

PUNTO DE VISTA

REVISTA DE CULTURA - AÑO IX - Nº 27 - AGOSTO 1986 - \$3,50.-

EL PARTIDISMO EN EL ARTE

**FAMILIA Y MATRIMONIO
EN LA ARGENTINA**

GRAMSCI Y EL SENTIDO COMUN

¿UNA NUEVA REFORMA UNIVERSITARIA?

ESCRIBEN:

Nun / Liernur / Vezzetti / Sarlo / Chejfec

Ilustraciones de Ernesto Pesce

SEPARATA:

**PERFIL POLITICO Y FILOSOFICO
DE JÜRGEN HABERMAS**

EN LOS MEJORES KIOSCOS



Y LIBRERIAS

PUNTO DE VISTA

puede adquirirse en:

Librerías del interior:

Río Cuarto: Librería Lema, Sobremonte 617.

Río Negro: Quimuhé Libros, España 1414, General Roca.

Córdoba: Rayuela, Colón 678.

Catamarca: Librería Raúl Achával, República 516.

San Luis: Librería Mediterráneo, Pringles 1018.

Uruguay:

Quiosco Salvador, Michelini y 18 de Julio - Paraguay y 18 de Julio (Montevideo).

Librería América Latina: 18 de Julio 2089 (Montevideo).

PUNTO DE VISTA

Año IX, N° 27, agosto de 1985

Consejo de dirección:

Carlos Altamirano

José Aricó

María Teresa Gramuglio

Juan Carlos Portantiero

Hilda Sabato

Beatriz Sarlo

Hugo Vezzetti

Directora:

Beatriz Sarlo

Diagramación:

Carlos Tirabassi

Suscripciones:

Suscripción en la Argentina: un año: \$ 10.

Suscripción en el exterior: seis números por correo aéreo: u\$s 25.

Los dibujos que ilustran este número pertenecen a Ernesto Pesce.

Punto de Vista recibe toda su correspondencia, cheques y giros a nombre de Beatriz Sarlo, Casilla de Correo 39, Sucursal 49(B), Buenos Aires, Argentina. Teléfono: 47-5082.

Punto de Vista es impresa en los Talleres Gráficos Litodar, Viel 1444, Buenos Aires. Hecho el depósito que marca la ley. Registro de propiedad intelectual en trámite.

UNA MIRADA POLITICA



Defensa del partidismo en el arte

“La tradición de lo nuevo”

Una perspectiva sobre el arte y la cultura puede articularse en torno a la tradición y la continuidad; otra, sobre la ruptura y la voluntad de proyección. Pero, incluso las vanguardias, esos programas de lo nuevo, suelen encarar el reordenamiento del pasado, fundándose, por supuesto, en opciones gobernadas por el corte y la exclusión. De cualquier modo, las ideologías culturales encaran permanentemente el balance, reordenan, vuelven a adjudicar lugares, organizan la antología y se colocan respecto de ella.

Lo que en las poéticas es productivo y puede funcionar como material en una máquina de transformación, no necesariamente tiene el mismo efecto sobre los discursos críticos. No todo lo que es legítimo en la operación estética, lo es para estos discursos, porque la operación estética admite también la actividad del *bricoleur*, uniendo aquí y allá elementos de distinta procedencia y naturaleza. Esta unidad heterogénea sólo admite ser juzgada por sus resultados: nadie puede decir, de antemano, que tal cruce estético-ideológico es improductivo, del mismo modo que sería descabellado afirmar que es ‘incorrecto’ o ‘falso’.

Así, el arte es futuro absoluto, aun cuando trabaje sobre el pasado. El *retro*, el revivalismo populista o el revivalismo camp pueden ser programas estéticos (de hecho lo han sido más de una vez en el último cuarto

de siglo), de cuya validez sólo puede juzgarse por el repertorio de respuestas a los problemas formal-semánticos que plantean, los interrogantes que dejan abiertos y la forma en que se relacionan con otras preguntas anteriores, que cierran o con las que dialogan más eficazmente. El arte tiene a su disposición todos los placeres de la arbitrariedad, puede practicar la intransigencia, ser antihistórico e historicista al mismo tiempo, abominar de la moda y trabajar sobre ella: Baudelaire quería "lo poético en lo histórico, lo eterno en lo transitorio", y esta contradicción no se resuelve, porque precisamente su poder de suscitar formas y tópicos se funda en la conservación de los términos en conflicto.

