el pacto funciona como término medio entre los individuos aislados en el estado de naturaleza y el Estado-soberano que suprime sus propias premisas en el acto de su constitución.

A través de este doble deslizamiento, Hobbes elimina el problema del antagonismo que es la esencia de la política, al suprimir al *sujeto de la política*, el que sólo se mantiene como una amenaza siempre latente.

El término "people" aparece 337 veces en el *Leviatán*. En la mayor parte de los casos, hace referencia al conjunto político-social, como cuando se refiere al pueblo de Roma, o a una unidad histórico-cultural, como cuando habla del pueblo de Israel. En otras ocasiones, utiliza esta palabra para referirse a la parte menos cultivada y más influenciada de la comunidad, como cuando se refiere al *rude people* o al *simple people* o al *common people* o al vulgo (*vulgar*). El pueblo es, en esta acepción, la gente simple, primitiva e ignorante¹³⁶, que es fácilmente engañada y manejada y, por esta razón, siempre es un peligro latente para la seguridad del Estado. De allí que uno de los fines principales de los fundadores y legisladores de los Estados sea el mantener al pueblo en la obediencia y en la paz¹³⁷.

En este sentido, el término pueblo hace referencia a un conjunto amorfo y pasivo que, al recibir el movimiento de otros, está sujeto a todo tipo de manipulaciones y engaños. "Las mentes de la gente común (...) son como papel en blanco, apropiadas para recibir cualquier cosa que sobre ellas imprima la autoridad pública"¹³⁸. Como ése es el estado natural del pueblo, es deber del soberano instruirlo sobre las leyes naturales a fin de que no sean manipulados y conducidos a la rebelión¹³⁹.

Lo primero que habría que enseñar al pueblo es a no amar "ninguna forma de gobierno que vea en las naciones vecinas más que la suya propia, ni desear el cambio"¹⁴⁰. Esto eliminaría de raíz las condiciones de lo que Rancière llama "política" y Laclau llama "lógica de la equivalencia"¹⁴¹. Lo segundo que los soberanos deben enseñar al pueblo es a no adherir a los hombres populares (*popular men*) contra la autoridad del soberano.

El término *people* también hace referencia a la masa, a la multitud (*multitude of people*) que responde con una causalidad mecánica a los estímulos sensibles de las

¹³⁵ "La parapolítica moderna [Hobbes] comienza por inventar una naturaleza específica, una «individualidad» estrictamente correlacionada con el absoluto de una soberanía que debe excluir la disputa de las fracciones, la disputa de las partes y sus partes. Comienza por una descomposición primera del pueblo en individuo que exorciza de un golpe, en la guerra de todos contra todos, la guerra de las clases en que consiste la política" (Rancière, J.: 1996, pp. 102-03).

¹³⁶ "...that the more ignorant sort, that is to say, the most part or generality of the *people*" (Cap. XII)

¹³⁷ "And therefore the first founders, and legislators of commonwealths among the Gentiles, whose ends were only to keep the *people* in obedience, and peace, have in all places taken care" (Cap. XII). Cf. Hobbes, T.: 1979, p. 216.

¹³⁸ Hobbes, T.: 1979, p. 410: "...The common people's minds (...) are like clean paper, fit to receive whatsoever by public authority shall be imprinted in them".

¹³⁹ "...inclined people to revolt" (Cap. XII)

¹⁴⁰ Hobbes, T.: 1979, p. 410.

¹⁴¹ Cf. Rancière, J.: 1996 y Laclau, E.: *La razón populista*, Buenos Aires, F.C.E., 2005, II: La construcción del pueblo.

pasiones. Hobbes está pensando en lo que muy posteriormente se ha llamado “populismo” (incluso pone el ejemplo de Julio César¹⁴²). Señala que los “hombres populares” (*popular subjects*) son muy peligrosos para los gobiernos, porque cuestionan, directa o indirectamente, la autoridad soberana. Además, la acción de estos *popular subjects*, lleva a confundir al ejército con el pueblo, ya que los ejércitos tienen dos rasgos distintivos de los pueblos, cuales son la fuerza y la multitud. Considerando que, para Hobbes, el soberano es el único representante legítimo del pueblo¹⁴³, todo liderazgo popular “es simple rebelión, y puede asemejarse a los efectos de la brujería”¹⁴⁴, es decir, se trata de un engaño, de una falsificación ideológica.

Hobbes busca diferenciar los significados de “multitud” y de “pueblo”: “De lo mismo se deriva [de la confusión de los significados de los términos] que los hombres no puedan distinguir sin estudio y gran entendimiento entre una acción de muchos hombres y muchas acciones de una multitud...”. En el primer caso, se trata de una acción única cuyo sujeto es el pueblo; en el segundo, de muchas acciones cuyos sujetos son múltiples. “...como por ejemplo, entre la acción única de todos los senadores de Roma matando a Catilina y las acciones múltiples de varios senadores matando a César; y, en consecuencia, están predispuestos a tomar por acción del pueblo (the action of the people) aquello que es una multitud de acciones realizadas por una multitud de hombres, movidos quizá por la persuasión de uno”¹⁴⁵. Está claro que lo que diferencia la acción del pueblo de las acciones de la multitud no es que las múltiples voluntades se dirijan a un mismo fin, ya que en el ejemplo, las acciones de los senadores tienen por fin dar muerte a alguien. Lo que parece establecer la diferencia es que en el primer caso el sujeto es “*todos*” mientras que en el segundo caso es “*varios*”. Así lo señala Hobbes en el capítulo XVIII: “Pues si por *todos juntos* no indican el cuerpo colectivo como una persona, *todos juntos* y *cada uno* significan lo mismo, y el discurso es absurdo. Pero si por *todos juntos* los entienden como una persona (cuya representación es asumida por el soberano), el poder de todos ellos juntos es idéntico del soberano y, una vez más, el

¹⁴² “Also the popularity of a potent subject, unless the commonwealth have very good caution of his fidelity, is a dangerous disease; because the people, which should receive their motion from the authority of the sovereign, by the flattery and by the reputation of an ambitious man are drawn away from their obedience to the laws, to follow a man, of whose virtues, and designs they have no knowledge. And this is commonly of more danger in a popular government, than in a monarchy; because an army is of so great force, and multitude, as it may easily be made believe, they are the people. By this means it was, that Julius Cæsar, who was set up by the people against the senate, having won to himself the affections of his army, made himself master both of senate and people. And this proceeding of popular, and ambitious men, is plain rebellion; and may be resembled to the effects of witchcraft” (Cap. XXIX).

¹⁴³ Cf. Hobbes, T.: 1979, p. 321. “For if they were the *absolute representatives of the people*, then were it the sovereign assembly; and so there would be two sovereign assemblies, or two sovereigns, over the same people; which cannot consist with their peace. And therefore where there is once a sovereignty, there can be no absolute representation of the people, but by it” (Cap XXII).

¹⁴⁴ Hobbes, T.: 1979, p. 405.

¹⁴⁵ Hobbes, T.: 1979, p. 204.

discurso es absurdo.”¹⁴⁶ El pueblo es soberano cuando las múltiples voluntades se unifican en una persona artificial, que representa la voluntad de todos¹⁴⁷.

El poder soberano es indivisible y encarna en una persona artificial que representa a todas las voluntades reunidas. Si el representante es uno se trata de una monarquía, si son varios, de una aristocracia y si son todos, de una democracia. Éstas son las tres únicas formas de gobierno¹⁴⁸.

A veces, el término *people* significa simplemente “gente”, como cuando dice en el capítulo VIII: “Una vez, en día de gran calor, hubo gran afluencia de gente en Abdera, ciudad de los griegos...”¹⁴⁹. En el capítulo XIII dice, con este mismo significado: “Pues las gentes salvajes de muchos lugares de América...”¹⁵⁰. A veces, el término significa la suma simple de los individuos que forman parte de la asociación resultante del pacto. En cuanto estos individuos tienen sus propios intereses y propiedades, pueden entrar en conflicto con los intereses soberanos¹⁵¹, aun cuando el fin del poder soberano sea procurar la seguridad y propiedad del pueblo. La paradoja¹⁵² se disuelve si se considera que el pueblo es la suma de los individuos y que cada uno tiene su propia vida y sus propiedades, las que pueden entrar en conflicto con las del soberano.

Pero, por otro lado, el término también hace referencia a la asamblea del pueblo, de donde procede la soberanía¹⁵³, por consentimiento de cada uno. La asamblea del

¹⁴⁶ Hobbes, T.: 1979, p. 276: “This great authority being indivisible, and inseparably annexed to the sovereignty, there is little ground for the opinion of them, that say of sovereign kings, though they be *singulis majores*, of greater power than every one of their subjects, yet they be *universis minores*, of less power than them all together. For if by *all together*, they mean not the collective body as one person, then *all together*, and *every one*, signify the same; and the speech is absurd. But if by *all together*, they understand them as one person, which person the sovereign bears, then the power of all together, is the same with the sovereign’s power; and so again the speech is absurd: which absurdity they see well enough, when the sovereignty is in an assembly of the people; but in a monarch they see it not; and yet the power of sovereignty is the same in whomsoever it be placed” (Cap. XVIII).

¹⁴⁷ “Hay política desde el momento en que existe la esfera de apariencia de un sujeto *pueblo* del que lo propio es ser diferente de sí mismo. (...) El problema no es señalar la diferencia de esta igualdad existente con respecto a todo lo que la desmiente. No es desmentir la apariencia sino, al contrario, confirmarla. (...) El problema consiste entonces en extender la esfera de ese aparecer, aumentar ese poder.

“Aumentar ese poder quiere decir crear casos de litigio y mundos de comunidad del litigio por la demostración, bajo tal o cual especificación, de la diferencia del pueblo consigo mismo. (...) El problema, en consecuencia, consiste en construir una relación visible con la no relación, un efecto de un poder al que se atribuye no surtir efecto. (...) La política consiste en interpretar esa relación, es decir constituir en primer lugar su dramaturgia, inventar el argumento en el doble sentido, lógico y dramático, del término, que pone en relación lo que no la tiene” (Rancière, J.: 1996, pp. 114-5).

¹⁴⁸ Cf. Hobbes, T.: 1979, pp. 278-79.

¹⁴⁹ Hobbes, T.: 1979, p. 180: “There was once a great conflux of people in Abdera”.

¹⁵⁰ Hobbes, T.: 1979, p. 226: “For the savage people in many places of America”.

¹⁵¹ “From whence it cometh to pass, that the sovereign power, which foreseeeth the necessities and dangers of the commonwealth, finding the passage of money to the public treasury obstructed, by the tenacity of the people, whereas it ought to extend itself, to encounter, and prevent such dangers in their beginnings, contracteth itself as long as it can, and when it cannot longer, struggles with the people by stratagems of law, to obtain little sums, which not sufficing, he is fain at last violently to open the way for present supply, or perish; and being put often to these extremities, at last reduceth the people to their due temper; or else the commonwealth must perish” (Cap. XXIX).

¹⁵² Si el fin de la soberanía es procurar la seguridad y la propiedad del pueblo, es paradójico que el soberano tenga intereses contradictorios con el pueblo.

¹⁵³ “De esta institución de una república se derivan todos los derechos y facultades de aquél o aquellos a quienes resulta conferido el poder soberano por el consentimiento del pueblo reunido” (Hobbes, T.: 1979, p. 269). “From this institution of a commonwealth are derived all the *rights*, and *faculties* of him, or them, on whom sovereign power is conferred by the consent of the people assembled” (Cap. XVIII). Cf. Capítulo XX:

pueblo es identificada con la democracia¹⁵⁴. En varias oportunidades Hobbes habla del “pueblo soberano” de Atenas, identificando pueblo y soberanía.

6. El sujeto en la obra de Baruj Spinoza

El concepto del vulgo se construye no sólo desde el punto de vista de su relación con los gobernantes, sino también desde el punto de vista de su interacción con los demás ciudadanos. En este sentido, el problema es también ético e implica un punto de encuentro entre los dos ejes propuestos: el del concepto de vulgo y su evolución, por un lado, y el de la sociedad civil, por el otro. Porque es, precisamente, en el seno de la sociedad civil donde los hombres interactúan entre sí y construyen sus identidades sociales. Y así como se ha señalado que es un “asunto de Estado” el tipo de relación que el gobernante debe tener con el vulgo, es un asunto “social” la relación, florecida a la sombra del Estado, de los hombres entre sí. Uno de los aspectos que esta cuestión adopta en el pensamiento de Spinoza es la actitud que los “sabios” deben tener con respecto a los ignorantes. La importancia de esta consideración ética para la construcción del concepto político de vulgo, presenta dos dimensiones: por un lado, dado que los hombres se relacionan primeramente “fuera” del marco de la sociedad política, en estado de naturaleza, y que, además, la sabiduría y la ignorancia no dependen necesariamente del status político de las sociedades, la consideración de estas relaciones es previa a la de las relaciones políticas. Por otro lado, una vez constituida la sociedad política, la sociedad civil tiene un papel fundamental como lugar de relaciones sociales que posibilitan la metamorfosis del vulgo; de ahí que la forma de interacción con el vulgo que el sabio se proponga trasciende, en parte, el aspecto ético hacia el aspecto político.

Las “normas de vida” que se propone Spinoza en una obra temprana, el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, abordan esta cuestión, del mismo modo que, posteriormente, lo hace el libro IV de su *Ética*, lugar desde el cual se leerán las normas aquí. Este capítulo se dedicará al examen de estas normas de vida como una vía más de acceso al concepto del vulgo en el siglo XVII¹⁵⁵.

6. a. La paz de la sociedad y la paz del sabio: ubicación de las normas de vida en la obra de Spinoza

La vida en común con los otros hombres es no sólo inevitable sino también necesaria para alcanzar la seguridad, la paz y, en el caso particular de Spinoza, la felicidad. No obstante, como todos los filósofos de la época advierten, es conflictiva. Considerada desde una perspectiva natural —entendida como “previa” a la constitución de la sociedad—, las relaciones entre los hombres se rigen por las pasiones. Éstas conducen a la fluctuación del ánimo y, en consecuencia, sólo ofrecen una base inestable para las relaciones sociales —si bien es suficiente para establecer una sociedad política. Por su parte, considerada la vida en común dentro de las regulaciones políticas que establece el Estado, los hombres deben continuar esforzándose en perfeccionarse —i.e.

¹⁵⁴... was an assembly of the people, or democracy” (Cap. XIX).

¹⁵⁵ Las obras de Spinoza serán consultadas según las siguientes traducciones:

Tratado Teológico-Político [T.T.-P.], Barcelona, Altaya, 1997, traducción de Atilano Domínguez.

Tratado Político [T.P.], Madrid, Alianza, 1986, traducción de Atilano Domínguez.

Ética [É.], Madrid, Alianza, 1998, traducción de Vidal Peña.

Tratado de la Reforma del Entendimiento [T.R.E.], Madrid, Alianza, 1988, traducción de Atilano Domínguez.

en ser cada vez “más racionales”— y, mientras lo hacen, deben convivir con otros hombres que no siempre son también racionales. Con el fin de regular estas relaciones es que se establecen las leyes políticas; pero éstas no abarcan todo el espectro de las posibilidades que se dan en la vida cotidiana de los individuos.

En lo referente a su vida personal, es sabido que Spinoza adoptó la *cautela* como guía en sus relaciones con los que se acercaban a él. Respecto de sus obras, por otra parte, si bien no se encuentra en ellas un detalle de “consejos” sobre cómo conducirse, existen algunos pasajes que establecen, de manera aislada y casi al pasar, unas “normas de vida” muy semejantes, por lo demás a aquéllas que Descartes elabora como su “moral provisoria”. Éste dedica casi toda la tercera parte de su *Discurso del Método* a establecer cuatro máximas morales. Las presenta como una «morada provisoria», necesaria luego de haber derribado el viejo edificio de sus prejuicios y en tanto construye con éxito uno nuevo fundado en, y deducido de, un saber cierto. Su fin es el de “no permanecer irresoluto en mis acciones mientras la razón me obligara a serlo en mis juicios, y no dejar de vivir desde ese momento lo más felizmente que pudiera”¹⁵⁶. Como se ve, no es un fin político, ni tan siquiera un fin social. En este sentido, Descartes subraya (como para que no quepan dudas de que sus intenciones no son revolucionarias) que no considera bueno que el edificio de las leyes sea derrumbado imprudentemente por nadie. En efecto, la primera de sus reglas reza como sigue: “obedecer las leyes y costumbres de mi país, conservando constantemente la religión en la cual Dios me ha concedido la gracia de ser instruido desde la infancia, guiándome en cualquier otra cuestión por las opiniones más moderadas (...) que fuesen aceptadas en la práctica por los más sensatos de aquellos con los cuales tuviera que vivir”¹⁵⁷. Huelga aclarar, no obstante, que las razones que llevan a Descartes a proponerse esta regla de vida son, ciertamente, políticas.

Por su parte, el «programa» spinoziano de moral provisoria —si se nos permite denominarlo así—, no abarca más que un parágrafo en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. Esta obra contiene, como el *Discurso del Método* cartesiano, una problematización del método que, conduciendo al entendimiento de manera adecuada, facilite a los hombres el acceso al ordenamiento del conocimiento. En efecto, el título completo de la obra es *Tratado de la reforma del Entendimiento y del camino por el que mejor se dirige al verdadero conocimiento de las cosas*. Y, del mismo modo que Descartes se ve apremiado a establecer ciertas máximas morales en tanto «construye su morada definitiva» —esto es, en tanto aprende a «guiarse con seguridad por su razón»—, Spinoza observa que “mientras nos dedicamos a conducir nuestro

¹⁵⁶ Descartes, R., *Discurso del Método*, Barcelona, Altaya, 1993, traducción de Eduardo Bello Reguera, p. 31 (en adelante, *D.M.*). Repasemos brevemente, antes de continuar, en qué consisten las máximas que Descartes adopta con ese fin. La primera consistía en obedecer las leyes y costumbres de su país, conservando su religión y “...guiándome en cualquier otra cuestión por las opiniones más moderadas (...), que fuesen comúnmente aceptadas en la práctica por los más sensatos de aquellos con los cuales tuviera que vivir.” La segunda máxima se refería a “... ser lo más firme y lo más decidido que pudiera en mis acciones, y en seguir con no menos firmeza las opiniones más dudosas, una vez determinado a ello, que si hubieran sido muy seguras”. En tercer lugar, Descartes se propuso “...intentar siempre vencerme a mí mismo antes que a la fortuna y (...) cambiar mis deseos antes que el orden del mundo; y, en general, en acostumbrarme a que nada excepto nuestros pensamientos está enteramente en nuestro poder ...”. Finalmente, luego de revisar las ocupaciones que podría adoptar en la vida, se decide por la mejor que, dicho sea, era la misma que tenía en el momento y consiste en “... emplear toda mi vida en cultivar mi razón y avanzar tanto como pudiera en el conocimiento de la verdad, siguiendo el método que me había prescrito”.

¹⁵⁷ Descartes, R., *D.M.*, p. 32. Este capítulo está apenas empezado. En su desarrollo, veré si es atinente tanto la profundización en los preceptos cartesianos como el recurso a los otros preceptos para la comparación.

entendimiento al camino recto, es necesario vivir” y, en consecuencia, “nos vemos obligados, antes de nada, a dar por válidas ciertas *normas de vida*”¹⁵⁸. A primera vista, los motivos de Spinoza no parecen, al igual que los de Descartes, ser siquiera sociales. Pero un examen más detenido sacará a la luz implicaciones importantes en esta dirección.