En este sentido, la intervención del arte en la vida social puede estar marcada por la radicalidad, estilo de las vanguardias clásicas de este siglo: la intransigencia que exhibió Borges en cada una de sus intervenciones, esa negativa permanente a leer desde un punto previsible del sistema, significa al mismo tiempo reivindicación del punto de vista y exclusión de todo relativismo.

El sentido de presente trabaja en la perspectiva estética tanto como el sentido de futuro, aun cuando en los sucesivos reordenamientos se incluyan materiales de la tradición histórica: por eso, el acto estético tiene algo de fundacional, originado en la convicción de que no se agrega, como acumulación, a un proceso, sino que aspira a inaugurarlos. Las vanguardias convirtieron este aspecto de la modernidad en un punto central de su programa: el presente como tiempo absoluto, forma actual del futuro, desde donde puede releerse el pasado: Lautréamont contemporáneo de los surrealistas; o, si se quiere, Kafka y sus precursores, el presente como dador de sentido al pasado. "Lo nuevo no niega lo anterior, sino la tradición en cuanto tal", se lee en la *Teoría estética*, y, precisamente por este poder ejercido sobre lo anterior, lo nuevo adquiere lo que también Adorno designa como su cualidad ineluctable: "lo moderno es irresistible". Por ello, además, el arte moderno y, en especial, las vanguardias, nos acostumbraron a pensar el cambio bajo la modalidad de la ruptura.

Tanto en el plano estético como en las dimensiones intelectual y social, la modernidad está asaltada por la desesperación y la posibilidad del cambio. Esta tensión, representada notablemente por Marshall Berman en *All that is solid melts into air*, afecta el régimen sobre el que se fundaban discursos y prácticas tradicionales y, al volatilizar el elenco de valores estables, desacraliza, introduce el principio de lo contradictorio, extiende el debate a todas las esferas, destruye las ilusiones de organicidad, propone, en fin, un mundo en deslizamiento sobre el que el arte arroja una mirada irónica. Se abre el espacio de las diferencias y se multiplican los puntos de conflicto. No hay razones sino "regionales" que fundamenten las opciones estéticas y que den algún sentido al sentido. Crisis institucional del arte y crisis de los discursos estéticos se potencian en los proyectos surrealistas, en la apuesta a la negatividad y la locura de Artaud, en el erotismo de Bataille y también en la extrema ironía intelectual de Borges, su partidismo estético, la productividad literaria de su arbitrariedad.

El lugar del discurso

¿De qué modo articular un discurso del arte y sobre el arte en un mundo que, por lo demás, le opone su resistencia?

Esta problemática, que el actual debate sobre postmodernidad ha vuelto a poner en primer plano (en un gesto típicamente moderno), nos enfrenta inmediatamente con otra: la tensión que atraviesa los procesos constituidos a partir de rupturas y la desesperada fugacidad que afecta la sensibilidad de las vanguardias, ese clima de conflicto estético e ideológico, habitado, en ocasiones, por el espíritu de

absoluto junto a la reivindicación del fragmento o el estallido del Sentido.

Sin embargo, pese a esta tensión por momentos extrema, el arte no sólo exhibe, adormidamente, la función de no tener función en la sociedad capitalista, esto es la expresión utópica de una "enigmática imagen del hundimiento absoluto", sino que también aparece como "el deseo de una felicidad en una experiencia comunicativa libre de los imperativos de la racionalidad de acuerdo a fines" (Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*). Esta felicidad de la experiencia comunicativa tiene que ver no con los contenidos semánticos (o mejor dicho, no sólo con los contenidos semánticos), sino con una relación libre, desplegada respecto de los mecanismos formales de la producción significativa.

En el arte, diría Habermas, la abundancia de sentidos propone un modelo opuesto al de sociedades donde la libre circulación de esos sentidos está trabada por las instituciones, las costumbres o la fuerza. Desde este punto de vista, el arte subvierte, por su misma forma, las leyes del autoritarismo al trabajar con "necesidades convertidas en ilegales" e intervenir, por lo tanto, del lado de las "víctimas de la racionalización burguesa".

¿Estamos aquí no sólo frente a una teoría del lugar del arte en la sociedad (aunque ese lugar sea ningún lugar: Adorno), sino también frente a un discurso de flexión estética e, incluso, programática? Diría que es posible y quizás, de algún modo, inevitable. El discurso sobre el arte, también orientado de acuerdo con valores, se escribe y se moviliza por el filo *positivamente* peligroso del análisis y el proyecto, entre la explicación y el deber ser, entre la perspectiva descriptiva y la elección estética. Quizás sean estas tensiones las que le otorguen un sentido y un interés que desbordan el mundo especializado de la academia.

¿Qué hacemos, entonces, los intelectuales, oscilando entre la argumentación regida por reglas formales e institucio-



nales y programas estéticos o estético-ideológicos que nos vinculen con mayor fuerza y persistencia a la sociedad?

Una iluminación benjaminiana

Una es la visión del historiador, el teórico o el sociólogo de la cultura frente al repositorio de discursos y prácticas simbólicas; pero otra sería la 'mirada política' sobre el presente y, desde el presente, sobre el pasado. (La iluminación profana, escribe Benjamin a propósito de los surrealistas, "consiste en permutar la mirada histórica sobre lo que ya ha sido por la mirada política".)

Es probable que ambas miradas puedan coexistir en un mismo individuo: lo que parece más difícil es que ambas puedan operar al mismo tiempo. Ello no significa, sin embargo, que la 'mirada histórica' o la 'mirada teórica' no puedan proporcionar materiales y perspectivas a la 'mirada política' del intelectual. La mirada política no excluye, me apresuro a decir porque son previsibles las objeciones que el terror de la palabra política siembra, y con razón, en este campo, sino que se relaciona en su origen con la dimensión estética, colocándola (agregaría) en su mismo centro. Por esta causa, no practica reivindicaciones piadosas: es intransigente frente a la mala conciencia con que los intelectuales pueden tomar posición respecto de las propuestas culturales no intelectuales, por ejemplo.

Al mismo tiempo, la mirada política practica la moral de no pasarse por alto a sí misma: muestra y recuerda la historia de su composición, de las desigualdades y clivajes sociales que figuran entre sus condiciones de posibilidad. Miro desde mis gustos estéticos. Ellos mismos son una construcción personal biográfica, emergente de los tópicos y las estrategias socioculturales que estuvieron a mi disposición y siguen estándolo. El gusto y sus marcas sociales; el gusto, las teorías, la moda: la opinión estética circula por estas zonas y sus límites. No reivindica, como mirada política, nin-

guna perspectiva unificadora, ni debería pensarse delegada de otros sectores sociales.

Queda en pie, de todos modos, el problema de su regulación, y de las garantías formales para un discurso de interés colectivo que intervenga o suscite el debate. A las opiniones/posiciones de los intelectuales se les exige algunos recaudos en la exhibición de sus razones por medio de formulaciones discursivas articuladas; se juzga su grado de coherencia interna, se las compara con juicios anteriores, se las hace funcionar en marcos generales, se examinan los presupuestos y las consecuencias (así sólo sean discursivas).

Habría que resolver, entonces, las modalidades de coexistencia y cruce de las definiciones del gusto, sus condiciones socio-intelectuales y sus reglas formales, en el interior de la mirada política. Aun así, pueden avanzarse algunas ideas. Un intelectual (quizás debería agregarse: de izquierda) presta sus ojos y sus oídos a lo nuevo y se empeña en escuchar los rumores diferenciados de la sociedad, en el espacio del arte. Sus gustos, ese producto de su pasado, entran activamente a trabajar, a favor o en contra, de estos rumores, de los esbozos que pueden ser la forma presente del futuro. Se trataría de atender a aquello menos visible, menos audible, discursos y prácticas que, por las fisuras, escapan ya a las determinaciones del mercado, ya a los circuitos habituales. Pero también se trata de diferenciar lo que, en el mercado, trabaja contra sus reglas, plantea las preguntas imprevisibles, imagina nuevos modelos de respuesta.

Una mirada política atiende a las figuras de lo nuevo (en el sentido emergente, para usar un término de Raymond Williams) que se apresta a disputar la hegemonía de las grandes líneas culturales, a cuestionar la legitimidad de su imposición, aunque quizás no llegue nunca a completar esa batalla simbólica. Esta atención sobre lo nuevo se vincula a esa tradición del siglo XX en la cual el cuestionamiento de las costumbres estéticas puede desembocar en pactos culturales ubicados lateralmente, marginalmente, en el subsuelo o en los límites de los pactos legitimados. La fuerza del mercado (teatral, cinematográfico, literario, aunque en menor medida) tiende a proponer pactos que uniforman el gusto, porque es el éxito la prueba de la viabilidad de una estética. La mirada política se fijaría, precisamente, en aquellos discursos, prácticas, actores, acontecimientos que afirmen el derecho a intervenir en contra de la unificación, exhibiendo, frente a ella, el escándalo de otras perspectivas.