Atilano Domínguez anota que, en el caso de Spinoza, las normas se refieren a los bienes que ya ha rechazado como fines —a saber, honor, placer y riqueza¹⁵⁹—, mientras que Descartes pone su énfasis en “la libertad y firmeza interior frente a la flexibilidad y acomodación exterior”¹⁶⁰. El criterio de interpretación de las normas que propondremos ahora, no obstante, consistirá en que las normas spinozianas apuntan más claramente a la sociabilidad humana que las máximas de Descartes y, principalmente, se refieren a las relaciones entre los hombres racionales y los no racionales. En este sentido, cabe preguntarse por qué será que, siendo más acorde a los fines de las máximas el guiarse por las decisiones de los hombres sensatos, Spinoza, en cambio, se dirige a los afectos y aconseja «imitar» a los hombres vulgares¹⁶¹.

6. b. Imitación del deseo o la política entre la ambición, la emulación y la generosidad

Las normas spinozianas, pues, son tres y pueden sintetizarse como sigue: en primer lugar, “hablar según la capacidad del vulgo y hacer todo aquello [que esté de acuerdo con lo que el vulgo hace mientras] no constituye impedimento alguno para alcanzar nuestra meta”; en segundo lugar, “disfrutar de los placeres en la justa medida en que sea suficiente para proteger la salud”; y, finalmente, “buscar el dinero o cualquier otra cosa sólo en cuanto es suficiente para conservar la vida y la salud y para imitar las costumbres ciudadanas que no se oponen a nuestro objetivo”¹⁶². Esto supone que, por un lado, el vulgo persigue como bienes al dinero y a los placeres. En el parágrafo 4 Spinoza también incluye el honor entre “lo que los hombres consideran el supremo bien”¹⁶³. Estos bienes no son los “bienes verdaderos”. Todos ellos, de un modo u otro, están siempre acompañados por algún mal, por algún alejamiento de la felicidad: el dinero y el honor pueden llegar a traer la muerte de quienes los tienen, a manos de quienes pretenden arrebatarlos; el placer viene siempre acompañado o bien por una suerte de adormecimiento del intelecto que en nada se parece a la felicidad, o bien por el arrepentimiento¹⁶⁴. Se ve así cómo los hombres comunes, ignorantes del bien verdadero, lo confunden con los aparentes y, más aún, eligen los segundos¹⁶⁵. No obstante, si se ha de vivir entre los hombres (y el contacto con los demás es algo que Spinoza, si bien manejaba con cuidado, no abandonó nunca), hay que vivir como ellos, en la medida en que no se vea afectada la búsqueda del verdadero bien. “Vivir como ellos” significa no despreciar los bienes que ellos aprecian y, en primer lugar, “hablar su mismo idioma”, no abandonar el lenguaje de los hombres. Es éste el lenguaje de la imaginación (y no el de la razón), el lenguaje de los afectos.

¹⁵⁸ T.R.E. §17.

¹⁵⁹ Cf. T.R.E. §§ 3-5.

¹⁶⁰ Cf. Atilano Domínguez, nota 22 en T.R.E., ed. cit., p. 302.

¹⁶¹ La imitación no es el único aspecto de las normas que tiende a la sociabilidad; el problema del lenguaje, el del dinero y el de los placeres son también vías de análisis que habrá que desarrollar.

¹⁶² T.R.E. §17.

¹⁶³ T.R.E. §3.

¹⁶⁴ T.R.E. §§ 4-8.

¹⁶⁵ Sobre cuál sea el bien verdadero baste aclarar que, para Spinoza, es el conocimiento de Dios, el amor de lo infinito y eterno el bien que trae consigo la felicidad.

Está claro, según la *Ética*, que una vez que el alma alcanza el grado de perfección de la razón no le es útil al hombre guiarse por los afectos, que implican un grado menor de perfección. En este sentido, baste recordar la proposición 59 del libro IV: “A todas las acciones a que somos determinados por un afecto que es una pasión, podemos ser determinados, sin él, por la razón”¹⁶⁶. No obstante, esto no implica que los afectos sean alguna vez «erradicados». A pesar de ello, es principalmente el afán de concordancia con los demás hombres el que inspira las normas, y remite inevitablemente al afecto «sociable» de la *ambición*, entendida ya como *imitación* — coincidiendo con la letra de la segunda norma— ya como «imposición».

En efecto, la proposición 29 del libro III de la *Ética* afirma que: “Nos esforzamos (...) por hacer todo aquello que imaginamos que los hombres miran con alegría y, al contrario, detestaremos hacer aquello que imaginamos que los hombres aborrecen”. La ambición es definida en el escolio de esta misma proposición como el esfuerzo por hacer u omitir con el fin de complacer a los demás hombres. Pero la ambición es definida nuevamente en *Ética* III, 31 escolio, como un “esfuerzo por conseguir que todos aprueben lo que uno ama u odia” de modo tal que “cada cual, por naturaleza, apetece que los demás vivan como él lo haría según su índole propia”. Ahora bien, en el nivel de la vida afectiva, la ambición es una pasión que conduce casi inevitablemente a la fluctuación del ánimo y a que, en consecuencia, las relaciones entre los hombres no sean en nada estables. Esto se debe a que “...como todos apetecen lo mismo, se estorban los unos a los otros, y, queriendo todos ser amados o alabados por todos, resulta que se odian entre sí”¹⁶⁷. ¿Qué es lo que “todos” apetecen? Honor, riqueza, placer. Todos bienes que no se pueden compartir o que, al menos, no se pueden compartir sin que se genere algún conflicto en la medida en que los hombres no concuerdan en la «índole que les es propia»: si el ansia por amar lo mismo no es un deseo de compartir sino un deseo de imposición de estilos de vida, entonces no tardarán los hombres en enfrentarse entre sí. La ambición también se verá contrariada al contemplar que otro disfruta del dinero o de los placeres que uno quiere para sí, de modo que los enfrentamientos entre los hombres del vulgo serán constantes. La envidia y los celos son, justamente, formas del odio y de la tristeza (y por ello, pasiones), que se dirigen a la cosa amada y de imaginar que otros disfrutaran de la cosa amada con exclusión de uno mismo¹⁶⁸. En este marco, por un lado, el hombre sabio debe perseguir estos bienes evitando que se despierten las pasiones del odio y de la envidia en quienes los rodean; por el otro, sabe que las leyes políticas ponen un remedio a estos conflictos regulando la posesión y la circulación de estos bienes. De ahí que Spinoza critique aquellos que “...conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieren que fueran”¹⁶⁹. Estos hombres que se alejan del “realismo antropológico” (que suele derivar en el pesimismo antropológico atribuido a un Maquiavelo o a un Hobbes, como se argumentó anteriormente), piensan el problema político de manera equivocada: “De ahí que -sigue Spinoza- las más de las veces, hayan escrito una sátira, en vez de una ética y que no hayan ideado jamás una política que pueda llevarse a la práctica, sino otra, que o debería ser considerada como una quimera o sólo podría ser instaurada en el país de Utopía o en el siglo dorado de los poetas, es decir, allí donde no hacía falta alguna”¹⁷⁰. La labor del político, pues, debe partir de la vida afectiva, de tomar a los hombres como

¹⁶⁶ El escolio de la misma proposición afirma que los afectos no son útiles a los hombres que viven bajo la guía de la razón.

¹⁶⁷ *É.* III 31 escolio.

¹⁶⁸ Cf. *É.* III 35 y escolio.

¹⁶⁹ *T.P.* I § 1.

¹⁷⁰ *T.P.* I § 1.

son en su mayoría, ignorantes, y trabajar sobre sus pasiones para mantener la paz y poner remedio a los conflictos. Sin embargo, el político no es un sabio, de modo que sus remedios solamente atenúan los síntomas de la fluctuación del ánimo que, en este caso, se deriva de la ambición, sin ser capaz de llegar a actuar sobre su causa: la ignorancia misma de los hombres.

A pesar de todo esto, la ambición es un afecto que impulsa a los hombres a imitarse unos a otros y, así, concordar. En este sentido, Matheron considera que es el afecto el que logra establecer lazos sociales entre los hombres, aun en estado natural¹⁷¹. Sólo cuando es aconsejada por la razón (cuando “Dios tercia” en la relación entre dos hombres, diría Matheron), la ambición conduce a la concordancia. Es propia de un hombre sabio la ambición racional, aunque no necesariamente de un gobernante. Éste, como se acaba de decir, no se caracteriza por ser sabio, sino por “arbitrar” en los conflictos entre los individuos. Al igual que Maquiavelo, Spinoza no cree que el gobernante escape a la regla del común de los hombres. Como señala Leiser Madanes, en su libro *El árbitro arbitrario*¹⁷², la figura del legislador es la del árbitro: no se apoya en su saber, sino en su poder.

Por su parte, la imitación es un afecto cuyo sentido es amplio. En la definición 33 de los afectos de *Ética* III, Spinoza aclara que si lo que se imita es una *pasión* como el temor, entonces eso es la imitación en sentido estricto; en cambio, si lo que se imita es “lo que juzgamos ser honesto, útil o agradable”, nos encontramos frente a una forma distinta de imitación: la *emulación*. Lo particular de esa última, además, es que lo que se imita en ella es un *deseo*. En *Ética* III 27 escolio, Spinoza la define con relación a la primera, diciendo que es una “imitación de los afectos (...) referida al deseo (...) de alguna cosa, engendrado en nosotros en virtud del hecho de imaginar que otros, semejantes a nosotros, tienen el mismo deseo” (cursivas del autor). Imitación y emulación son, además de normas éticas de vida, pasiones fuertemente políticas: dada la ignorancia general de los hombres, la sociedad se constituye o bien por imitación, porque los hombres temen lo mismo que imaginan que otros temen (la muerte, por ejemplo) y se mantiene también por el temor que imaginan compartir (al poder del Estado), o bien porque desean lo mismo que imaginan que otros desean (la paz, por ejemplo), ya sea en términos afectivos, ya sea en términos racionales¹⁷³ (en cuyo caso no “imaginarían” que los demás desean la paz, sino que la querrían necesariamente).

“Imitar las costumbres ciudadanas”, como recomienda la tercera norma de vida, no implicaría retomar para sí la guía del afecto e imitar la pasión, sino promover la emulación, para que el deseo general pueda volverse racional y evitar que la imitación provoque, como se dijo más arriba, odio y envidia¹⁷⁴. Sólo “quien se esfuerza en guiar a los demás según la razón” obra con vistas a la concordancia¹⁷⁵. Pero no será la razón por sí sola la que logre reemplazar a los afectos mencionados. En rigor, sólo un afecto puede obrar sobre otro afecto¹⁷⁶. De ahí que ni el sabio, ni el gobernante deban cada uno en su esfera (la sociedad civil y el Estado, respectivamente), imponer la razón; más bien, deben acercarse a la imaginación del vulgo para actuar sobre ella y potenciarla, siendo esto último una tarea que compete más al sabio que al gobernante.

¹⁷¹ Cf. Matheron, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969, p. 165.

¹⁷² Madanes, L., *El árbitro arbitrario*, Buenos Aires, Eudeba, 2001. Para este desarrollo nos concentraremos en el capítulo 2 de la segunda parte.

¹⁷³ Recuérdese que razón y deseo coinciden para el hombre racional, así como imaginación y deseo coinciden en el hombre ignorante.

¹⁷⁴ Del mismo modo, el dinero que permite que los hombres se hagan favores entre sí, puede también ser un factor de discordia dada la actitud que el vulgo toma frente a él [cf. *E. IV* Apéndice, cap. 28].

¹⁷⁵ Cf. *E. IV* 37 escolio I.

¹⁷⁶ Cf. *E. IV* 7; 37 escolio II.

Siempre es posible llevar a cabo esta tarea mediante el temor. Sin embargo, los afectos más adecuados para este fin son la *humanidad* y la *generosidad*, ambos afectos que inclinan a los hombres a “hacerse el bien” unos a otros. El primero se contrasta con la ambición, contraste en el cual esta última adopta tintes “negativos”: “Este esfuerzo por hacer algo (y también por omitirlo) a causa solamente de complacer a los hombres, se llama *ambición*, sobre todo cuando nos esforzamos por agradar al vulgo con tal celo que hacemos u omitimos ciertas cosas en daño nuestro o ajeno; de otro modo, suele llamarse *humanidad*”¹⁷⁷. Así pues, tanto las leyes como los hombres sabios pueden practicar la humanidad: las leyes, al disponer que la ambición no resulte en conflictos; los hombres sabios, al desplazar el concepto de bien desde los bienes aparentes al verdadero, único que puede generar una concordia genuina y duradera. La generosidad, por su parte, no es ya del dominio del Estado: “Por «generosidad» entiendo el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirse a ellos mediante la amistad”¹⁷⁸. Como se dijo más arriba, el Estado no necesariamente es racional, ni asegura que sus ciudadanos lo sean. Pero el hombre sabio, que lo es, será generoso: se esforzará por promover la amistad en virtud de la guía de su razón, pero apelando a los medios accesibles al vulgo -a pesar de que, de todos modos, guarde siempre cierta distancia con respecto a éste.

Por esto, la primera norma aconseja hablar con un lenguaje que al vulgo le sea accesible. Esto último significa dirigirse a los hombres en términos asequibles a su imaginación, siempre que esto no implique una renuncia a la razón. Esto es lo que, dice Spinoza en el *Tratado Teológico-Político*, hicieron los profetas según el testimonio de las Escrituras: no sólo “percibieron las revelaciones de Dios en virtud de su imaginación”, sino también “enseñaron casi todas las cosas en forma de parábolas y en términos enigmáticos, y (...) expusieron las cosas del espíritu corporalmente porque todo ello está en perfecta consonancia con la naturaleza de la imaginación” de ellos y de aquéllos a quienes se dirigían¹⁷⁹. Según Spinoza, el fin de la religión es la obediencia. Y, así como más arriba se dijo que no es la razón la que puede obrar sobre los afectos, sino sólo que un afecto puede imponerse a otro, del mismo modo, el lenguaje del que persiga la obediencia, sea un profeta o sea un gobernante, no puede imponer el lenguaje del entendimiento sino que debe persuadir al vulgo en su propio lenguaje, el de la imaginación (a pesar de que, en rigor, ni el profeta ni el gobernante conocen necesariamente otro lenguaje que no sea el de la imaginación, como también se dijo más arriba). En el caso del sabio que convive con los ignorantes, si bien él sí conoce el lenguaje de la razón o el entendimiento, si quiere no sólo convivir con ellos sino además contribuir a la felicidad general, debe compartir su lenguaje¹⁸⁰.

6. c. Conclusiones de las tesis de Spinoza: el vulgo, el sabio, la felicidad

¿Por qué deberían el filósofo o el sabio ocuparse del vulgo si, en todo caso, manejarlo y asegurar su obediencia es asunto del gobernante? Spinoza declara que el fin de la reforma del entendimiento consiste en “adquirir tal naturaleza [más perfecta] y procurar que muchos la adquieran conmigo; es decir, que a mi felicidad pertenece contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo que yo, a fin de que su entendimiento

¹⁷⁷ É. III 29 escolio, cursivas del autor.

¹⁷⁸ É. III 59 escolio.

¹⁷⁹ T.T.-P. I, 28.

¹⁸⁰ Más aún, según Spinoza, las palabras tienen un origen imaginario y su sentido primitivo es establecido por el vulgo [T.R.E. §§ 8, 9].

y su deseo concuerden totalmente con mi entendimiento y con mi deseo”¹⁸¹. Para ello, es necesario formar una sociedad política. Pero, también, es necesario mantener las relaciones de amistad a las que mueve la generosidad. Porque manifestar a los demás hombres que es posible amar las mismas cosas, es una forma de hacerles ver que nuestras naturalezas pueden concordar, a pesar de las fluctuaciones. Imitar a los hombres en sus afectos es una manera de invitarlos a que nos emulen en nuestro deseo, por el sentido doble que tiene la imitación. Efectivamente, se trata de una emulación, porque la misma proviene de afectos alegres; siendo el deseo que surge de éstos siempre más fuerte¹⁸², entonces la emulación puede devenir en *humanidad y generosidad*, afectos sociales activos¹⁸³.

Con respecto a las conclusiones que se fueron subrayando a propósito de los autores vistos hasta aquí, se observa una vez más que Spinoza no se detiene a describir los individuos que conforman el vulgo¹⁸⁴ en términos sociales o económicos. Dado el tenor de las normas que se han tomado como base del análisis, se trata de una descripción de tipo gnoseológico-moral: son individuos que se mantienen en el plano de conocimiento de la imaginación y en el plano moral de los afectos. En consecuencia, también como en las consideraciones de Maquiavelo y Pascal, se trata de un sujeto fluctuante, incapaz de reconocer el bien verdadero y, en consecuencia, fácilmente impresionable por las apariencias. No obstante, el sabio spinoziano no lo concibe como alguien a quien despreciar o a quien temer, sino como aquél con quien es inevitable convivir, por un lado; por el otro, es necesario invitarlo a que imite el deseo, pero no ya en términos afectivos sino racionales. Imitar la razón significa, además del efecto político de obedecer las leyes del Estado, un efecto ético de diferenciar los bienes verdaderos de los aparentes y elegir los primeros con preferencia de los segundos. Pero esto no se hace mediante la imposición racional sino mediante la utilización de su lenguaje imaginario y su deseo afectivo. Del mismo modo, se verá que, en el ámbito político, la imaginación y los afectos son la base de la constitución y la consolidación del Estado.

¹⁸¹ T.R.E. § 14.

¹⁸² Cf. E. IV 18.

¹⁸³ En sentido estricto, Spinoza considera a la benevolencia como un deseo surgido de la conmiseración [É. III 27 esc.]. No obstante, este podría ser otro camino para desarrollarla.

Una dificultad más sería en lo argumentado en este párrafo, es la idea de que los hombres racionales «imiten» a sus conciudadanos, siendo la imitación referida a pasiones y no a acciones. Esto, claro está, si nos atenemos *rigurosamente* a la letra del texto y desestimamos la ambigüedad de este conjunto de afectos.

¹⁸⁴ El pueblo todavía no es “pueblo” como sujeto de saber y de acción, sino vulgo. Si bien se lo considera soberano y se supone que el poder que tienen los gobernantes es legítimo porque proviene de él (por este motivo tanto Hobbes como Spinoza hablan del contrato o del pacto), no obstante en su origen es sólo “vulgo”. Para Spinoza el poder y saber no van juntos. Los personajes poderosos no son los sabios, del mismo modo que el pueblo como fuente de ese poder tampoco necesita ser sabio ni racional. La unión de poder y saber la ve Koselleck desarrollada en el siglo XVIII, en la masonería y otras asociaciones de ese tipo. El que reúne poder y saber es el *philosophe*, quien exige un gobernante ilustrado y promueve la ilustración del pueblo también. Pero, en estos filósofos del siglo XVII, a) poder y saber van separados; b) el sabio, en todo caso, tiene una función social, en la sociedad civil como en Spinoza; c) en consecuencia, la política es claramente (o al menos más claramente que después) el reino del encuentro de fuerzas: porque consiste en administrar las pasiones y porque es el reino de lo aparente, ya sea porque el pueblo es ignorante, ya sea porque no puede ser el lugar de la verdad, como en Pascal; c) el vulgo es soberano en términos políticos, pero no por ello deja de ser vulgo en términos “culturales” o sociales; d) más aún, en términos políticos, el vulgo es de cuidado: como no se puede “razonar” con él, es necesario mantenerlo satisfecho; es una fuerza necesaria pero que hay que tener bajo control al mismo tiempo, no sólo el pueblo teme al soberano; el soberano teme también al pueblo —.

7. Conclusiones del capítulo 3

El análisis de la obra de La Boétie pone de manifiesto un rasgo constitutivo del sujeto moderno desde el comienzo: la libertad derivada de la igualdad. Para este autor, como después para los pensadores del siglo XVII, la libertad es un rasgo de la naturaleza humana. A diferencia de los filósofos cristianos del período anterior, el concepto de libertad no hace referencia al poder de la voluntad para obrar con independencia de la determinación natural (libre albedrío) sino a no sujeción, a la no esclavitud, a la independencia de cada hombre de la voluntad de los otros. “El deseo de libertad –comenta Lefort– exige que *la naturaleza del sujeto* no quede jamás determinada: ni cada uno, ni todos”.

Charles Taylor sintetiza las características del concepto de libertad surgido en la modernidad: 1) Es un rasgo natural de los hombres independientemente de la sociedad y del orden político en los que haya nacido. 2) Es un rasgo de todos los hombres y no sólo de algunos. 3) Supone una teoría metafísica sobre la libertad.

Con la interpretación de la obra de Maquiavelo avanzamos en la definición del concepto de pueblo como sujeto de derecho político. Este concepto no hace referencia sólo a la masa sino también a un sujeto capaz de tomar decisiones. Maquiavelo señala la necesidad de conocer a este sujeto, la importancia de saber qué es lo que lo impulsa y cuáles son sus pasiones dominantes. Con ello se separa de la tradición aristotélica que buscaba aportar los elementos de la racionalidad humana, la que estaba a la base de su sociabilidad o politicidad. Como antes La Boétie, Maquiavelo señala la pasión por la libertad como un rasgo “natural” de la condición humana. Junto a ella, las pasiones más importantes para la vida política son el odio, el amor, el desprecio y el temor.

Por su parte, para Pascal, la fuerza dominante de la imaginación caracteriza a la masa de los ignorantes que se identifica con el vulgo. Aunque tampoco este autor avanza en la determinación del significado y del contenido del concepto, considera que la incapacidad del vulgo es un freno para ciertos excesos y como tal “razonable”.

Con Hobbes se avanza en la definición del concepto de sujeto. Por un lado, sujeto hace referencia al individuo naturalmente libre, aunque no debe confundirse esta libertad natural con lo que los filósofos cristianos llamaban el “libre arbitrio”. Por otro lado, el sujeto siempre está limitado, es decir, *sujeto* a la causalidad natural.

En el estado de naturaleza, presocial, la mayor parte de los individuos son conducidos por el temor a pactar entre sí, de lo cual resulta el Estado soberano. Los sujetos naturales son la multiplicidad de individuos que, tendiendo a su propia conservación, provocan una situación de permanente inseguridad y un estado de guerra de todos contra todos. De estas condiciones deriva el miedo y de él la necesidad del pacto, del cual surge el sujeto social y político. Éste está escindido en soberano y súbditos. En general, Hobbes usa el término “*subject*” para hacer referencia al súbdito.

Para referirse al sujeto de acción, palabra o pensamiento, Hobbes prefiere el concepto de persona, actor o autor. Estas palabras hacen referencia al amo, al señor, al dueño, al propietario. Si para los antiguos el sujeto político se constituye en y desde la comunidad política que le es previa, para los modernos (como Hobbes) el sujeto está constituido previamente al origen de la comunidad. Como ha señalado J. Rancière, Hobbes descompone al pueblo en individuos atómicos, constituyéndolos en sujetos separados de cuya dinámica resulta necesariamente la sumisión (sujeción).

Spinoza señala, por su parte, que el concepto de vulgo no se define solamente por las relaciones políticas sino también por las relaciones sociales. Retoma el problema, ya abordado por los autores anteriores desde Platón, de la relación entre los sabios y los ignorantes. La sociabilidad necesaria en el hombre obliga a los sabios a comunicarse con los demás. De este afán de comunicación proceden las normas sociales.

La concepción ética y política de Spinoza pone de relieve la importancia de la imitación, de la emulación y del deseo para la constitución de las comunidades. Podría decirse que el sujeto spinoziano es un *sujeto deseante* y no sólo un sujeto pasivo o receptivo. Lo decisivo en relación con el problema político es que el deseo “pueda volverse racional”, que la emulación pueda devenir en “afectos sociales activos”.

CAPÍTULO 4

LA EVOLUCIÓN DE LA CONCEPTUALIZACIÓN Y EL APOORTE DE LA HERMENÉUTICA

1. El sujeto ilustrado: el pueblo y los *philosophes* en el siglo XVIII

En apartados previos se ha examinado el tratamiento del concepto “pueblo” en autores del siglo XVII: Hobbes, Spinoza, Pascal. A partir del análisis de estos tres autores, se estableció que el concepto de pueblo aparece ligado al vulgo, cuyas características son la ignorancia, la inconstancia, el predominio de las pasiones en sus actitudes y decisiones, si bien en cada uno de ellos el concepto presenta matices, de un mayor optimismo político en el segundo, o un mayor escepticismo en el tercero. De los tres, el pensador característico de la modernidad es, sin dudas, el primero. Y en él predomina la idea de “razón de Estado”, no sólo propia de su teoría sino, de hecho, cultivada por los gobiernos absolutistas de ese siglo. No obstante, la misma fue, para el Estado moderno, a un tiempo su base de apoyo y su negatividad. Esto es, el mismo procedimiento que le permitió desarrollarse como un Estado absoluto en el siglo XVII, fue el que puso en crisis el absolutismo en el siglo siguiente. De manera análoga, el mismo mecanismo que mantuvo a los ciudadanos alejados de los asuntos políticos —que eran considerados *arcana imperii*—, fue el que les permitió que se desarrollasen como sujetos críticos que, tarde o temprano, reclamarían su derecho a ser sujetos políticos. En esto último, los *philosophes*, hombres del Iluminismo francés, tuvieron un protagonismo fundamental. Y, también con las transformaciones concomitantes con el pensar y el accionar de los ilustrados, la noción de pueblo adopta una fisonomía inédita hasta entonces. Este es el proceso que se expondrá en esta sección.

1. a. La crítica y los *philosophes*

Fue en el crecimiento de la esfera social, a espaldas de la esfera política, donde, de acuerdo con Koselleck, los individuos empezaron a verse a sí mismos como autorizados ética y cognoscitivamente para ejercer la crítica como una forma de poder: cafés, academias, clubes, salones, bibliotecas, sociedades literarias y, principalmente, logias fueron los ámbitos en los que se canalizó la tensión entre Estado y sociedad y se gestaron los sujetos críticos que, pronto, reclamaron una influencia (en principio indirecta) sobre el poder político. Los protagonistas de estas asociaciones civiles no pertenecían a cualquier clase de la sociedad, sino que provenían de la burguesía, esa clase que, a pesar de ser “quienes determinaban la fisonomía cultural de su país o sostenían la carga del Estado, no tenían permitido decidir su destino, dado que era un rasgo intrínseco al sistema, al orden absolutista, que no había nada que ellos debieran decidir —todos eran súbditos”¹. La Ilustración creció, así, amparada por la indiferencia del Estado por lo social, pero al mismo tiempo en tensión con él, dado que el absolutismo implicaba la exclusión política de estos ciudadanos. Y el rasgo principal que adoptó la nueva forma de la subjetividad ciudadana en esta gestación fue el de la crítica.

¹ “These men, who determined their country’s cultural physiognomy or bore the burdens of the State, were not allowed to decide its fate, for it was intrinsic to the system, to the Absolutist order, that there was nothing at all for them to decide —all were subjects”, cf. Koselleck: 1988, p. 66.

Koselleck resume la historia del concepto de crítica y señala que “fue incorporado a los lenguajes nacionales desde el latín alrededor del 1600. Los términos *critique* y «crítica» (...) se establecieron en el siglo XVII. Lo que significaban era el arte de la evaluación objetiva —en particular, de los textos antiguos, pero también de la literatura y el arte, así como de las naciones y los individuos. El término fue inicialmente usado por los humanistas; incorporó el sentido de juicio y erudición, y cuando el análisis filológico se extendió a las Sagradas Escrituras, este proceso también fue llamado «crítica»². En el siglo XVII, pues, aquellos que actualmente consideramos los modelos del pensamiento político, como Hobbes y Spinoza, eran también “críticos” desde el momento en que eran parte de la controversia entre razón y teología y también entre poder político y poder eclesiástico. No se trata, sin embargo, de dos conflictos equivalentes: si bien se puede establecer una equivalencia entre el predominio de la teología y el del poder eclesiástico, no es el caso que razón y poder político lo sean. De ahí que el lazo entre la crítica o la razón y el Estado fuera incierto, “flotante”. Si bien los pensadores del poder político elaboran una teoría del Estado racional, como sostiene Bobbio³, el ejercicio del poder en el Estado absolutista moderno no se apoya necesariamente en la razón o la verdad. Por el contrario, lejos de ser “reyes filósofos” según el ideal platónico, la verdad no es el fundamento que justifica la razón de Estado del mismo modo que la verdad teológica es el fundamento del poder eclesiástico. La prioridad de la razón de Estado, en cambio, es la paz, que depende de la soberanía y no de la verdad⁴. Esto favoreció que fuera la sociedad la que se apropiara de la verdad⁵, que fueran los grupos arriba mencionados los que hicieran suya la verdad que, junto con la razón, terminará aliándose con la crítica al punto que esta última llegará a ser la función esencial de la razón.

Por su parte, el proceso de la crítica, una vez puesto en marcha, produjo efectos irreversibles. Por un lado, al interior de la *République des Lettres*⁶, donde nada queda fuera del alcance de la crítica, generó una fuga hacia el futuro del pensamiento en virtud de que ella misma mina su pasado al cuestionar la tradición y pone bajo sospecha también su presente: “A cada paso, esto que se construye a sí mismo como nexo hacia el futuro habilita al juez racional para llegar a ser un crítico del presente”⁷. Y, en el ejercicio de la crítica del presente, la relación entre crítica y Estado se define, finalmente, como una relación de tensión y de oposición. Sin embargo, al dirigir su crítica al presente y en especial al Estado, la crítica atenta contra el principio que ella esgrime como forma de legitimación de su intervención: la neutralidad que les confería la verdad y la autoridad moral derivada de su exclusión de la arena política, se pierden en la crítica al Estado. Así se explica que, al apelar a la soberanía neutral de la crítica pero, al mismo tiempo, involucrar la política en los procedimientos, los críticos se mantenían por encima de las facciones en virtud de su crítica, pero como críticos del Estado abandonaron su neutralidad y llegaron a ser una parte

² Ibid., p. 105.

³ Cf. N. Bobbio, “El modelo iusnaturalista”, en *Thomas Hobbes*, México, F.C.E., 1992.

⁴ Hemos mencionado este carácter “arbitrario” del gobernante en otra parte, por eso no nos extendemos ahora en ello. Oportunamente, hemos referido al trabajo de L. Madanes, *El árbitro arbitrario*, como un examen minucioso de esta problemática.

⁵ Dice Koselleck al respecto: “The critic stands above the parties; his task is not to «destroy» but to «establish» the truth”, 1988, p. 109.

⁶ Ésta fue, según Koselleck, una de las agrupaciones decisivas para la crisis del Estado en el siglo XVIII, junto con la Logia Masónica.

⁷ Koselleck: 1988, p. 110.

en pugna por el poder⁸. Un ejemplo de esta actitud es la crítica ejercida por Voltaire quien, pretendiendo estar por sobre todo interés político, alzó su voz en conflictos de alcance no sólo intelectual, sino también político. El valor político de la verdad es evidente en un comentario tan simple como el que se puede leer en el artículo “*Philosophe*” de su *Dictionnaire de Philosophie*: « Comparez à tant de princes ignorants, superstitieux, cruels, gouvernés par leurs propres passions ou par celles de leurs ministres, un homme tel que Montaigne ou Charron, ou le chancelier de L’Hospital, ou l’historien de Thou, ou La Mothe-Le-Vayer, un Locke, un Shaftesbury, un Sydney, un Herbert; et voyez si vous aimeriez mieux être gouvernés par ces rois ou par ces sages »⁹.

De esta manera, los ilustrados (en particular, los franceses), acuñan un nuevo concepto de ciudadano: se trata de un individuo que, a pesar que desde el punto de vista del Estado absolutista es más un súbdito que un ciudadano soberano, en su capacidad de ejercitar su razón en la crítica hace frente al absolutismo y ejerce su soberanía, precisamente, como crítica. En principio, esta forma de ciudadanía corresponde a una clase social en particular: la burguesía que, excluida en este momento de la vida política que se reconcentra en la práctica del *arcana imperii*, se fortalece como avanzada moral y cognoscitiva. Esta concepción del ciudadano, como veremos, se extenderá en los siglos sucesivos al “pueblo” y, finalmente, constituirá un imaginario de ciudadano que aun se sostiene en la sociedad civil y es alimentado por los medios de comunicación, a pesar de que, tal vez, no tenga realización efectiva.

1. b. La crítica, la revolución y los *sans coulottes*

La crítica había abandonado su confinamiento social y avanzado hacia el terreno político, en un principio, como una potencia de “progreso moral”. Sin embargo, bien pronto se vio que el proceso mismo llevaba otra dirección; la dirección era la de la crisis y uno de sus visionarios fue Jean-Jaques Rousseau¹⁰. Y la crisis iba de la mano de otra previsión: que la revolución que se preparaba no sería sólo un progreso moral que devolvería cierto orden al desbalance producido por el absolutismo, sino que se trataría de una revolución que alcanzaría al mismo tiempo al Estado y a la sociedad. Rousseau tomó en serio el utopismo ilustrado, el de trasladar sin más la libertad crítica de la *République des Lettres* a la República política. En los antecesores de Rousseau, los miembros de clubes, sociedades y círculos literarios, esta libertad no era más que un dualismo que mantenía la tensión con el Estado; pero al tomarse demasiado en serio la aspiración a la unidad entre moral y política, Rousseau empujó la situación a su límite: la revolución permanente. El concepto clave de esta revolución permanente, de esta democracia radical que propone *El contrato social*, es el de “voluntad general”. Este es un concepto fundamental que contribuye a operar el pasaje del “vulgo” al “pueblo”, a pesar de que, en la práctica de la revolución que Rousseau no llegó a ver (recordemos que muere en 1778) tuvo resultados desastrosos y que en los análisis teóricos parezca insostenible.

⁸ Koselleck: 1988, pp. 113-114: “By appealing to the non-partisan sovereignty of criticism but at the same time involving politics in the proceedings, the critics stood above the parties by virtue of their criticism, but as critics of the State they became partisan”.

⁹ Voltaire, “Philosophe”, *Dictionnaire de Philosophie*, <http://www.voltaire-integral.com/Html/20/philosophe.htm>

¹⁰ Cf. Koselleck: 1988, pp. 159 ss.

Explicemos primero por qué este concepto de voluntad general es tan importante para la transformación del “vulgo” en “sujeto soberano”, sobre el cual, una vez aceptada su soberanía, será necesario proyectar el ideal del “ciudadano crítico” y convertirlo en un sujeto político con las características de aquél. Es importante reparar, para ello, en una observación hecha más arriba: que la revolución que previó Rousseau era al mismo tiempo social y política. Esto significa dos cosas: primero, que la revolución será polifónica: no sólo se levantará la voz de la burguesía (que esgrimía las armas de la crítica) sino también de las clases que están más allá de ella y no pertenecen a los círculos críticos; segundo, que la polifonía incluirá voces que reclamarán el derecho a influir en la vida del Estado, dado que se la sostiene económicamente, pero también tendrá otros tonos, los de las voces de los desposeídos que señalarán no sólo la tensión política sino también la tensión y la desigualdad económica. El desplazamiento conceptual que estamos explicando, pues, no fue sólo un efecto teórico ni sólo un efecto histórico de la Revolución Francesa, sino la combinación del pensamiento de los *philosophes* en los actores revolucionarios —en especial la influencia rousseauiana—, y las circunstancias particulares de la revolución. Hannah Arendt ofrece un impecable análisis de esta peculiaridad de la Revolución Francesa en *On revolution*¹¹ y su análisis será oportuno para completar el cuadro que estamos delineando. Por un lado, con respecto a los rasgos propios de la situación histórica de la Revolución, Arendt señala que en Francia se incorpora un elemento ajeno a la política y que transforma, efectivamente, la revolución de política en social: la pobreza. Teniendo en cuenta otras obras de la autora, como *La condición humana*¹², o los fragmentos póstumos publicados bajo el título *El concepto de lo político*¹³, entenderemos que, al involucrar en el escenario revolucionario las necesidades biológicas, la pobreza como bandera revolucionaria “contamina” el escenario político con elementos que ni en la tradición clásica, ni en la moderna¹⁴, le pertenecen. En efecto, no encontraremos en Hobbes o en Spinoza afirmaciones como la siguiente: “No basta con tener ciudadanos y protegerlos; es preciso, además, cuidar de sus subsistencia”¹⁵. Ni para el Estado absolutista, ni para la tradición clásica, la subsistencia de los ciudadanos es deber del Estado como sí lo es la seguridad de los ciudadanos. Esto es todo una novedad en el pensamiento político¹⁶. Por el otro, con respecto a la influencia teórica en la Revolución, ésta se centra, como es previsible, en la idea de voluntad general. De ella, observa que mantiene el ideal de unanimidad del absolutismo del siglo XVII promovido por Hobbes, pero lo desliza de la

¹¹ En ocasiones anteriores hemos hecho referencia al análisis que la pensadora hace en esta obra a propósito del concepto de opinión pública: cf. Etchegaray, R. et alia: Informe final del proyecto de investigación: *Opinión pública, ideología y medios de comunicación*, Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales, UNLaM, 2003.

¹² H. Arendt, *La Condición Humana* (1958), Barcelona, Paidós, 1998, traducción de Ramón Gil Novales.

¹³ Publicados como *¿Qué es lo político?* (comp.), Barcelona, Paidós, 1997.

¹⁴ Conviene aclarar que nos referimos aquí al siglo XVII específicamente, dado que, por un lado, en la *Utopía* de Moro hay una clara preocupación por el peligro de la miseria como propia de la organización política y, por el otro, el siglo XVIII pertenece también a la modernidad.

¹⁵ J.-J. Rousseau, *Discurso sobre economía política* (1755), Buenos Aires, Quadratta Editorial, 2003, p. 53, traducción de Eric Fontanals.

¹⁶ Esta exigencia de que el Estado deba velar por la subsistencia de los ciudadanos se mantiene en la actualidad, aunque con características muy particulares dada la tendencia al individualismo que examinaremos más adelante: es de suponer que una preocupación tal por parte del Estado supone una orgnaicidad de la sociedad irrealizable desde el punto de vista de la autonomía individual radicalizada del presente.

voluntad de un gobernante a la voluntad del pueblo entendido no como una multiplicidad de sujetos con una multiplicidad de intereses sino como un único sujeto con un interés común.