Así, mirar políticamente es poner en el centro del foco las disidencias, el rasgo oposicional del arte frente a los discursos (la ideología, la moral, la estética) establecidos. Una mirada política agudiza la percepción de las diferencias como cualidades alternativas frente a las líneas respaldadas por la tradición estética o por la inercia (vinculada con el éxito y la facilidad) del mercado. Porque, de algún modo, mirar políticamente el arte supone descubrir las grietas en lo consolidado, las rupturas que pueden indicar el cambio tanto en las estéticas como en el sistema de relaciones entre el arte, la cultura en sus formas institucionales y prácticas, y la sociedad.

Descubrir cuáles son las formas y los itinerarios mediante los cuales el discurso del arte cuestiona el mismo lugar que se le adjudica, el orden en el que se lo integra, desbordando los límites de lo hasta ahora posible y esbozando, figuradamente, quizás utópicamente, las formas futuras de un sistema de relaciones. Al defraudar la expectativa y subvertir la pauta de lo previsible, fragmentos de discurso reclaman ser escuchados de manera diferente, anticipan lo que en una sociedad todavía permanece oscuro, o iluminan con otra luz un pasado que parecía definitivamente organizado. Una mirada política también trabajaría con lo aparentemente inmotivado, en la medida en que lo inmotivado no responde a las interrogaciones consideradas legítimas.

Sensible a las diferencias y a lo nuevo, una mirada política no se dedica a organizar un canon, sino que se mantiene



en suspenso en la trama de las excepciones, de las propuestas esbozadas apenas, de las iniciativas que rechazan el peso de la costumbre. Una mirada política sabe descubrir las tendencias que cuestionan o subvierten el orden estético-ideológico, abriendo vías en las fórmulas del arte realmente existente.

La mirada política atiende a la alternativa y esboza recorridos entre las formas dispersas y, en ocasiones, casi inaudibles, de lo nuevo. Descubre y pone en relación. Como refutación de las costumbres estéticas en el público y como intervención para el cambio en el espacio de los discursos y las prácticas, lo nuevo se ve obligado también a producir su lugar (las polémicas, la ironía, las parodias vanguardistas son una estrategia de esa producción; el escándalo puede ser su modalidad). Una mirada política descubriría también los espacios virtuales, en disputa, de lo nuevo. Y desde allí, puede enunciarse un discurso donde se reconocan líneas, quizás fragmentarias, puntos de contacto, estrategias formales y semánticas en las voces dispersas de la alternativa y la disidencia.

La mirada política no se rige por la perspectiva de un sentido común estético colectivo, construcción aceptada del hábito y las formas de sensibilidad que éste promueve. Quizás tampoco se postule como su opuesto simétrico. Más bien, señala en el hábito y sus juicios, los motivos por los cuales éstos aspiran a mantener esa tranquilidad del sentido común estético, en nombre de una sensibilidad soberana que no admite su carácter de construcción sociohistórica. En este punto, la mirada política es consciente de su historicidad y, a diferencia de la mirada de artista, puede practicar alguna forma de relativismo. Una mirada política tiene varias posibilidades de foco que, a su vez, desencadenan diferentes tipos de preocupaciones y de discurso.

Entre estas preocupaciones: las culturas populares. Frente a ellas, y a las desigualdades sociales que también presuponen, no parece deseable sólo la celebración de su creatividad o su vitalidad. Las culturas populares, en sus modalidades estéticas, son también espacios de la diferencia y, en este sentido, requieren la misma atención que los discursos y prácticas emergentes. Pero ni las reivindicaciones heroicas

ni los lamentos del populismo intelectual suelen ocuparse de los procesos de privación y desigualdad a los que las culturas populares responden con estrategias alternativas.

La mirada política no convierte a las culturas populares en tópicos de un conservadurismo estético más o menos nostálgico y proclive a confundirlas con los productos de la industria cultural de masas. En la Argentina, las culturas populares atravesaron periodos de dinámica y periodos de crisis. Como los discursos y prácticas de los intelectuales, las culturas populares no son un tranquilo espacio homogéneo, sino más bien un campo de tensiones y tendencias, que definen momentos revulsivos respecto de las 'buenas costumbres letradas' y también momentos reaccionarios desde el punto de vista de su propio régimen estético-ideológico.