Según Arendt, es en la Revolución Francesa que el concepto de *le peuple* adquiere su máximo alcance y, en particular, adopta una connotación nueva. Se trata de una connotación marcada por la compasión que terminará confiriéndole el sentido de “la clase enorme de los pobres”: “La definición misma del término nació a partir de la compasión, y el mismo llegó a ser equivalente a desgracia e infelicidad...”¹⁷. Ante esta observación de la autora, es inevitable remitirse a la *pietas* como la pasión natural fundamental en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, de Rousseau. Allí, el pensador ginebrino, en explícita oposición a Hobbes, la considera una de las pasiones naturales fundamentales y la caracteriza como: “disposición conveniente a unos seres tan débiles y sometidos a tantos males como somos; virtud tanto más universal y tanto más útil al hombre cuanto que las bestias mismas dan a veces signos sensibles de ella. Sin hablar de la ternura de las madres por sus hijos, y de los peligros que arrostran para protegerlos, todos los días observamos la repugnancia que los caballos tienen a pisotear un cuerpo vivo; un animal no pasa sin inquietud junto a un animal de su especie muerto; hay incluso algunos que les dan una especie de sepultura; y los tristes mugidos del ganado al entrar en un matadero anuncian la impresión que reciben del horrible espectáculo que los hiere”¹⁸. El concepto del pueblo, pues, nace al integrar al sujeto revolucionario –y, por tanto, a la voluntad general– a aquellos cuya condición despierta compasión. Aún hoy conserva, en ciertas ocasiones, la doble connotación de diferencia con respecto a la burguesía y de la debilidad que mueve a la compasión –si bien esta última se puede transformar fácilmente en una fuerza incontenible que provoca temor, por ser de la misma raíz pasional que la debilidad y la piedad. Es interesante observar, también, cómo este concepto cruzado por la compasión remite, en el pensamiento rousseauiano al menos, al hombre “incivilizado”, al hombre salvaje –el “buen salvaje”. Y esta referencia implícita también es, sostiene Arendt, parte del concepto: la idea de que el reclamo del pueblo es inocente, no está contaminado por intereses particulares egoístas sino que expresa la más pura voluntad general¹⁹.

En efecto, la voz “pueblo” aparece en la *Enciclopedia*²⁰. El artículo dedicado a ella enumera quiénes lo integran y pone de manifiesto la actitud de los hombres ilustrados con respecto al mismo. Lo primero que advierte el artículo es que se trata de un término difícil de definir, dado que su extensión y su valoración ha ido cambiando a lo largo de la historia. Aun en la modernidad, no ha permanecido siempre el mismo y ha pasado de un sentido más amplio a otro de alcance más limitado en cuanto a su extensión; desde abarcar a todos aquellos que simplemente no eran nobles, a referirse únicamente a “obreros y campesinos”.

¹⁷ H. Arendt, *On revolution* (1962), New York, The Viking Press, 1969, p. 70.

¹⁸ J.-J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, consultado en traducción española de Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 1996, pp. 263-264.

¹⁹ ¿Será que, una vez asumido claramente su papel político los *philosophes* como guías de la Revolución, la neutralidad que les permitía la verdad ya no puede ser esgrimida y, en consecuencia, los revolucionarios buscan apoyar su autoridad moral en la inocencia propia del carácter natural del pueblo?

En otro orden de cosas, la analogía del pueblo con un “menor de edad” está presente también en el Kantde “¿Qué es la Ilustración?” (1784). Sin embargo, en este caso, la valoración es inversa a la de Rousseau: la Ilustración es el proceso de liberación de la superstición y la ignorancia, esto es, el proceso de superación de esta minoría de edad.

²⁰ El mismo fue consultado en la traducción española de Ramón Soriano y Antonio Porras, editado en una selección bajo el título *Artículos políticos de la Enciclopedia*, Barcelona, Altaya, 1998, pp. 167-172.

Pero esta reducción de la extensión es concomitante con la conformación de la connotación que subrayara Arendt. Aquéllos que fueron dejando de formar parte de las filas del pueblo fueron conformando otros grupos sociales diferenciados y, por lo que se infiere del artículo, se esfuerzan por establecer razones que los distancien del pueblo: los juristas, porque lograron “ennoblecerse”; los hombres de letras, por no ser ignorantes; los artesanos de objetos de lujo, por su arte; los comerciantes y banqueros, por su riqueza. En consecuencia, la riqueza y el saber permiten a los individuos distinguirse y alejarse de la masa del pueblo; hasta una habilidad manual especializada es suficiente para marcar la diferencia.

El artículo describe la vida de obreros y campesinos como una vida de sacrificio, y reprocha las políticas que lo mantienen en una situación de necesidades nunca satisfechas. Esta crítica responde a que la “naturaleza” del pueblo no es como los que diseñan estas políticas lo imaginan, perezosa y traidora. En lo que respecta al trabajo, el autor del artículo argumenta que, de recibir una mejor recompensa, “impulsados por la ilusión de una inesperada alegría, sentirían muy pronto la necesidad de trabajar para vivir, y el deseo natural de una existencia mejor los haría más activos”. Por su parte, en lo que hace a su lealtad, sostiene que “los reyes nunca tienen súbditos tan fieles ni, me atrevería a decir, mejores amigos. Seguramente existe en este sector social más amor a lo público que en todos los restantes; y no por su pobreza, sino porque saben muy bien, pese a su ignorancia, que la autoridad y la protección del príncipe son su única garantía de seguridad y bienestar”²¹.

De esta descripción se desprenden rasgos de la conceptualización del pueblo orientados en la misma dirección en que señalara Arendt: su pobreza, la injusticia de su situación²², y, sobre todo, la bondad de su naturaleza. Esto último mantiene el doble sentido de su ignorancia incontaminada por los vicios de las clases acomodadas: la ignorancia los acerca, por un lado, a un estado de “incivilización” o “naturaleza”; por el otro, hace de ellos una masa que tiene todo un futuro de ilustración por delante.

A diferencia del concepto acuñado por la tradición europea, la Revolución de Estados Unidos mantuvo una idea política del pueblo. Según Arendt, se rechazó el ideal de unanimidad y se mantuvo, en cambio, el sentido de la multiplicidad en el ideal de revolución política. Pero, al mismo tiempo, el pueblo tuvo una extensión menor que el de aquella dado que no pretendió incluir a los estratos más bajos ni, desde luego, adoptó la

²¹ “Pueblo”, *Enciclopedia o diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios*, XVII vols., 1751-1765, ed. cit., pp. 170-171.

²² Sobre la injusta situación del pueblo, también advierte Voltaire en el artículo “Gouvernement” del *Dictionnaire Philosophique*: “Un gros et gras cultivateur possédait autrefois un vaste terrain de champs, prés, vignes, vergers, forêts. Cent manoeuvres cultivaient pour lui; il dînait avec sa famille, buvait et s’endormait. Ses principaux domestiques, qui le volaient, dinaient après lui, et mangeaient presque tout. Les manoeuvres venaient, et faisaient très maigre chère. Ils murmurèrent, ils se plaignirent, ils perdirent patience; enfin ils mangèrent le dîner du maître, et le chassèrent de sa maison. Le maître dit que ces coquins-là étaient des enfants rebelles qui battaient leur père. Les manoeuvres dirent qu’ils avaient suivi la loi sacrée de la nature, que l’autre avait violée. On s’en rapporta enfin à un devin du voisinage qui passait pour un homme inspiré. Ce saint homme prend la métairie pour lui, et fait mourir de faim les domestiques et l’ancien maître, jusqu’à ce qu’il soit chassé à son tour. C’est la politique du dedans.

C’est ce qu’on a vu plus d’une fois; et quelques effets de cette politique subsistent encore dans toute leur force. Il faut espérer que dans dix ou douze mille siècles, quand les hommes seront plus éclairés, les grands possesseurs des terres, devenus plus politiques, traiteront mieux leurs manoeuvres, et ne se laisseront pas subjuguier par des devins et des sorciers » (<http://www.voltaire-integral.com/Html/20/politique.htm>). En este fragmento se observa que también él presiente el carácter social del cambio por venir.

connotación proveniente de la compasión ni la bondad natural del pueblo. No es de sorprender, entonces, que la autora pinte el contraste entre ambos conceptos con los siguientes rasgos: "Su sólido realismo [el de los estadounidenses] nunca fue puesto a prueba por la compasión, su sentido común nunca fue expuesto a la esperanza absurda de que el hombre, a quien el cristianismo había declarado de naturaleza pecaminosa y corrupta, podría aún revelarse como un ángel"²³. En nuestro país, confluyen ambas tradiciones examinadas por Arendt. Es indudable la influencia de la revolución y de la constitución estadounidenses en los hombres que gestaron la nuestra. Pero también es indudable la influencia ilustrada en la generación del '80, que acuña el lema de "educar al soberano".

En síntesis, este pasaje del vulgo al pueblo posibilitó que se viera al último como sujeto político, si bien necesitado, para algunos intelectuales y dirigentes, de la acción exterior a sí mismo para alcanzar la autoconciencia que acompañara a dicha subjetividad y para adoptar un carácter suficientemente fuerte para evitar que recayera en esa suerte de "estado natural" al que se alude en el siglo XVIII. De este modo, en el siglo XIX, la incultura del pueblo se vuelve ya definitivamente derecho de educación, y su capacidad productiva llega a ser la base de su derecho político, por encima aún del de las otras clases de la sociedad, en especial para las perspectivas socialistas. El ideal que guía esta transformación, en el fondo, seguirá siendo el de la crítica, y la expansión de los medios de comunicación gráficos en el siglo XIX y su diversificación posterior serán un instrumento insustituible en esta tarea.

2. Educación y subjetividad ciudadana

La educación del pueblo ocupó un lugar privilegiado en las preocupaciones políticas del siglo XIX y comienzos del XX. De una parte, los movimientos obreros la consideraban fundamental para que éstos adoptaran plena personalidad ciudadana; de otra, en países de inmigración como Argentina, cumplía la función tanto de transformar la "barbarie" local en civilización productiva como la de amasar una subjetividad nacional que incorporase a los inmigrantes. En lo que sigue, nos concentraremos en la primera cuestión, la de la acción de los movimientos obreros y sindicales para la transformación de la masa trabajadora en sujetos políticos y la utilización, para tal fin, de los medios de comunicación, en particular, el periodismo gráfico.

2. a. Sindicalismo, prensa y ciudadanía

La prensa ha sido, para los movimientos sindicales, anarquistas o comunistas, una forma de realizar propaganda –pero no sólo eso. La propaganda tenía por fin no la mero reclutamiento de los trabajadores sino la transformación de los individuos en sujetos políticos y su ideal era el de una subjetividad consciente y crítica: formar o transformar las conciencias del pueblo es convertirlos en sujetos de la acción revolucionaria, de la *praxis* política, además de ser ya sujetos de la producción. Es sabido que los periódicos sindicales o partidarios, los folletos y demás publicaciones son el medio privilegiado de la propaganda entre el siglo XIX y el XX. Pero también y fundamentalmente, estos medios constituyen un vehículo de expresión de la voz del "pueblo" dado que sólo puede alcanzar plenamente la

²³ H. Arendt, op. cit., p. 90.

condición de sujeto si, además de recibir instrucción, asume activamente el rol de transmisor de su educación y de sus ideas. Esto último, según Mijail Bakunin, es lo que trazaría la diferencia entre la educación recibida de la burguesía y el Estado, cuyo fin no es la ilustración científica sino una moralización con miras a la dominación, y la educación libertaria: el hecho de que el pueblo se eduque a sí mismo, que sea parte activa en su formación²⁴. Y en esta práctica tienen un papel fundamental los mecanismos “no formales” de educación, cuyo protagonismo fue asumido por la infinidad de periódicos y publicaciones que circularon hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX; todos ellos son parte de esta autoconstrucción de la subjetividad popular.

Y, si bien las publicaciones de semanarios o periódicos fueron el punto de apoyo de la difusión de las ideas, ésta incluye también el recurso a otros medios visuales. En efecto, Dora Barrancos, en su estudio sobre “La Sociedad Luz”²⁵, incluye un catálogo de las publicaciones de la misma, en las que se incluyen no sólo folletos sino también postales, carteles ilustrados y *affiches*. Cabe hacer, de todos modos, algunas observaciones. En primer lugar, el hecho de que los propios trabajadores fueran los gestores de su formación es más un ideal que una realidad. Es verdad que algunos personajes que alcanzaron reconocimiento en el movimiento anarquista, como Pierre Joseph Proudhon o Enrico Malatesta, tuvieron orígenes sociales humildes; más aún, el último fue obrero toda su vida. Sin embargo, la transmisión de las ciencias nunca estaba completamente a cargo de los mismos obreros sino, a lo sumo, de los que Dora Barrancos denomina “didactas reproductores”, que reúnen alguna instrucción con la experiencia de vida, aunque no necesariamente provienen de las capas más bajas de la clase obrera²⁶. Esto es comprensible cuando se trata no sólo de la propaganda o la agitación sino de la divulgación de las ciencias, que era ciertamente un medio privilegiado para la liberación popular, como se verá un poco más adelante. En segundo lugar, también es verdad que las publicaciones más influyentes en la historia del pensamiento socialista son aquéllas en las que participa algún intelectual. Tal es el caso del grupo reunido alrededor de *L’humanitaire, organe de la science sociale* (1841); el que reúne Proudhon, que sostiene varias publicaciones entre 1848 y 1850; *La protesta humana*, publicación argentina de inicios del siglo XX en la que participara, entre otros, Diego Abad de Santillán y Enrico Malatesta²⁷... A pesar de ello, también es importante resaltar que la difusión de los ideales y de las ciencias no era completamente vertical. Encontramos ejemplos remarcables de expresión popular en los periódicos feministas, como *La voz de la mujer*. La educación de las mujeres, y de las mujeres proletarias, era por lo menos “descuidada”, y difícilmente fueran reconocidas como “intelectuales”; sin embargo, los periódicos feministas existieron y eran escritos por mujeres y para mujeres. En efecto, poco se sabe de las redactoras de este periódico, que

²⁴ Cf. “La Montagne y Mr. Coullery”, en traducción inglesa de R. Cutler, *The basic Bakunin. Writings 1869-1871*, New York, Prometheus Books, 1992. Afirmaciones de este estilo se encuentran también en su polémica contra Mazzini, que se encuentra en ediciones póstumas, “Bakounine, L’International et Mazzini”, “Bakounine et l’Italie. 1871-1872. La polémique avec Mazzini », *Œuvres*, Leiden, I.I. voor S.G.A., t. VII-1. Cabe aclarar que, a pesar de la importancia de la educación en la constitución de la subjetividad política, Bakunin al menos consideraba que la liberación económica debía preceder a la liberación cultural, no viceversa.

²⁵ Se trata de una Universidad Popular que desarrolló su actividad de divulgación científica en Buenos Aires, entre los años 1890-1930: D. Barrancos, *La escena iluminada. Ciencias para trabajadores. 1890-1930*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1996.

²⁶ Cf. D. Barrancos, op. cit., cap. VII.

²⁷ Cf. M. Nettelbladt, *La anarquía a través de los tiempos*, Madrid, Ediciones Júcar, 1977.

sacó nueve números en Buenos Aires, entre 1896 y 1897²⁸. Tal vez, la voz femenina dentro del movimiento anarquista sea la muestra más clara de la autoconstrucción subjetiva que, en este caso, es múltiple: como mujeres, como madres y como trabajadoras. También se observa en ellas la conciencia de la subjetividad en “formación”. Con ocasión de la polémica que desató la aparición de la publicación en los mismos círculos militantes, un artículo aparecido en el nro. 5 de mayo de 1896 dice en su respuesta a las críticas aparecidas en *La revolución social*: “Culpa no es nuestra y sí de la actual sociedad, que nuestra pobre inteligencia nos conduzca a cometer errores en ciertas apreciaciones, y mucho más en éstas, que por pertenecer a interés general, son para nosotros más difíciles de analizar con toda la claridad que requiere y que pudiera hacerlo una inteligencia medianamente cultivada. Y ésta es la razón de que nosotros concebimos una idea y no podemos desarrollarla; si nos arriesgamos a manifestarla, lo hacemos, además de incorrectamente, dejando siempre algunos puntos que den lugar a malas interpretaciones, como nos sucede en esta ocasión a «dos Anarquistas»”²⁹.

En tercer lugar, hay que señalar que el número de las publicaciones es enorme. Sería ocioso ofrecer una lista completa de ellas. Solamente en la Argentina, entre los años 1876 y 1902, Gonzalo Zaragoza recensa noventa y cinco y existen más de treinta publicaciones extranjeras de alcance internacional³⁰. La cantidad y variedad se debe, en parte, al hecho de que ya fuera como consecuencia de la persecución política, ya fuera por carecer de medios financieros para que las mismas se sostuvieran en el tiempo, algunas de las publicaciones sólo alcanzaban a salir unas pocas veces, cuando no una sola vez. De cualquier modo, simplemente, no es posible reconstruir el ideario de ningún movimiento obrero, ni es posible hacerse una pintura completa del pensamiento de los que cumplieron una función teórica en ellos y constituyeron la teoría política del siglo XIX, sin recurrir a las polémicas y las proclamas sostenidas en sus publicaciones. Sin embargo, es curioso observar —aunque habría que hacer una investigación más exhaustiva— que las reflexiones *sobre* la prensa son escasas. Salvo argumentaciones por la libertad de expresión o sobre la centralización o descentralización de la propaganda³¹, no existe una necesidad marcada de hacer teoría sobre los medios de comunicación.

Por último, es importante subrayar que el papel activo que los obreros adoptaron en los movimientos sociales-sindicales de la época, implicó una nueva transformación en el concepto de pueblo: ya no se trata de los desgraciados que merecen la compasión de los que dirigen el destino de los Estados, sino de individuos que pueden forjar su propio futuro. Es verdad que siguen siendo los más pobres de la sociedad, pero ya no son objeto de piedad sino sujeto de transformación. Más aún, no son considerados desde afuera como tales sino que ellos mismos asumen su condición y su tarea histórica. El fundamento no es la verdad y la crítica, como los *philosophes* del siglo XVIII, sino principalmente su capacidad productiva. Pero el ideal de la crítica y de cierta ilustración sigue pesando en el énfasis que

²⁸ Maxime Molyneux, “Ni Dios, ni patrón ni marido. Feminismo anarquista en la Argentina del siglo XIX”, Presentación a la edición de *La voz de la mujer. Periódico comunista-anárquico*, Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes, 1997.

²⁹ “Contestación de dos Anarquistas”, *La voz de la mujer*, ed cit., p. 106. Al margen de la referencia a la “culpa de la sociedad”, es interesante observar la referencia real a la pobre educación de las mujeres.

³⁰ Cf. G. Zaragoza, *Anarquismo argentino (1876-1902)*, Madrid, Ediciones de la Torre, 1996.

³¹ Es digna de mencionarse la polémica surgida a causa de la publicación de *La voz de la mujer* —y también es una polémica “simpática”. Parece que su aparición había generado una reacción negativa de algunos militantes hombres que argumentaban que no era conveniente el exceso de publicaciones.

se pone en la educación del pueblo. No fue la circulación de periódicos y publicaciones varias la causa de esta transformación, pero es innegable que los mismos tuvieron un papel fundamental en el proceso general.

2. b. La ciencia

Pero veamos a partir de cuáles supuestos estas publicaciones se proponen constituir la subjetividad popular. El socialismo tuvo, en general, una fuerte impronta positivista. En consecuencia, la piedra fundamental de una educación integral es la ciencia. Esta educación integral incluye la instrucción (que permita a los individuos leer y escribir), y también el conocimiento de las ciencias naturales y sociales. Pero no considera que éstas sean valiosas en sí mismas; en cambio, supone que el conocimiento de las ciencias implica, también, un progreso moral. El conocimiento científico no tiene un sentido en sí mismo sino que encuentra su realidad al ser aplicado a los procesos de liberación y humanización. Los trabajadores que constituyen el pueblo, si quieren devenir sujetos, deben adquirir el conocimiento científico: el lema es, podemos decir, conocer la naturaleza para conocerse; conocerse para transformarse. Y éste es un lema que sólo puede ser propio de los hombres, entre todos los seres naturales. Por eso, la humanización del trabajo, de la sociedad y del hombre mismo, la constitución de un sujeto humano, supone necesariamente el conocimiento. Hay en esto un abandono definitivo de la idea del “buen salvaje” y de la atribución al pueblo de una bondad natural que se mencionó más arriba. La total constitución de la subjetividad depende de un trabajo de la ciencia sobre la naturaleza. En este sentido, leemos en Bakunin que: “...el instinto no es un arma adecuada para proteger al proletariado de las maquinaciones reaccionarias de las clases privilegiadas. Abandonado a sí mismo, y mientras no se haya transformado aún en un pensamiento consciente y claramente definido, el instinto se deja fácilmente extraviar, pervertir y engañar. Y le resulta imposible elevarse a esta autoconciencia sin ayuda de la educación y de la ciencia...”³².

El conocimiento de las leyes naturales permite, en primer lugar, conocer el propio cuerpo y, en consecuencia, adoptar actitudes de salud e higiene que le permitan mantenerlo sano y fuerte para la misión que han de cumplir. Ejemplos de este supuesto es la campaña en contra del alcoholismo que emprende la “Sociedad Luz” en 1899. Parte de ella consiste en las conferencias de Augusto Bunge, en las cuales no sólo describía las afecciones orgánicas que provoca el alcohol sino que advertía sobre los efectos en su descendencia —y el énfasis en el aspecto médico-higiénico era compartido por los socialistas de la época³³. En segundo lugar, también permite comprender los procesos que los hombres mismos, con su fuerza de trabajo, ponen en marcha en el proceso de producción. Al saber las reglas que rigen los procesos naturales y, en consecuencia, llegar a ser la conciencia de la transformación de la naturaleza por el trabajo, es posible que éste se humanice: “Ilustrado por la ciencia y dirigido por la voluntad abstractamente reflexiva del hombre, el trabajo animal (...), actividad que tiende a modificar el mundo exterior según las necesidades de cada uno y que se manifiesta en el hombre con la misma fatalidad que en el último animal

³² M. Bakunin, *El imperio knutogermánico y la revolución social*, en G.P. Maximoff (comp.), *Escritos de filosofía política*, Madrid, Alianza, 1978, pp. 153-4.

³³ Cf. D. Barrancos, op. cit., pp. 201 ss.

de esta tierra, se transforma, no obstante, por la conciencia del hombre, en un trabajo sabio y libre”³⁴.

Finalmente, el conocimiento de las ciencias sociales les aporta una comprensión de la sociedad y de la historia sin la cual sería imposible que lucharan por su propia liberación. Hemos observado ya que no es el instinto solamente lo que puede lograr la transformación del trabajo animal en trabajo humano, ni del mundo natural en un mundo humano, ni de la sociedad “inhumana” en una sociedad libre. Esto tampoco implica, por supuesto, que el pueblo alcance su subjetividad propia sometándose al gobierno de una “sociedad de científicos”. “Esta contradicción –dice Bakunin- no puede ser resuelta más que de un solo modo: la liquidación de la ciencia como ser moral existente al margen de la vida social de todo el mundo, y representada, como tal, por un cuerpo de sabios patentados, y su difusión en las masas populares. Estando llamada la ciencia en lo sucesivo a representar la conciencia colectiva de la sociedad, debe realmente convertirse en propiedad de todo el mundo”³⁵. La subjetividad, pensada en términos de conciencia, es una meta a alcanzar, es el proceso de humanización no sólo del hombre individualmente sino también de su vida social y de su trabajo. De este modo, la ciencia como conocimiento compartido y vivido, la ciencia como comprensión de las actividades humanas y de las leyes que la rigen, es el fundamento de la subjetividad ciudadana popular. La “ilustración” sigue siendo, con las diferencias del caso, el supuesto en la concepción del ciudadano pleno; y la prensa es el medio privilegiado de difusión de la ciencia y de constitución de la conciencia³⁶.

3. Los supuestos de la subjetividad política en los medios de hoy

En el siglo XX, la subjetividad es objeto de debates encendidos. Sobre todo, se discute si es posible seguir hablando de ella en términos de autoconciencia, de sujeto crítico, de sujeto racional. La filosofía se ha puesto en duda a sí misma y, con ella, también duda que la ciencia pueda ser ese camino de autognosis que promueva la autoconciencia, como se suponía en el siglo XIX. En investigaciones anteriores y también en la introducción de la presente, hemos mostrado nuestra preferencia por la posición hermenéutica respecto de las ciencias. También a partir de investigaciones anteriores podemos hacer las siguientes afirmaciones sobre la interacción de la subjetividad y los medios de comunicación masiva, relativas al supuesto del sujeto crítico. Proponemos, pues, un *excursus* relativo a los medios antes de retomar el problema de la subjetividad en la actualidad.

Excursus: Conclusiones previas sobre la comunicación

³⁴ M. Bakunin, “Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino, sobre el mundo real y sobre el hombre”, en *Obras de Bakunin* III, Madrid, Ediciones Júcar, 1977, p. 224, traducción de Diego Abad de Santillán.

³⁵ M. Bakunin, “El imperio knutogermánico”, en *Obras completas* IV, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1979, p. 95, traducción de Diego Abad de Santillán.

³⁶ Es curioso observar cómo en la actualidad esta conexión entre conocimiento científico y moralidad no se ha abandonado del todo. Tómese, por dar un ejemplo entre muchos, cuando se trata el problema de la educación sexual en los adolescentes: el énfasis cae siempre en “la información”. Suponemos que, contando con “información”, las conductas pueden ser modificadas. Más aún, muchas veces, la información aparece no como condición necesaria sino también suficiente de la modificación de conductas. Volveremos sobre ello más adelante.

Los medios de comunicación masiva, especialmente la radio y la televisión, construyen un sujeto (el ciudadano, el vecino) al cual se dirigen como si dialogaran con él. Este diálogo tiene, por su parte, algunas particularidades. En primer lugar, pocas veces es un diálogo en el cual los individuos están abiertos el uno al otro, suponiendo confianza y disposición a ser transformado por el otro. No es un diálogo espontáneo sino "editado" (téngase en cuenta que muchas veces los presentadores se niegan a transmitir los mensajes del público, seleccionan, recortan). En segundo lugar, con respecto al problema de la opinión, ocurre algo paradójico: se supone que los medios "forman" opinión, si bien muchas veces se dirigen al público como si éste ya tuviera su opinión formada. Formar opinión a veces es declarado como "dar información" para que el otro forme por sí mismo la opinión contando con esa información. Esto muestra la complejidad del proceso de formación de opinión y de constitución del "público". Porque podemos afirmar que ni se informa sin más, ni se forma la opinión del público de manera unidireccional y unívoca. Esto último fue una de las conclusiones más importantes de trabajos anteriores: a pesar de que en los trabajos relativos a los medios de comunicación masiva se suele poner el énfasis en la *emisión* de la información o de la opinión, en la manera de articular el mensaje de manera que sea recibido en un sentido en especial, el fenómeno de la construcción del sujeto no depende sólo de esa emisión, de su intencionalidad o su ingenuidad, sino que los sujetos son activos en la interpretación.

Hemos visto también que se suele concluir que lo que forman los medios, por lo general, es opinión, es *doxa*, sentido común. Pero con esto ocurre algo especial. En primer lugar, los periodistas, conductores, etc., se presentan como en una posición de privilegio en algún sentido porque disponen de la información que el público no tiene. Ellos son los vehículos por los cuales los datos salen a la luz. Y no son vehículos neutrales, sino que deciden qué difundir y qué no. En este último caso, su situación de privilegio se acentúa dado que a veces dicen tenerla pero no la difunden (porque "no la han comprobado", dicen a veces, o porque las empresas en las que trabajan no quieren perder auspicios o tienen conexiones con determinados grupos de intereses que se verían afectados o porque ellos mismos tienen tales conexiones). Esto repite un modelo que durante mucho tiempo se atribuyó a los educadores, y que funcionaba en el siglo XIX: los que "saben más" por tener mayor información, son los que pueden tener opiniones mejor fundadas. Esto les otorga cierta autoridad y hace a su rol de formadores de opinión porque gracias a ella pueden ayudar a otros a formar la suya. En segundo lugar, son ellos los que disponen del micrófono durante varias horas de programa, a diferencia de los oyentes que disponen de dos minutos de mensaje en un contestador, o un correo electrónico, que no necesariamente es leído en su totalidad, y que no tienen posibilidad de réplica. Este aspecto contribuye también a su autoridad, esta vez no basada en su saber, sino en su situación y a los roles institucionales. En tercer lugar, los periodistas se proclaman analistas de noticias además de conductores o locutores. Su conocimiento de los datos, sumado a su formación y su supuesta capacidad crítica, los autoriza a ello. Sin embargo, se observa que en muchos casos realizan sus análisis desde el sentido común (a veces por demagogia, a veces por ineptitud). En algunos casos, la actitud crítica no es más que grosería, dado que levantan la voz o interrumpen a sus entrevistados, o hacen preguntas "incisivas" pero sin sentido. Esto no tiene nada "malo" por sí mismo, si no fuera porque de todos modos esos mismos periodistas reclaman para sí la bandera de la seriedad y la crítica. En los programas que se presentan como mero entretenimiento, esta confusión es casi pintoresca. En los que se pretenden "serios", es una

contradicción interesante de analizar. No diremos que esto es “nocivo” para la subjetividad, sólo observaremos que la subjetividad interactúa con los medios a partir, y en medio, de estas contradicciones. Lo que podemos afirmar es que, claramente, en este tipo de situaciones de comunicación el conocimiento y la difusión del conocimiento-información no tienen valor epistemológico sino de poder. Esto significa, justamente, de constitución de la subjetividad.

Según lo que los mismos medios declaran sobre sí y sobre su función, esta subjetividad se supone, por lo menos, racional y crítica. Esto está presentado con claridad en los argumentos de defensa de la educación pública, por ejemplo, o sobre los derechos ciudadanos, o sobre la democracia. También la difusión de programas culturales en general apela no sólo a la distracción sino a la “formación”. Pero, de hecho, en sus formas, hacen también otras cosas. ¿Qué supuestos sobre la ciudadanía están en juego? ¿Qué tipo de ciudadanía promueven, si es que promueven alguna?

En lo que sigue, entonces, exploraremos un abordaje del problema de la subjetividad política que desmiente esta pretensión de los medios. Hemos elegido, de las muchas posibilidades que ofrecen los análisis de la actualidad, una de las más provocativas. La intención es mostrar la fuerza del contraste entre los ideales que forjan la historia de la subjetividad política del pueblo y los diagnósticos contemporáneos más radicales con respecto al tema y su relación con los medios de comunicación.

3. a. Publicidad, moda y subjetividad: Gilles Lipovetsky

3. a. 1. La publicidad y la comunicación política

La hipótesis de Lipovetsky en *El imperio de lo efímero* es simple: a lo largo del siglo XX la publicidad ha ido expandiéndose hasta ocupar todas las esferas de la vida, incluidas la comunicación y las formas de la política: “Después del *marketing* comercial – anuncia-, el *marketing* político; no se trata ya de convertir ideológicamente a los ciudadanos, se trata de vender un «producto» con la mejor envoltura posible. Ya no austeros machacones de la propaganda, sino seducción del contacto, de la simplicidad y la sinceridad; ya no encantamiento profético, sino el embaucamiento de los *shows* personalizados y la vetetización de los líderes. La política ha cambiado de registro...”³⁷. Este cambio de registro de la política implica, también, un cambio en los supuestos relativos a la subjetividad política de los ciudadanos y, dado que tiene también una fuerte impronta por parte de los medios de comunicación, implica un cambio en la acción constitutiva de los mismos. Una de las marcas principales de estos cambios es la del desplazamiento de la propaganda a la publicidad, mencionada en la cita.

La forma de la publicidad, sostiene Lipovetsky, no responde en absoluto al estereotipo teórico que la considera una herramienta de afianzamiento de modalidades totalitarias. La publicidad no es la propaganda, no tiene el fin disciplinario de ésta. El desplazamiento de la primera a la segunda, implica: “en lugar de la coerción metódica, la comunicación; en lugar de la rigidez reglamentaria, la seducción, y en lugar del adiestramiento mecánico, la diversión lúdica. Allí donde las disciplinas cuadrículan las instituciones e impiden la iniciativa al sujeto a través de los detalles de las

³⁷ G. Lipovetsky, *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*, Barcelona, Anagrama, 1996, p. 225, traducción de Felipe Hernández y Carmen López.

reglamentaciones, la publicidad abre un espacio de amplia indeterminación y deja siempre la posibilidad de sustraerse a su acción persuasiva: cambiar de cadena o pasar las páginas del periódico³⁸. Este contraste sintético pone de manifiesto los rasgos más importantes de la publicidad: su indeterminación y superficialidad, su corto alcance, su carácter efímero.

En efecto, la publicidad juega, apela al hedonismo y al espíritu lúdico de los sujetos, a los que supone ya formados en sus convicciones y conciencia. “La publicidad no seduce al *Homo psychanalyticus* sino al *Homo ludens*, su eficacia se debe a su superficialidad lúdica, al cóctel de imágenes, de sonidos y sentidos que ofrece sin preocuparse por los límites del principio de realidad y lo serio de la verdad. (...) nada que descifrar, todo está ahí en la simplicidad de los trucos y de los guiños: reabsorción de la profundidad, celebración de las superficies, la publicidad es lujo de juegos, futilidad del sentido, es la inteligencia creativa al servicio de lo superficial”³⁹. Por esta razón, a diferencia de la propaganda, la publicidad –aun la publicidad política– no pretende “concientizar” sino sólo divertir; busca seducir, no convencer ni argumentar. El efecto de la misma, transmitido por los medios de comunicación masiva, es epidérmico y efímero. Las decisiones fundamentales de la vida de los individuos no pueden ser formadas por los medios, ni siquiera en lo relativo a sus decisiones políticas. “lo que distingue a la publicidad es que no pretende reformar al hombre y las costumbres, y toma realmente al *hombre tal cual es*, procurando estimular solamente la sed de consumo que *ya* existe (...). Ninguna utopía, ningún proyecto de transformación del espíritu: el hombre es considerado en *el presente* sin visión del porvenir”⁴⁰. Así, desde el punto de vista del *marketing* político, los medios ya no se dirigen al “pueblo” sino que bien puede decirse que equipara a los votantes y sujetos de la sociedad civil con “consumidores”. Lipovetsky sostiene que decisiones como la de ser socialista o ser peronista no se toman en función de las apariciones de los candidatos en los medios, ni de los datos que difunden los medios sobre los distintos partidos, si bien no especifica cómo se toman. El efecto de los medios es, simplemente, el de inclinar al votante-consumidor hacia una opción u otra en el momento mismo en el que tienen lugar las elecciones, sin pretender que tal efecto perdure en el largo plazo. Sería una situación análoga a la de la elección de una marca de atún en el supermercado: lo que persigue la publicidad es que, en el momento mismo de recorrer la góndola, recordemos el *jingle* y decidamos llevar el producto sin que eso implique siquiera que lo volveremos a comprar la semana siguiente. “La publicidad es un poder sin consecuencia, todo menos un poder de dirección y de formación totalitaria de las conciencias”⁴¹.

Según Lipovetsky, pues, el hombre deseante y egocéntrico, el hombre lúdico, es el sujeto de la comunicación y, mediante la expansión de la forma publicidad, estas características se sostienen también al considerarlo en tanto que sujeto político. Desde este punto de vista, no es el hombre el más frágil sino, por el contrario, se subraya la fragilidad de la publicidad. Esta, en todas sus formas, debe correr tras los individuos, buscar agradarlos, tratar de llamar su atención. “Los efectos mediáticos son epidérmicos; la publicidad no tiene la fuerza que le otorgamos, la fuerza de aniquilar la reflexión, la búsqueda de la verdad, la comparación y la interrogación personal; sólo tiene poder en el

³⁸ G. Lipovetsky, op. cit., p. 218.

³⁹ G. Lipovetsky, op. cit., p. 214.

⁴⁰ G. Lipovetsky, op. cit., p. 219.

⁴¹ G. Lipovetsky, op. cit., p. 222.

tiempo efímero de la moda”⁴². Y su corto alcance la obliga a recomenzar permanentemente. Si el *marketing* político obliga a los candidatos a cambiar su aspecto, mostrar sus casas, acomodar los resultados de los sondeos de opinión, esto no implica que el público sea engañado, con su consiguiente cuota de vulnerabilidad; por el contrario, implica su total supremacía e independencia. Una vez que la crítica se descentra en el juego de poder, el reacomodamiento se impone sobre todas las piezas y la lógica se transforma. En el viejo esquema, es probable que bajar la guardia de la crítica implicara un peligro para los sujetos; pero en el predominio de la moda, abandonarse al juego de seducción que propone la publicidad, no puede tener mayores consecuencias. “Si el público no especializado es vulnerable a las estridencias publicitarias, ello no impide en absoluto que exista un espacio público de pensamiento o que las nuevas ideas se propaguen y discutan en la colectividad. Más o menos rápida, más o menos indirectamente, se iluminan los contrafuegos y aparecen nuevos títulos y elogios, que sembrarán la duda en los espíritus o llevarán más allá su curiosidad”⁴³. Tal como habíamos concluido en investigaciones anteriores, el mundo de la vida, el mundo compartido por los sujetos más allá de su relación con los medios es tal vez más determinante de sus opiniones que el efecto de estos medios. No obstante, en la medida en que *toda* forma de comunicación adopta la forma moda, es penetrada por la modalidad de la publicidad, entonces parecería que, a pesar de los aciertos de Lipovetsky en no demonizar la acción de los medios, la crítica, simplemente, queda fuera de juego. No tiene sentido obstaculizarla simplemente porque tampoco tiene sentido aferrarse a ella. Y las formas de subjetividad resultantes de los juegos comunicativos adoptarían, también, el mismo carácter superficial y acrítico de la moda.

3. a. 2. Subjetividad y moda

A diferencia de la formación de la subjetividad que brevemente hemos examinado más arriba como característica del siglo XIX, lo que propone Lipovetsky es una acción de los medios que no busca “formar” sujetos sino ser “cómplice” de ellos en su búsqueda de placer y en la afirmación de su autonomía individual, suponiéndolos ya formados: “gracias a la cultura hedonista que engendra, la publicidad debe ser vista como un agente que activa la búsqueda de personalidad y autonomía de los particulares”⁴⁴. Su función, contrariamente al supuesto de siglos anteriores, no es la de “educar al pueblo”, sino “seducir al consumidor”.