A la veneración fetichizante de la desigualdad cultural, la mirada política opondría el señalamiento de los elementos oposicionales, la riqueza de su articulación afectiva, las formas de su humor, el espíritu intrépido de mezcla y saqueo que exhiben en algunos momentos; los contenidos igualitaristas que, si bien no son su constante, se articulan con tendencias revulsivas del mundo popular. Rechazando toda forma de paternalismo estético, la mirada política vuelve a reivindicar en este caso el impulso a desplegar diferencias: en la estrategia de discurso, en las formas cambiantes de pacto entre creadores y público, en la función y el lugar del arte en la dimensión popular, en la transmisión de saberes y la construcción de espacios propios.

Frente a la especialización de las culturas (compartimientos de vanguardia y compartimientos populares, acachados ambos desde el mercado) la mirada política intentará un sistema de redes (que no sólo deberían conducir a la fórmula estética tradicional, y sin duda productiva, de populismo más vanguardia). La mirada política organiza conceptual y críticamente: pone en contacto, traza paralelos entre lo que, desde un punto de vista social y programático, no se encontraría necesariamente. Estas redes no son un nuevo sistema de jerarquías, cualquiera sea su sentido, sino más bien un espacio de máxima visibilidad de las diferencias, orientado hacia el cambio pero también interesado en la democratización de las instituciones culturales.



“VIVA CIEN AÑOS”:

Algunas consideraciones sobre familia y matrimonio en la Argentina



Abordar la cuestión de las representaciones familiares y su régimen de transformaciones en la Argentina moderna impone analizar un *corpus* discursivo heterogéneo que comprende artículos de psiquiatría e higiene mental y social, ensayos socio y psicológicos, textos de divulgación y de narrativa. Si ese conjunto de discursos de la cultura “ilustrada” guardaba, hacia el Centenario, una marcada coherencia, en unas décadas tiende a hacerse más complejo y diversificado. Ante todo por el desarrollo y diferenciación de disciplinas que antes guardaban escasa autonomía —particularmente la psicología— y por la complejidad creciente que en el plano de las instituciones del “campo intelectual” acompaña la emergencia de nuevos actores sociales y culturales.

Como sea, el tema no puede siquiera ser planteado sin situarlo en los parámetros de una acelerada transformación social y de la conciencia de esos cambios, hecha de temores e ilusiones, anticipaciones del porvenir y exaltaciones del pasado, y, sobre todo, de una decidida voluntad, en núcleos intelectuales y profesionales, de intervenir y dirigir esa renovación.

Desde comienzos del siglo se establece una tradición de diagnóstico médico-social, propiamente *eugenésico*, que enfoca la cuestión de la familia desde una preocupación marcada por los signos de desorden e inestabilidad en el cuerpo social, y a partir del dogma perdurable de la familia como factor primario y natural del orden moral colectivo. La literatura médica y aun porciones de la narrativa urbana van a exhibir, con intención moralizante, los temas de la “degeneración” y sus consecuencias en la órbita del *sexo* (sífilis, prostitución, vicios) y del *trabajo* (vagancia, alcohol, inmoralidad). Y en la familia —que es una metáfora directa de la sociedad y la nación— se localiza a la vez el órgano de los males y la esperanza de su transformación. En un juego nítido de oposiciones, al fantasma de la “familia degenerativa” se opone la ficción ejemplar de la “célula” familiar, ámbito de lo privado que, a la vez y directamente, se constituye en crisol de la raza y reservorio de la salud colectiva. La “mujer de la vida” se trastoca en la madre responsable y primariamente educadora, y frente a la infancia abandonada y delincuente, se dibuja la promesa del hijo sano de cuerpo y espíritu.

Gregorio Aráoz Alfaro,¹ cuya obra de divulgación influye y perdura por décadas, es la expresión mayor de esa primera versión de un discurso “letrado”, que busca dirigirse a un público vasto, y toma a la familia como *organización natural* fundada en la relación madre-hijo y subordinada al interés de preservar y mejorar las condiciones físicas y psíquicas de la comunidad.

Hacia la década del 30 se renueva y se extiende una literatura de divulgación de más vasto alcance, alrededor de

estos temas considerados ampliamente, en una perspectiva que a la vez continúa y renueva la primitiva versión higienista. La revista *Viva cien años* (VCA, 1934-1949, de aparición quincenal durante la mayor parte de su publicación) es el ejemplo más notable de esa labor de difusión en la que junto a la persistencia de esa función prescriptiva sobre la salud se despliega una empresa moral que no deja de tomar a la cuestión familiar como objeto.