El estilo de sociedad en el que la publicidad ha echado raíces y cuyas manifestaciones ha conquistado casi por completo, es el de la “moda plena”. El autor describe sus efectos como sigue: “La era de la moda plena supone todo salvo uniformización de las convicciones y comportamientos. Es verdad que, por un lado, ha homogeneizado los gustos y los modos de vida pulverizando los últimos residuos de costumbres locales, ha difundido los estándares universales del bienestar, del ocio, del sexo, de lo relacional, pero, por otro lado, ha desencadenado un proceso sin igual de fragmentación de los *estilos de vida*”⁴⁵. La pregunta que se impone ante la constatación de este fenómeno de diversificación es cómo se garantiza la unidad de las sociedades, la

⁴² G. Lipovetsky, op. cit., p. 222.

⁴³ G. Lipovetsky, op. cit., p. 222.

⁴⁴ G. Lipovetsky, op. cit., p. 223.

⁴⁵ G. Lipovetsky, op. cit., p. 312.

“estabilidad del cuerpo colectivo”⁴⁶. La respuesta que propone Lipovetsky consiste en que la única forma de lograr la convivencia pacífica de los múltiples estilos de vida que confluyen en las grandes sociedades, es lograr que las diferencias entre ellos sean superficiales. Si cocinar la carne de determinada manera, o llevar determinados vestidos, o tener determinadas ideas políticas fuera cuestión de vida o muerte, entonces la convivencia democrática sería imposible. Para decirlo sus palabras: “Hoy día, la unidad social se perpetúa menos en la oposición frontal entre los hombres que en la neutralización de los conflictos, menos en el antagonismo que mediante la pacificación individualista del debate colectivo. (...) La cohesión del todo colectivo es indisociable de la extraordinaria civilización del conflicto, de la pacificación de las conductas individuales y colectivas ligada al desarrollo de los valores individualistas de vida y de respeto y de indiferencia hacia el Otro, a la privatización de las existencias impulsada por el reino terminal de la moda”⁴⁷. El efecto de la publicidad es un efecto pacificador; el hecho de que las subjetividades, las múltiples “personalidades” que puede adoptar un individuo sean superficiales, que no impliquen una transformación profunda de su ser, una convicción o conciencia radical, garantiza la tolerancia y la convivencia pacífica de las diferencias.

De esta manera, los peligros que, por remitir a nuestras investigaciones anteriores, un Sartori denunciaba con respecto a la debilitación de la democracia por efecto de la influencia de los medios, contraria al espíritu crítico, son, en la mirada de Lipovetsky, la única condición de que las sociedades actuales se mantengan unidas y se evite la destrucción mutua de los grupos que en ellas conviven. La superficialidad de las modas, más que la crítica, es la clave de la ciudadanía y genera nuevas formas de acción colectiva. “Según aumenta la media-política, la política oscila más entre la órbita del consumo, la indiferencia de las masas y la movilidad fluctuante de las opiniones. Cuanta más seducción, menos maniqueísmo y grandes pasiones políticas: se escuchan con interés o distracción las emisiones políticas, pero eso no arrastra a las masas, antes bien desalienta el militante ferviente, y los ciudadanos se inclinan cada vez menos a comprometerse emocionalmente en causas políticas, privadas a sus ojos de grandeza. Aquí reside la gran eficacia democrática del nuevo registro comunicacional: es incompatible con la histeria agresiva, con el reclamo a la violencia y el odio...”⁴⁸.

Las elecciones de modalidades subjetivas (identidad sexual, religiosa, de estilos alimentarios) es individual, “a la carta”, dice Lipovetsky. Las identidades se cambian tan fácil y superficialmente como se adoptan, se combinan según las preferencias personales en un eclecticismo lúdico e inofensivo en sus consecuencias sociales. Esta especie de juegos de máscaras en permanente cambio provoca al menos dos preguntas. En primer lugar, si es posible en estas sociedades de la moda total alguna forma de acción colectiva; en segundo lugar, si tras estas máscaras existe una subjetividad “básica” o si, nietzscheanamente, sólo hay máscaras sin rostro verdadero, y, en cualquier caso, cómo funciona este proceso de transformaciones y deslizamientos de indentidades.

Con respecto a la primera cuestión, Lipovetsky sostiene que existen formas de acción común, sólo que ya no consisten en la militancia que la sociedad contemporánea puede haber conocido hacia la segunda mitad del siglo XX. “La sociedad hiperindividualista no es equivalente a la desaparición de las luchas sociales y a la asfixia

⁴⁶ G. Lipovetsky, op. cit., p. 313.

⁴⁷ G. Lipovetsky, op. cit., p. 314.

⁴⁸ G. Lipovetsky, op. cit., p. 230.

pura y simple de la *res publica*; supone el desarrollo de acciones colectivas en las que el individuo ya no está subordinado a un orden superior que le dicta el carecer de sus ideas y acciones. El individualismo pleno invierte la relación de sumisión de los individuos a las doctrinas y a los partidos de masas en beneficio de acciones sociales libres, muy imprevisibles y espontáneas, que se deben más bien a la iniciativa de la «base» o de la sociedad civil, que a los partidos y sindicatos. La exigencia de autonomía privada vuelve a encontrarse en acciones colectivas, ahora frecuentemente independientes en su origen de las direcciones de las grandes organizaciones políticas y sindicales⁴⁹. Estas nuevas formas de participación social adoptan también la forma del hedonismo y el juego: los recitales de rock ocupan el lugar de los actos políticos; las remeras con consignas (que uno puede no volver a usar, también), el de los *carnets* de afiliación. Las identidades políticas que pudieran definir formas de participación social adoptan el mismo carácter “epidérmico” que los múltiples gustos personales que se pueden probar. Lo cierto, de cualquier manera, es que de lo que ya no tiene sentido es hablar del “pueblo” como sujeto político, al menos no en los mismos términos en que el concepto se fue formando hasta el siglo XIX y la primera mitad del XX. Ya no hay un pueblo que constituir, sino individuos que satisfacer; ya no se trata de la constitución de un sujeto crítico en el cual se cifren las esperanzas de emancipación política, sino de reafirmar una libertad individual que puede adoptar la identidad de la crítica, como no: todo puede ser parte del juego de la moda.

Con respecto a lo segundo, Lipovetsky no da respuesta. La repetida afirmación de la autonomía individual, de que cada uno es “tomado tal cual es”, y otras de este estilo, parecen suponer que hay un núcleo a partir del cual se hacen las elecciones de superficie. No obstante, no se dice nada de eso en este texto. Tampoco se analizan los casos en los cuales predomina la concepción de una conciencia más “profunda”, como el caso de ciertas comunidades étnicas o religiosas que hacen de su conciencia de pertenencia el principal argumento para su reconocimiento social, jurídico y político (pero que, de todos modos, no serían “el pueblo” en el sentido en que hemos seguido el desarrollo histórico del concepto). Tampoco presta atención a la contradicción presente en los medios de comunicación que, a pesar de participar de la “forma publicidad” sigue sosteniendo la pretensión de ser formadores de conciencia crítica y contribuir a la constitución de subjetividades críticas e informadas. Baste pensar en programas tradicionalmente “políticos” que han terminado por adoptar la forma de programas “de actualidad”, en general, o de la adopción del *marketing* político que acompaña “reflexiones críticas” con fotografías de familia.

El individualismo a ultranza *supone* la autonomía subjetiva, excluyendo toda influencia directa por parte de los medios. La “liviandad” de estos últimos, lejos de ser una amenaza para la capacidad crítica de los individuos –y, por consiguiente, una amenaza para su autonomía y libertad– es, por el contrario, una condición de su libertad de elegir y del ejercicio de su responsabilidad social y política. Si esta forma de comunicación y si la sociedad de la moda generalizada generan algún inconveniente, no se pasa por la estupidización ni por la dominación de los hombres. “Leucemización de las relaciones sociales, dificultad para comprenderse, sensación de que las personas no hablan más que de sí mismas y no se escuchan, y tantos otros rasgos característicos de la época final de la moda y del formidable empuje de las existencias y aspiraciones individualistas. La disolución de las identidades sociales, la diversificación de los gustos y la exigencia soberana de ser uno mismo, dan pie a un impase de las relaciones y una crisis de la

⁴⁹ G. Lipovetsky, op. cit., p. 316.

comunicación sin igual”⁵⁰, observa el autor. No debe provocar asombro que, en una situación en la cual la subjetividad política pierde su sentido político, los problemas se reduzcan a lo social o, más aún, casi a lo psicológico. Tampoco es de extrañar que no se diga nada, como observamos más arriba, de los procesos de constitución de la subjetividad. Dado el diagnóstico del presente que ofrece Lipovetsky, esta es irreductible e inexpressable en términos del discurso publicitario. Esa es su condena, y su salvación.

3. b. Conclusiones

Hemos hecho un recorrido histórico, si bien sintético y selectivo, del concepto de pueblo como sujeto político. Se ha mostrado cómo a partir de una concepción del vulgo como irracional e ignorante en el siglo XVII, fue tomando forma y peso una noción de ciudadano crítico en el siglo XVIII. Este ideal termina por extenderse a lo que el siglo XIX reivindica como el pueblo cuya tarea es devenir crítico, conciencia de la naturaleza y de la historia, para en el mismo proceso constituir su propia subjetividad y su identidad política. También subrayamos que la disponibilidad de medios de comunicación masiva como la prensa fue, en esta última etapa, una pieza clave de este proceso. Pero el desarrollo de los medios de comunicación, así como también de otros factores históricos, no siguió el camino planificado por quienes así lo concibieron, sino que condujo a lo que llamamos la generalización de la forma moda y la publicidad. El *marketing* político, forma propia que adopta la política en su relación con los medios de comunicación masiva contemporáneos, tiene otros supuestos, otros mecanismos y otros efectos que la propaganda de etapas históricas anteriores. El ideal de la crítica, si bien se sostiene al menos en las intenciones de los comunicadores, no es el que se realiza efectivamente en la comunicación; el pueblo ya no es el soporte de la subjetividad política, ni siquiera es posible identificar “una” forma clara de identidad dado que éstas ya no anclan en la conciencia sino que se deslizan y suceden en la moda.

4. Algunas delimitaciones del concepto de subjetividad como libertad

4. a. Introducción

En principio, se esbozará el marco desde el cual será pensado el problema de la libertad, entendiéndolo como un concepto a la vez filosófico y político. Esta cuestión está en el corazón de otra cuestión anterior: la posibilidad de la subjetividad o, en términos hermenéuticos, de la autocomprensión. Gadamer previene contra la ilusión de un acabamiento de la misma en términos de autotransparencia: “La autocomprensión está siempre en camino, es decir, se encuentra en un camino cuya realización hasta el final es claramente *imposible*”⁵¹. Tanto el psicoanálisis como la crítica de la ideología constituyen un esfuerzo por poner a prueba las propias convicciones y creencias; de otra manera, también la reflexión hermenéutica está inspirada por el mismo afán, aunque de un modo más libre y sin una “técnica” de la interpretación, como en el psicoanálisis; y sin contar un marco teórico previo, como lo es el marxismo en cierta crítica de la ideología.

⁵⁰ G. Lipovetsky, op. cit., p. 323.

⁵¹ Gadamer, H.G., *La razón en la época de la ciencia*, traducción de Ernesto Garzón Valdés, Alfa, Barcelona, 1981, p. 73. Énfasis nuestro.

En el caso de la reflexión hermenéutica, está claro desde el principio que una interpretación definitiva es una contradicción en los términos, pues la interpretación es algo que siempre está ocurriendo, que no acaba nunca. La palabra interpretación es conexas a la finitud del hombre y de su conocimiento.

Pero saber de antemano que jamás se alcanzará la reflexión que nos lleve al fondo de nosotros mismos, no nos exige de examinar nuestros propios prejuicios y convicciones, hasta donde nos sea posible. Este hiato entre lo establecido y nuestras propias expectativas de sentido es lo que alimenta la comprensión del mundo y de nosotros mismos. Sin esa tensión “y sin un interés crítico en las concepciones dominantes, como dice Gadamer, no existiría ninguna pregunta”⁵².

Como en el psicoanálisis, el esfuerzo hermenéutico está orientado también hacia lo inconsciente, pero no en el sentido de ese trasfondo oscuro que determina nuestros deseos, intereses y conducta sin saberlo, sino de lo inconsciente implícito. Por eso la tarea de comprensión está siempre limitada por la resistencia que ofrecen los textos; la captura del sentido es una tarea heroica, intentamos una aproximación al sentido, o a algunos de los sentidos que encierran los enunciados, del mismo modo que en una conversación corriente procuramos entendernos con el otro y despejar los malentendidos.

Es por este rasgo de ensayo incesante que la experiencia hermenéutica revela su parentesco con la filosofía práctica: “Está por lo pronto el hecho de que la comprensión, exactamente igual que el actuar, sigue siendo siempre un riesgo y no permite nunca la simple aplicación de un saber general de reglas para la comprensión de enunciados o textos dados. Significa, además, que la comprensión, cuando se logra, es una interiorización que penetra como una nueva experiencia en el todo de nuestra propia experiencia espiritual. Comprender es una aventura y es, como toda aventura, peligroso”⁵³. Pese a que la tarea hermenéutica lleva el signo de lo inacabado, entraña sin embargo la oportunidad de ampliar nuestro horizonte de mundo y en esa medida también, el conocimiento de nosotros mismos.

4. b. Desarrollo

Se abordará la cuestión de la libertad, en su doble dimensión, política y filosófica. La dilucidación acerca de la constitución de un sujeto político se hará a partir de la experiencia histórica y teórica del siglo XIX, plasmada por los llamados “maestros de la sospecha”, Marx, Nietzsche y Freud, quienes han mostrado el carácter ilusorio de una autoconciencia que se pone a sí misma como fundamento de toda realidad, nos hace patente la citada cuestión (la libertad) como una *chance* para aquellas comunidades que persiguen su realización más allá de las determinaciones que rigen la naturaleza o las que alcanzó de poseer la lógica de la razón instrumental y de la vida económica, pero al mismo tiempo pone en entredicho tal posibilidad.

Paul Ricoeur analiza en uno de sus artículos la relación entre la concepción política y la filosófica de la libertad. Polemiza contra la postura que separa ambas concepciones y se propone armonizarlas. El análisis se lleva a cabo en tres etapas, a saber:

En una primera etapa negativa, examina una concepción de la libertad que deliberadamente se excluye de toda consideración política para alcanzar su sentido metafísico.

⁵² Gadamer, H.G.: 1981, p. 76.

⁵³ Gadamer, H.G.: 1981, p. 78.

En una segunda etapa, procura elaborar una concepción de la libertad humana capaz de dar cabida a la vida política de los hombres. En este sentido, se trata sobre todo aquí del pasaje de una libertad arbitraria y salvaje a una libertad sensata. Aparece en esta instancia la tesis central de este trabajo, para este autor la libertad sensata es aquella que puede ser contenida en la institución y a su vez, una institución sensata es aquella que puede hacer realidad la libertad, al respecto agrega el autor que “esta relación recíproca entre la libertad y la institución es el corazón de la filosofía política y la condición que torna inseparables el sentido filosófico de la libertad y su sentido político y social”,⁵⁴

En la tercera etapa se discuten situaciones conflictivas que se ponen de manifiesto en nuestras sociedades pos-industriales la colisión entre libertad y sentido, entre lo arbitrario y lo institucional.

4. b. 1. Crítica a la libertad abstracta

En cada una de sus acepciones, la concepción puramente abstracta de la libertad la podemos rastrear en la historia de la filosofía moderna y constituye, al decir de Ricoeur, una irrecusable conquista de la reflexión. Prefiere llamarlo el momento “solipsista” de la libertad, es decir, a partir de mí, en mí, para mí mismo, dispongo de este poder, de elegir, de preferir, de afirmar y negar. Esta libertad solipsista prescinde del mundo y de los otros, es una vuelta reflexiva sobre sí mismo. Tuvo con los estoicos un significado psicológico y moral, pero no político. En la modernidad esta concepción tuvo su evolución desde Descartes hasta Kant, no hace falta recordar que este tema fue la idea fuerza que empujó el mundo hacia su transformación radical con la Revolución Francesa a fines del siglo XVIII.

Descartes encuentra en la voluntad la facultad infinita que más nos asemeja a Dios, el hombre puede afirmar o negar más allá de la evidencia que ofrece el entendimiento, es allí donde situaba el origen del error. La libertad cartesiana es libre arbitrio. Kant avanza hacia una concepción más rica en tanto sitúa esta libertad humana con relación a la naturaleza, y la hace jugar como términos antagónicos, como aparece en la tercera antinomia de la razón pura: la libertad excluye la causalidad, inicia una serie de causas no causada a su vez; pero el reino de la libertad kantianamente entendido sólo alcanza su realización en el mundo interior, con el deber, con la ley moral. La libertad es aquí autonomía, contrapuesta a la heteronomía de la ley natural.

Sin embargo, a pesar de sus inmensas diferencias, bajo la perspectiva señalada, ambas maneras de entender la libertad son abstractas y derivan de una posición solipsista. La crítica no apunta a que esta manera de entender la libertad sea falsa, sino que es abstracta. La interpretación metafísica de la libertad en su instancia abstracta es correcta, sería falsa si pretendiera absolutizarse. He aquí la trampa de la reflexión: “que coincidan en el mismo instante la conquista de una gran verdad y la disimulación del estatuto real y concreto de la propia reflexión”⁵⁵.

Es abstracta en tanto prescinde de las circunstancias. Si consideramos a Epicteto y a Marco Aurelio iguales en cuanto a sus opiniones y pasiones, la consideración abstracta borra las circunstancias reales que hacen del primero un esclavo y del segundo un

⁵⁴ Ricoeur, P, *Política, sociedad e historicidad*, Cap. XIII “El filósofo y el político ante la cuestión de la libertad”, trad. De Néstor A. Corona, Ricardo M. García y Mauricio M. Prelooker, Editorial Docencia, Buenos Aires, 1986, p. 174.

⁵⁵ Ricoeur, P.: 1986, p. 175.

emperador; la realidad es irrelevante frente a lo único que importa que es la libertad de pensamiento. Esta es la arrogancia del filósofo que con esta indiferencia se pone a sí mismo fuera de la historia, del mundo y del prójimo, en su situación real de no libertad.

Descartes continúa en algún sentido con la tradición estoica, su filosofía de la libertad está dirigida a la búsqueda de lo verdadero en el juicio y tiene como supuesto la decisión de no hacer jugar la duda en el terreno de la acción, de las creencias, de la moral, de las costumbres, del régimen político. Con esta separación de pensamiento y acción, Descartes deja fuera de su reflexión aquello que Hobbes y Maquiavelo habían puesto en el centro de su interés: el “enigma” del poder de unos hombres sobre otros.

En el caso de Kant, nos encontramos con una filosofía de la historia, de la cultura, hasta con una filosofía política que remata en el proyecto de la paz perpetua, es decir, que tiene en cuenta y considera cuidadosamente las condiciones reales de realización de la libertad. Pero la filosofía del derecho kantiana está fuera de su filosofía crítica, y es así porque la concreción política de la libertad no forma parte de la definición de su concepto, sino solamente de las condiciones exteriores favorables o desfavorables para su cumplimiento. La filosofía práctica kantiana no incluye la política, sino sólo el reino de la libertad en el interior del sujeto moral. Por esa razón, dice Ricoeur, “la filosofía crítica sigue siendo una filosofía de la intención; más precisamente, de la intención moral; pero no de la realización efectiva e histórica de la libertad”⁵⁶

De este modo la filosofía de la reflexión ha conducido hacia la escisión entre filosofía moral y filosofía política. Desde la posición solipsista se consume el quiebre entre ambos ámbitos; por eso, para que la política reingrese a la reflexión filosófica, es necesario salir del solipsismo, pero partiendo de una situación en la cual me encuentro con el otro desde el comienzo; es decir, la intersubjetividad es el presupuesto para salir de la abstracción a que nos condujo la pura reflexividad. Entonces, incluyendo la posición de los otros, cabe ahora preguntar si puedo ser libre por mí mismo, si mi libertad no supone el reconocimiento de otras libertades y ser a su vez reconocida por los otros. En esta nueva posición no se puede ya fingir que se desconoce que la relación de unos con otros está marcada por la violencia y la opresión. Este hecho no es una circunstancia posible o fortuita sino la condición misma de la interdependencia humana.

La deficiencia manifiesta de la libertad abstracta es la omisión de las otras fuerzas que operan en la realidad. Este retorno sobre sí mismo propio de la reflexión solipsista deja afuera la cuestión política, porque, como dice Ricoeur, “quiere evitar el rodeo por los signos, las obras, los monumentos y las instituciones, que son, de alguna manera, el documento de la libertad en el mundo y en la historia”⁵⁷ Por eso se propone pasar de esta reflexión abstracta a una reflexión concreta, que procura conquistar la libertad, no sólo en la intención sino en su efectividad.

4. b. 2. Libertad sensata e institución

En este apartado consideraremos las posiciones de Rousseau y Hegel, dos de los más importantes fundadores del derecho moderno. No nos encontramos ya en el fuero interno de la interioridad del sujeto, sino que hemos de considerar la asociación entre los

⁵⁶ Ricoeur, P.: 1986, p. 176.

⁵⁷ Ricoeur, P.: 1986, p. 178.

hombres y de tal suerte que, cada hombre conserve y proteja su vida y su propiedad en la constitución de esa asociación y, sin embargo, conserve asimismo su libertad.

La fórmula de Rousseau pareciera resolver una antinomia insoluble hasta ahora, el hallazgo del acto fundador que genere a la vez la comunidad y la libertad del individuo, una fórmula en que coincidan libertad e institución. El acto generador de la libertad y la comunidad es el contrato, que ha de asumir la forma de la alienación en sentido estricto, como desposeimiento de cada uno en todos los demás, cuyo beneficiario es cada uno de los individuos que participan del acto, y no el soberano, como en Hobbes. Esta alienación de cada individuo hacia todos no podría “engendrar la coacción de un hombre sobre otro. La igualdad en el desistimiento garantiza la independencia mutua de los ciudadanos”⁵⁸.

Pero el enigma es ahora la “voluntad general” que no es —nos dice Rousseau— la suma de las voluntades particulares. El problema es cómo la voluntad subjetiva y pasional deviene voluntad objetiva y política. ¿Acaso el solo acto de concertación del contrato opera para lograr esta transformación? Sin dialéctica no es posible pensar el tránsito de una a otra.

Con Hegel finalmente asistimos a la solución del enigma, en tanto descubrimos que la voluntad es dialéctica. Desde esta perspectiva, la libertad, como cualidad de la voluntad humana, es al comienzo en su interioridad, absoluta e indeterminada, ya que no se ha fijado en ningún objeto, quiere todo que es lo mismo que no querer nada. Este es el momento de la libertad abstracta o, en los términos ya empleados, libertad salvaje o arbitraria. Para ser libres lo primero es no ser compelido o forzado por otro, por la naturaleza, por la necesidad, etc., es así como este primer momento es negativo, la libertad es en esta instancia, indiferencia; esta es todavía, dice Hegel, la “libertad del vacío”, cuya expresión histórica fue cumplida por el terror revolucionario de la revolución francesa, la pura pasión de la nada, el rechazo de toda institución, de toda fijación: “una libertad que se detiene en el simple momento de la indeterminación es ya movida por la pasión que, un día, estallará como *“furia de destrucción”*”, como terror. La libertad abstracta es la dialéctica detenida”⁵⁹.

El momento siguiente en la dialéctica de la voluntad es la entrada en la particularidad, la voluntad tiene que determinarse. No somos libres porque nos abstenemos sino porque actuamos, porque hacemos, como dice el autor: “Hacer es adoptar por medio de una voluntad positiva la forma acabada de una obra”⁶⁰. El ingreso a la particularidad es también el ingreso a la existencia; es decir, la libertad infinita (indeterminada) no tiene carnadura, no existe; para existir tiene que finitizarse. Es una modalidad crucial de la finitud humana, la finitud de la realización y de la obra. La obra tiene esa cualidad, la de cristalizar la libertad en algo, pero eso no deja prisionera la libertad, que puede iniciar otra obra, ya que “el yo, al rescatarse reflexivamente, es y no es su obra”⁶¹. Queda expuesta de esa manera la dialéctica universal-particular-singular; como dice Ricoeur: “Concebir en una unidad dialéctica la indeterminación del “ego” ajeno a todo contenido, su entrada en el existencia finita y la conservación de su facultad de indeterminación en el corazón de la obra: he ahí la tarea decisiva de una filosofía de la libertad susceptible de desplegarse sin hiatos a través de todos los niveles de institución, jurídica, económica, social, y de florecer

⁵⁸ Ricoeur, P.: 1986, p. 179.

⁵⁹ Ricoeur, P.: 1986, p. 181.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Ricoeur, P.: 1986, p. 182.

en una filosofía política”⁶². Esta dialéctica de la voluntad es la base de sustentación de la filosofía política que el autor pretende articular.

De lo anterior concluimos que la entrada a la institución es un componente del concepto de libertad, en el sentido de libertad sensata. La noción de obra, es el primer eslabón de la cadena que nos llevará a una teoría del Estado. El término medio que permite vincular la obra con el Estado es el derecho. Se propone elaborar un concepto potente y amplio de derecho: “El derecho es esa región de la acción humana en que la obra se presenta como institución”⁶³ La institución a su vez es definida como un conjunto de reglas que posibilitan que la libertad de cada uno se realice sin dañar la de los otros. De allí que libertad e institución se han de buscar conjuntamente.

En el parágrafo 4 de la *Filosofía del derecho* Hegel afirma que el derecho es el reino de la libertad realizada o el mundo del espíritu producido como una segunda naturaleza; lo que los griegos llamaron el *ethos* a diferencia de la *physis*. Ese reino del espíritu abarca el sistema de necesidades y los sucesivos planos que constituyen la vida de las comunidades, el social, el económico, el cultural; y en la cúspide de todos, el político, esfera en la que la libertad tiene *chance* de alcanzar su más acabada realidad.

La reciprocidad entre libertad y derecho o la libertad institucionalizada, tiene la ventaja, según Ricoeur, de quebrar dos abstracciones, a saber, la abstracción de un derecho sin libertad pensado sólo como derecho positivo por un lado; y por el otro, la abstracción de una libertad metafísica que no alcanza a realizarse. La institución es lo que garantiza que no haya hiato entre la libertad metafísica y el conjunto de libertades políticas, personales, económicas, religiosas, culturales, etc., y lo que liga aquello universal con esto otro determinado es la institución política en sentido cabal, es decir, el Estado.

El Estado es un sujeto colectivo que toma decisiones. No se trata, sin embargo de la descripción de un Estado empírico ni tampoco la proyección de una utopía, sino una “realidad tendencial” que se puede rastrear en todo Estado en tanto no sea una tiranía.

La comunidad toma decisiones a partir de este sujeto colectivo y los ciudadanos cumplen sus tareas, realizan sus aspiraciones, se satisfacen o se frustran, alcanzan un mayor nivel de conciencia. De ahí que para Hegel el universal (el Estado) y los particulares (los individuos) no existen uno sin el otro.

Si es así, lo primero para el Estado no es la coacción sino la constitución, acto en que la comunidad se da forma a sí misma, en tanto formula y define las libertades de sus miembros; es, como dice Ricoeur, “el punto tal vez único de la experiencia humana en que se produce la reunión de la libertad y la necesidad”⁶⁴ Pero esta deseada coincidencia entre libertades y poder político es muy precaria y solamente una tendencia de la vida política.

4. b. 3. El combate de la libertad

En 4. b.1 se expuso la necesidad y la insuficiencia de la libertad abstracta y solipsista; en 4. b.2. la superación de este encierro a instancias de la institución; en 4. b.3. se propone pensar las condiciones de realización de la libertad en el mundo político

Observa en primer lugar que la deseada síntesis entre libertad y sentido está inconclusa en el plano político, la coincidencia entre libertad individual y el poder no puede

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Ricoeur, P.: 1986, p. 183.

⁶⁴ Ricoeur, P.: 1986, p. 186.

ser sino conflictiva. Esto es así porque hay un elemento de arbitrariedad en el ejercicio del poder y también en el obrar del individuo: "Esta exaltación de la arbitrariedad en la victoria de la institución sobre la libertad salvaje de los individuos, constituye la paradoja de lo político"⁶⁵

Dicha paradoja de lo político apunta a la violencia intrínseca a toda existencia política: en su calidad de poder soberano el Estado entraña la irracionalidad que supone la noción misma de poder soberano, en lo interno, en la forma individual y subjetiva que necesariamente asume la decisión; y en lo externo, en la forma de enfrentamiento entre los Estados particulares y en su expresión extrema, en la guerra.

En la interpretación de Ricoeur esta componente irracional parece estar representada por lo que Hegel llamó, al lado del poder legislativo y del poder de gobierno, el poder del príncipe. Esta *arkhía* o *cracia*, estaría presente en toda forma de gobierno, aun en la democracia⁶⁶. Es este elemento áruico el que puede llegar a dar cabida a la tiranía o a cualquier forma de poder pasional y abusivo. Está presente como amenaza en las categorías de mandar/obedecer y también en las referidas al ejercicio externo del poder de amigo/enemigo: "El Estado representa en la historia de los hombres el intento más formidable de totalizar el hormigueo de las existencias y las experiencias individuales en una figura coherente, que da a cada uno una existencia pública. Es esta totalización sensata la que constituye la ocasión de un mal específico, el totalitarismo insensato"⁶⁷

En segundo lugar observa el escaso progreso de la historia política comparada con otros planos de la actividad humana, como la ciencia, la cultura, la economía. Lo político parece conservar estructuras arcaicas; lo arcaico tiene que ver con lo "áruico" anteriormente señalado. Hay para el autor una especificidad de la política que debe ser atendida en sí misma y exige una terapéutica también específica, ello sin desmedro de su conexión con lo económico y lo ético.

Es por el énfasis en esta especificidad que declara su toma de distancia del marxismo que en su análisis de la historia y de la realidad social consideró la alienación

⁶⁵ Ricoeur, P.: 1986, p. 187.

⁶⁶ Rancière define la democracia en general como "el modo de subjetivación de la política, (...) el modo de lo que viene a interrumpir el buen funcionamiento de ese orden a través de un dispositivo singular de subjetivación". El dispositivo de subjetivación se resume en tres aspectos:

1. La democracia se define por "la existencia de una esfera de *apariencia* (no entendida como ilusión ni como opuesta a lo real) específica del pueblo. (...) Es la introducción en el campo de la experiencia de un visible que modifica el régimen de lo visible". Un ámbito donde se manifiesta la «opinión pública».

2. El pueblo no se define por alguna propiedad particular (ética, sociológica, funcional) sino que es la institución de una parte de los que no tienen parte. "La democracia es la institución de sujetos que no coinciden con las partes del Estado o la sociedad, *sujetos flotantes* que desajustan toda representación de los lugares y las partes"⁶⁶.

3. El lugar de la apariencia del pueblo es el lugar de la conducción de un litigio. No es un conflicto de intereses entre partes constituidas sino un conflicto sobre la cuenta misma de las partes.

Las formas de la democracia son las formas de manifestación del dispositivo ternario. "Las formas de la democracia son las formas de manifestación de esta apariencia, de esta subjetivación no identitaria y de esta dirección del litigio". No se trata de un régimen de vida, ni de un conjunto de instituciones, ni el equilibrio de los poderes. "Las formas de la democracia no son otra cosa que formas de constitución de la política como modo específico de un ser-juntos humano. (...) Es la institución de la política misma". La postdemocracia, en cambio, es reducible al mero juego de los dispositivos estatales y las armonizaciones de energías e intereses sociales. Es la práctica y el pensamiento de una adecuación total entre las formas del Estado y el estado de las relaciones sociales. La postdemocracia implica la desaparición de la política.

⁶⁷ Ricoeur, P.: 1986, p. 188.

material como la alienación fundante. Este modo de interpretar dio cabida a la alienación política, como lo atestiguan los totalitarismos del siglo XX: "El intento de suprimir la explotación económica y de reducir las desigualdades y las injusticias ha constituido una formidable coartada para un nuevo uso de la tiranía"⁶⁸

En tercer lugar, el autor sostiene que además de la paradoja que en esencial a lo político, nos hallamos en una etapa de agudización de la misma: se ha agravado el conflicto entre el poder del Estado y la reivindicación de la libertad individual. La concentración creciente de los medios económicos, culturales, de información, hace pasible al Estado moderno de caer en la tiranía. Como lo vieron ya los teóricos de la escuela de Frankfurt, la racionalización progresiva de los medios tecnológicos va en sentido inverso respecto de la racionalización de los fines. Sin embargo, sería un error desde su perspectiva, la crítica global a las instituciones considerándolas un obstáculo y solamente desde su función coactiva, porque sin institución tampoco es posible el ejercicio de la libertad.

De todos modos ningún Estado de los existentes logra una síntesis feliz entre el poder de mandar y el ejercicio de las libertades individuales. Esta apreciación nos lleva a definir la política como el arte de arbitrar los conflictos. También es necesario que la síntesis política entre lo universal y lo particular sea inestable y precaria, se tiene que desabsolutizar tanto el Estado como el individuo, éste último no es una entelequia, carece de existencia real fuera de sus vínculos y sus tareas.

El arte de la política entendido de manera realista y prudente, propone la ampliación del espacio de discusión, la extensión de la consulta popular, una mejor y más fluida circulación del poder a la base y de la base al poder, tanto en materia de información como en materia de decisión.

Salvaguardada la autonomía relativa de la esfera política, no habría inconveniente en pensar un régimen mixto en el que el arte de gobernar procure el acuerdo entre el poder y las libertades individuales y en lo económico impere una concepción de tipo socialista.

Lo planteado es lo que el autor denomina del arte "liberal" de gobernar, que básicamente consiste en hacer jugar la dosis de arbitrariedad presente en ambos polos, en el poder y en el individuo, para que se limiten y estimulen recíprocamente.

De lo anterior se siguen algunas consecuencias:

1) La libertad es como hemos visto, un problema que se afina en el centro del tema de la subjetividad, en tanto reclama por su autonomía y posibilidad concreta de tener lugar en este mundo y en este tiempo humanos. Como dice Ricoeur, la conciencia no es una realidad sino una tarea que se emprende sin saber de antemano si va a lograrse. En ese sentido no tiene término. Las definiciones que han dado los filósofos modernos son una invaluable guía pero sólo como punto de partida. Con este problema se juega su legitimidad la conciencia, que no puede ser sino conciencia histórica y, siguiendo las advertencias que nos formulado la filosofía hermenéutica, la historia, el acontecer, es en esta ecuación lo decisivo. La mentada "subjetividad" se construye en la experiencia colectiva, que es inevitablemente histórica y situada.

2) Por consiguiente es falaz plantear el problema en términos individuales y el terreno político es quizás el más adecuado para pensar la cuestión. Desde la antigüedad los hombres han percibido que la libertad es posible siempre y cuando la existencia política de

⁶⁸ Ricoeur, P.: 1986, p. 189.

los pueblos pueda realizarse. No se trata de una realidad sin fisuras; por el contrario, las fisuras son necesarias para que no se instaure un régimen social de vida perfecto, que no dé lugar al libre juego de fuerzas que se desenvuelve en la vida de la comunidad. El resguardo de la autonomía relativa del plano político, es una posibilidad para la realización de la libertad, ello sin desconocer todas las circunstancias que la amenazan e incluso la jaquean hasta convertirla en una mera ilusión.

3) La lógica política como lógica de la libertad, no cierra, sino que sigue incesantemente en este contrapunto entre los dos polos en tensión, a saber, las aspiraciones, sueños e intereses particulares de cada individuo y el ejercicio del poder que aglutina en sus decisiones a la comunidad en su conjunto. El elemento que motoriza este vaivén de fuerzas es, como se dijo, la arbitrariedad, como aquello impensado, inesperado, que de pronto emerge desde alguno de los polos y configura de otro modo la situación. La libertad puede ser vista como esta fluctuación en que se debate la existencia política de una comunidad histórica.

CONCLUSIONES

Para plantear el problema al que responde esta investigación hemos desarrollado, en el capítulo 1, el marco teórico del estructuralismo de Louis Althusser. En esta perspectiva de abordaje la ideología constituye a los sujetos y, consecuentemente, la autonomía individual y la libertad son denunciadas como una ilusión. A diferencia de otras orientaciones de la tradición marxista, el marco estructuralista disuelve las condiciones de la crítica que harían posible alguna instancia de liberación para los sujetos sociales y políticos.

Si las ideologías son totalidades cerradas y sistemáticas, entonces, su función decisiva es la de servir a la conservación del orden establecido, lo que tiene como consecuencia la imposibilidad de superación de la alienación ideológica por parte de un sujeto cuya conciencia sucumbe a la deformación imaginaria en las relaciones de producción existentes.

El concepto de sujeto está indisolublemente ligado al concepto de ideología y por ese motivo, no puede ser origen de la crítica. Para poder resolver la aporía a la que conduce el marco estructuralista, debimos desarrollar (en el capítulo 2) la perspectiva teórica de la hermenéutica filosófica, focalizando en los conceptos de visión del mundo, cultura, ideología, ser-en-el-mundo y comprensión. A diferencia de las tesis estructuralistas, que sostienen que la ideología no tiene historia, Marcuse y Heidegger muestran que el concepto de cultura pertenece a la época burguesa o moderna. Ambos coinciden en señalar la insuficiencia de la antropología y de la concepción cartesiana del hombre como sujeto que le sirve de base. Ambos coinciden también en la necesidad de reconceptualizar las relaciones cultura/hombre, ideología/sujeto y teoría/praxis. Los resultados de las investigaciones de los autores antes nombrados conducen a replantear no sólo estas relaciones sino también la oposición excluyente entre ciencia e ideología.

El debate hermenéutico sobre la objetividad en las ciencias sociales condujo a rescatar y redefinir el concepto de sujeto desde la perspectiva abierta por la noción de pertenencia. El marco hermenéutico hace posible plantear el problema de la subjetividad, ya no desde la correlación ideología/sujeto/crítica-imposible, sino desde la correlación pertenencia/distanciamiento. Desde esta perspectiva el sujeto ya no se concibe como la base constitutiva de la crítica ni como la contracara de la ideología, sino como la comprensión resultante de una dialéctica mediada por el *ethos* y los productos de la cultura. El sujeto es conceptualizado ahora como *sí mismo*, como “discípulo de los textos”, como el que está a la escucha de los efectos de la historia y mediante ella comprende su mundo y se comprende a sí mismo.

Las conceptualizaciones del sujeto, tanto desde el marco estructuralista como desde el hermenéutico, señalan la pertinencia de una investigación que arroje nueva luz sobre los orígenes de la noción de sujeto en la modernidad. Los historiadores de las ideas y de la cultura coinciden en señalar a los siglos XVI y XVII como el momento de tránsito hacia una nueva concepción de la subjetividad. Este consenso nos condujo, en el capítulo 3, a los textos de algunos de los pensadores más significativos de estos siglos. Comenzamos haciendo una breve referencia a la obra de Etienne de La Boétie porque en ella se identifica subjetividad y libertad, al mismo tiempo que se defiende el principio de la igualdad natural de todos los hombres. A diferencia de la teoría estructuralista, este autor sostiene que la totalidad (estructura) es lo ilusorio y no la subjetividad libre. También se opone (anticipadamente) a la tesis de que la ideología no tiene historia, sosteniendo que la dominación es histórica, que no es natural ni ha existido siempre. Además el sujeto no es

concebido como una conciencia racional atómica, sino como un ser en relación (“somos todos compañeros”).

En todos los autores analizados en el capítulo 3 se ha encontrado igual ambigüedad tanto en la connotación como en la extensión del concepto de “vulgo” o “pueblo”, y ello como consecuencia de una ambigüedad inherente al mismo objeto de estudio. Parte de esta ambigüedad se hace manifiesta al tratar de delimitar los rasgos naturales y los rasgos históricos y culturales del pueblo. Todos los autores coinciden también en la necesidad de desarrollar una teoría de las pasiones, como condición necesaria para la comprensión del pueblo como sujeto. El pueblo es definido las más de las veces de manera negativa, caracterizando sus falencias más que los rasgos positivos, las capacidades o las virtudes. Así, se lo caracteriza como ignorante, pobre, irracional, pasional, generador de desorden y de caos, incapaz de discernir entre lo aparente y lo verdadero, maleable, etc. No obstante, esta indeterminación hace posible concebir al pueblo como agente libre, no determinado naturalmente.

Sin embargo, esta libertad e indeterminación característica del pueblo no debe confundirse con la noción cristiana de la libertad. Hobbes, por ejemplo, critica el concepto cristiano de libre albedrío para caracterizar al hombre. Por libertad entiende la ausencia de obstáculos al movimiento natural del deseo y al mismo tiempo la no sujeción, la no dependencia de una fuerza superior. En el estado natural no hay sujeción y la libertad de los individuos es absoluta. En el estado social existe una sujeción al pacto que da origen a la sociedad y a la soberanía, a la que los individuos están sujetos. La conceptualización hobbesiana anticipa la del estructuralismo al caracterizar al sujeto como “atado”, como súbdito del soberano, constituido mediante el pacto. La definición hobbesiana del sujeto en sentido fuerte está vinculada con los conceptos de persona, autor y actor, es decir, con la soberanía. La distinción entre los conceptos de sujeto y persona conduce a la escisión entre los individuos en estado de naturaleza y los súbditos constituidos por el pacto que da origen a la sociedad y a la soberanía. Se produce un deslizamiento en el significado del sujeto (concebido en la antigüedad como un ser en relación) que se convierte en individuo aislado y contrapuesto a los demás. Por otro lado, el problema político propiamente dicho (la distribución de las partes de la comunidad) se desplaza al problema del origen del poder.

Por último, Hobbes introduce una determinación decisiva en la caracterización del concepto de pueblo al diferenciar los significados de “pueblo” y “multitud”. Mientras que el primero implica la unidad de las voluntades de todos y de cada uno (idéntica a la soberanía), el segundo hace referencia a la multiplicidad que no alcanza la unificación.

En la obra de Spinoza pudimos reconocer otro avance significativo en la conceptualización del sujeto, ya que es posible distinguir el sujeto político del sujeto social, el Estado de la sociedad civil.

A partir de la conceptualización alcanzada en el siglo XVII, mostramos (en el capítulo 4) cómo se fue desarrollando el concepto del ciudadano entendido como sujeto crítico durante el siglo XVIII, y el concepto de pueblo cuya tarea es devenir crítico durante el siglo XIX. Sin embargo, como consecuencia de la evolución de los medios de comunicación, el ideal de la crítica no es el que se realiza efectivamente en la actualidad. Una breve referencia a la obra de Lipovetsky nos ha permitido señalar algunos problemas, que trascienden los límites de esta investigación, pero que apuntan a cuestiones relevantes que debieran ser abordadas por investigaciones futuras en el ámbito de la comunicación.

Finalmente, el apartado 4 del último capítulo de la investigación reintroduce el marco hermenéutico para contextualizar los resultados obtenidos en los dos últimos

capítulos: el concepto de sujeto en los orígenes de la modernidad y su evolución hasta nuestros días. Allí se hace referencia a las obras de Gadamer y Ricoeur en su intento de redefinir la subjetividad y sus potencialidades tomando distancia tanto de los supuestos antropológicos de la modernidad y de la metafísica cartesiana como de los marcos estructuralistas de la segunda parte del siglo XX. El marco hermenéutico redefine la subjetividad como una experiencia y una tarea que es colectiva, histórica y situada.

Estos resultados se articulan con algunas conclusiones obtenidas en nuestras investigaciones anteriores, en las que se ha señalado la necesidad de superar los marcos tradicionales, positivistas y naturalistas en los problemas comunicacionales. Ya hemos mostrado que los medios de comunicación no son sujetos ni actores, sino mediaciones entre los sujetos que se constituyen independientemente de los medios. Esta investigación ha permitido poner en cuestión el marco estructuralista, donde los sujetos son determinados por la ideología y ha mostrado que es posible plantear el problema desde una perspectiva más rica y compleja, como es el marco hermenéutico. Indagando la genealogía del concepto de sujeto en la modernidad, se ha podido confirmar la hipótesis inicial que sostenía que los medios de comunicación (como un elemento de la cultura) condicionan y potencian la emergencia de nuevos sujetos sociales y políticos, los que, a su vez, condicionan a los medios de comunicación y a las otras mediaciones culturales.

BIBLIOGRAFÍA:

- AA. VV.: *Hegel y el pensamiento moderno*, Editorial Siglo XXI, México 1973.
- Abraham, Tomás: *La aldea local*, Buenos Aires, Eudeba, 1998.
- Althusser, L.: *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Buenos Aires, Editorial Nueva Visión, 1988.
- Althusser, L.: *Sobre la relación de Marx con Hegel*, pp. 97- 98. AAVV: *Hegel y el pensamiento moderno*, Ed. Siglo XXI, México 1973.
- Althusser, L.-Balibar, E.: *Para leer El capital*, Buenos Aires, Editorial Siglo XXI, 1969.
- Althusser, L.: *La revolución teórica de Marx*, México, Editorial Siglo XXI, 1988.
- Arendt, Hannah, *Orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1984.
- Baudrillard, J.: *Fetichismo e ideología*, en *La economía política del signo*, México, Siglo XXI, 1974.
- Berger, P.-Luckmann, Th.: *La construcción social de la realidad*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1968, undécima reimpresión, 1993.
- Bourdieu, Pierre: *Sobre la televisión*, Barcelona, Anagrama, 1997.
- Bubner, R.: *La filosofía alemana contemporánea*, Editorial Cátedra, Madrid, 1991.
- Castoriadis, C.: *La institución imaginaria de la sociedad*, traducción de Antoni Vicens, Buenos Aires, Tusquets Editores, 2 volúmenes, segunda edición, 1993.
- Casullo, Nicolás: *Modernidad y cultura crítica*, Buenos Aires, Paidós, 1998.
- Clastres, Pierre: *Investigaciones en antropología política*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1981.
- Descombes, V.: *Lo mismo y lo otro*, p. 157, Madrid, Editorial Cátedra, 1988.
- Dilthey, W., *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, versión española de Eugenio Imaz, FCE., México, 1947.
- Eagleton, T.: *Ideología*, Barcelona, Editorial Piados, 1997.
- Eco, U.: *La estrategia de la ilusión*, Editorial Lumen-De la flor, Buenos Aires, 1986.
- Ford, Aníbal: *La marca de la bestia. Identificación, desigualdades e infoentretenimiento en la sociedad contemporánea*, Buenos Aires, Grupo Editorial Norma, 1999.
- Foucault, M.: *La verdad y las formas jurídicas*, traducción de Enrique Lynch, Editorial Gedisa, México, segunda edición, 1986.
- Foucault, M.: *Remarks on Marx. Conversations with Duccio Trombadori*, Semiotext(e), New York, 1991.
- Foucault, M.: *Un diálogo sobre el poder*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- Gadamer, Hans-Georg: *El problema de la conciencia histórica*, Editorial Tecnos, Madrid, 1993.
- Gadamer, Hans-Georg: *Verdad y método II*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1994.
- Gadamer, Hans-Georg: *Verdad y método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977.
- Geertz, Clifford: *La interpretación de las culturas* (1973), Editorial Gedisa, Barcelona, 1995.
- Gorlier, J. C.: *Análisis discursivo, dislocación, imaginario social*, en *Cuadernos de investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N° 2, La Plata, Ediciones Al Margen, septiembre de 1996.
- Gorlier, J. C.: *Construcción social, identidad, narración*, La Plata, Ediciones Al Margen, 2005.
- Habermas, Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987.
- Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.

- Habermas, Jürgen, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1981.
- Habermas, Jürgen, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987 y 1990.
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989.
- Habermas, Jürgen, *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 1990.
- Heidegger, M., *Introducción a la filosofía (Einleitung in die Philosophie)*, curso dictado por Heidegger en la Universidad de Friburgo, en el primer semestre de 1928-29 y que fueron publicados póstumamente. Traducción de Manuel Jiménez Redondo, Frónesis Cátedra, Madrid, 1999.
- Heidegger, M., *La época de la imagen del mundo*, artículo publicado en *Caminos de bosque (Holzwege)*, versión española de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- Heidegger, Martin, *Introducción a la filosofía*, Madrid, Ed. Cátedra, 1999
- Henry, Michael: *Marx: A Philosophy of Human Reality*, Bloomington, Indiana University Press, 1983.
- Koselleck, R. (1959): *Critique and Crisis. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Massachusetts, The MIT Press, 1988.
- Koselleck, R.-Gadamer, H-G.: *Historia y hermenéutica*, Paidós I.C.E./U.A.B., Barcelona, 1997.
- La Boétie, Etienne: *El discurso de la servidumbre voluntaria*, traducción de Toni Vicens, Tusquets Editores, Barcelona, 1980.
- Labourdette, Sergio: *Estrategia y política. Hacia una teoría sociopolítica*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1999.
- Labourdette, Sergio: *Mito y política*, Buenos Aires, Editorial Troquel, 1987.
- Labourdette, Sergio: *Política y poder*, Buenos Aires, A-Z Editora, 1993.
- Laclau, E.: *Emancipación y diferencia*, Editorial Ariel, Buenos Aires, 1996.
- Laclau, E.: *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.
- Laclau, E.-Mouffe, Ch.: *Hegemonía y estrategia socialista*, Editorial Siglo XXI, Madrid, 1987.
- Lechte, J.: *50 pensadores contemporáneos esenciales*. Editorial Cátedra, Madrid 1997.
- Lefort, C.: *Ensayos sobre lo político*, Editorial Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1991.
- Lefort, C.: *La invención democrática*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990.
- Maceiras Fafian, M.-Trebolle Barrera, J.: *La hermenéutica contemporánea*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995.
- Madanes, L.: *El árbitro arbitrario*, Buenos Aires, Eudeba, 2001.
- Marcuse, H.: Acerca del carácter afirmativo de la cultura, publicado en *Cultura y sociedad (Kultur und Gesellschaft I)*, según el autor comenta en el prólogo a la versión francesa, este volumen incluye trabajos escritos entre 1934 y 1938, la versión castellana es de E. Bulygin y E. Garzón Valdez, Sur, Buenos Aires, 1978.
- Marcuse, Herbert: *El hombre unidimensional*, traducción de A. Elorza, Editorial Planeta-Agostini, Barcelona, 1985.
- Marcuse, Herbert: *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología en la sociedad industrial avanzada*. En inglés en el original (*The unidimensional man*) de 1954, traducción de Antonio Elorza, Editorial Seix Barral, Barcelona, 1968.

- McLuhan, Marshall: *El medio es el mensaje: un inventario de efectos*, Barcelona, Paidós, 1992.
- McLuhan, Marshall: *La galaxia Gutemberg*, Madrid, Aguilar, 1969.
- Melossi, Dario: *El Estado del control social*, Siglo XXI, Madrid, 1990.
- Mouffe, Chantal: *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Popper, Karl: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.
- Poster, Mark: *Foucault, marxismo e historia. Modo de producción versus modo de información.*, traducción de Ramón Alcalde, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1987.
- Ricoeur, Paul: *Del texto a la acción*, Buenos Aires, F. C. E., 2001.
- Ricoeur, Paul: *El conflicto de las interpretaciones*, Buenos Aires, F. C. E., 2003.
- Ricoeur, Paul: *El conflicto de las interpretaciones*, Editorial Megápolis, Buenos Aires, 1975 (3 tomos).
- Ricoeur, Paul: *El discurso de la acción*, Editorial Cátedra, Madrid, 1988.
- Ricoeur, Paul: *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 1988.
- Ricoeur, Paul: *Ideología y utopía*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1992.
- Ricoeur, Paul: *La metáfora viva*, Ediciones Megápolis, Buenos Aires, 1977.
- Rorty, Ricahrd: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Editorial Cátedra, Madrid, 1989.
- Rorty, Richard: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Editorial Paidós, Barcelona, 1991.
- Sartori, Giovanni: *Elementos de teoría política*, Madrid, Editorial Alianza, 1992.
- Sartori, Giovanni: *Homo videns. La sociedad teledirigida*, Madrid, Taurus, 1998.
- Taylor, Charles: *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Taylor, Charles: *Philosophical papers 2: Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, New York-Melbourne, 1993.
- Touraine, Alain: *Crítica de la modernidad*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1993.
- Vattimo, Gianni (comp.): *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1992.
- Vattimo, Gianni, *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1990.
- Vattimo, Gianni: *El fin de la modernidad*, Editorial Planeta-De Agostini, Barcelona, 1994.
- Verón, Eliseo: *Semiosis de lo Ideológico y del Poder. La mediatización.*, Buenos Aires, U.B.A.- C.B.C., 1995.
- VV. AA.: *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N°1, Ediciones Al Margen, La Plata-Buenos Aires, abril de 1996.
- VV. AA.: *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N°2, La Plata-Buenos Aires, septiembre de 1996.
- VV. AA.: *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N°3, La Plata-Buenos Aires, agosto de 1997.
- VV. AA.: *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N°4, La Plata-Buenos Aires, mayo de 1998.
- Watzlavick, Paul: *¿Es real la realidad? Confusión, desinformación, comunicación*, Barcelona, Herder, 1994.
- Žižek, Slavoj: *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Editorial Piados, 2001.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN: Estado del arte: Ideología, crítica y medios de comunicación.....	1
PLAN DE INVESTIGACIÓN.....	10
 CAPÍTULO 1: LOS CONCEPTOS DE IDEOLOGÍA Y SUJETO EN LOUIS ALTHUSSER.....	12
1. Cuestiones epistemológicas.....	12
a. El contexto de sus textos.....	12
b. El lector de Marx	13
c. Ciencia y ruptura	15
d. Materialismo histórico y materialismo dialéctico	16
e. Superación o dialéctica	16
2. Teoría de las ideologías	18
a. Ruptura e ideología	18
b. Humanismo e ideología	19
c. Principios de las ideologías	20
d. Sobredeterminación	20
e. Ideologías y subjetividad	22
3. Teoría general de la ideología	23
a. Estado e ideología	23
b. La ideología no tiene historia	24
c. Ideología y representación	25
d. Ideología y sujeto	27
4. Conclusiones	32
 CAPÍTULO 2: COSMOVISIÓN, CULTURA Y SUBJETIVIDAD.....	37
1. Visión del mundo (<i>Weltanschauung</i>), cultura e ideología	37
EXCURSO: El concepto de <i>Weltanschauung</i> , cosmovisión o concepción del mundo en la <i>Introducción a la Filosofía</i> de Heidegger	39-41
2. Debate de la hermenéutica en torno al problema de la objetividad	46
a. Primera inversión copernicana: desregionalización de la hermenéutica.....	46
b. Segunda revolución copernicana: radicalización (y ontologización) de la hermenéutica.....	48
c. El debate acerca de las ciencias del espíritu y su presunta legitimación	50
3. La mediación de la cultura en la constitución de la subjetividad	52
4. Conclusiones	55
 CAPÍTULO 3: LAS CONCEPCIONES DEL SUJETO EN LOS COMIENZOS DE LA MODERNIDAD.....	58
1. Introducción	58
2. La Boétie y el planteamiento del problema	58
3. El sujeto en la obra de Nicolás Maquiavelo	65
3. a. Introducción	65
3. b. El príncipe, alquimista de pasiones	66
3. c. Pueblo, educación y libertad	67

3. d. La política del zorro	71
3. e. De la astucia a la ciencia social. Algunas conclusiones iniciales.....	72
4. El sujeto en la obra de Blaise Pascal	73
4. a. El escepticismo político del sabio y la razonable irrazonabilidad de la muchedumbre.....	74
4. b. La naturaleza del vulgo o la imaginación al poder	74
4. c. El poder político: la fuerza de la justicia o la justicia de la fuerza	76
4. d. El vulgo o la voz razonable de la sinrazón	78
4. e. Las conclusiones de un escéptico político	80
5. El sujeto en el <i>Leviatán</i> de Thomas Hobbes	81
5. a. La libertad y el libre albedrío	81
5. b. Libertad y sujeto	82
5. c. El problema del sujeto originario: quiénes dan origen al Estado	84
5. d. Los sujetos originarios en el pacto: el sujeto soberano y el sujeto sometido	85
6. El sujeto en la obra de Baruj Spinoza	90
6. a. La paz de la sociedad y la paz del sabio: ubicación de las normas de vida en la obra de Spinoza	90
6. b. Imitación del deseo o la política entre la ambición, la emulación y la generosidad.....	92
6. c. Conclusiones del pensamiento de Spinoza: el vulgo, el sabio, la felicidad	95
7. Conclusiones al capítulo 3.....	97
 CAPÍTULO 4: LA EVOLUCIÓN DE LA CONCEPTUALIZACIÓN Y EL APOORTE DE LA HERMENÉUTICA.....	99
1. El sujeto ilustrado: el pueblo y los <i>philosophes</i> en el siglo XVIII	99
1. a. La crítica y los <i>philosophes</i>	99
1. b. La crítica, la revolución y los <i>sans coulottes</i>	101
2. Educación y subjetividad ciudadana	105
2. a. Sindicalismo, prensa y ciudadanía	105
2. b. La ciencia	108
3. Los supuestos de la subjetividad política en los medios de hoy	109
Excursus: Conclusiones previas sobre la comunicación	110
3. a. Publicidad, moda y subjetividad: Gilles Lipovetsky	111
3. a. 1. La publicidad y la comunicación política	111
3. a. 2. Subjetividad y moda	113
3. b. Conclusiones	116
4. Algunas delimitaciones del concepto de subjetividad como libertad	116
4. a. Introducción	116
4. b. Desarrollo	117
4. b. 1. Crítica a la libertad abstracta	118
4. b. 2. Libertad sensata e institución	120
4. b. 3. El combate de la libertad	122
CONCLUSIONES	125
BIBLIOGRAFÍA	128
ÍNDICE.....	131