Viva cien años se presenta como la “primera revista sudamericana de salud” y “la revista popular de la salud”. Recibe los auspicios del Departamento Nacional de Higiene, la Asistencia Pública de Buenos Aires, el Museo Social Argentino, Liga Argentina de Higiene Mental, Asociación Médica de Kinesiología y otras instituciones nacionales, además del Ministerio de Salud Pública del Uruguay, el Departamento de Sanidad de Valparaíso y del Departamento de Higiene y Salubridad de Bolivia. Entre sus asesores y colaboradores (aunque no son los autores más repetidos entre sus páginas) figuran nombres muy conocidos de la medicina y de la psiquiatría como G. Aráoz Alfaro, Gonzalo Bosch, Luis Estévez Balado (los dos últimos, directores de los hospicios de la Capital), Osvaldo Loudet, Nerio Rojas, Angel Roffo, junto a jefes de servicios médicos, directores de escuelas y colegios, inspectores de enseñanza y de educación física, periodistas y algún miembro de la Asociación Cristiana de Jóvenes.

Una inspección somera del material que incluye en sus páginas —en relación a la familia— permite advertir que desde aquella insistencia exclusiva en la moralización y la higiene familiar de cuño naturalista, centrada en la madre y el niño, se abren otros temas: la apelación más individual a los miembros de la familia como sujetos psicológicos, la consideración del sistema de relaciones y afectos, la aparición de los temas de la pareja y el matrimonio.

La apelación prescriptiva fundada en un sistema de deberes afirmado, en última instancia, en la figura de la salud colectiva —de la nación, de la raza— parece ceder, en parte, su lugar a una consideración que incorpora la asociación de la salud y el bienestar con la “felicidad” individual.

Y sin embargo, es a la vez evidente que entre lo “nuevo” y lo “viejo”, entre lo “moderno” y lo “tradicional” no se establece un corte neto. Y precisamente es dable advertir cómo en discursos contemporáneos coexisten nociones y valores de distintos “tiempos”, como sucesivas *capas geológicas* que se agregan sin mezclarse.

El público al que está destinado VCA se prefigura en sus páginas como un círculo en expansión, sensible a una propuesta “letrada” y que aspira a un saber fundado, “moderno” y actualizado, sobre un conjunto de temas y que, a la vez, busca mejorar sus condiciones de confort y bienestar y es capaz de sentirse convocado en una empresa de autoeducación y perfeccionamiento físico y moral.

En todo caso, los valores que expresa revelan una *cosmovisión* construida alrededor de la *salud* como metáfora mayor que rige ampliamente ámbitos y situaciones diversas: la educación física, los deportes y la recreación, la

¹ *Por nuestros niños y por las madres*, Buenos Aires, Librería del Colegio, 1936.

moral matrimonial y familiar, la sexualidad y la crianza (puericultura y psicología infanto-juvenil), los hábitos domésticos (alimentación, vestimenta, confort del hogar), la higiene y "psicología" de las instituciones escolar y laboral, la educación sexual. En síntesis, plenitud física, perfección moral y armonía social y familiar son los valores explícitos que dominan en un discurso que —a diferencia del tono alarmante y *cuasi* apocalíptico de cierto "higienismo" que seguía denunciando los riesgos de la degeneración colectiva— expresa un optimismo que parece imitar una temática de conversión y salvación. "VCA es una página viva, optimista, sana. Intenta llevar a cabo y realiza una obra de renovación. En sus páginas late el deseo de hacer mejor la existencia de las gentes mediante el consejo, la norma y la práctica de una vida superada progresivamente. Porque todos, absolutamente todos, están en condiciones de renovarse."²

Esa cruzada por la "salud integral" encuentra en la familia un espacio privilegiado de expresión y detección de los problemas, y, sobre todo, un destinatario principal de su acción educativa. El discurso divulgador, en todo caso, siendo un ejercicio de transmisión de conocimientos no se limita a un efecto cognoscitivo y extiende su acción a la formulación de valores y de pautas de conducta recomendadas o sancionadas, en fin, a la promoción de un sistema identificador destinado a remodelar, en cierto sentido, roles y actitudes. Si por una parte se recurre a figuras reales (tanto los profesionales destacados que escriben como la galería de personajes del campo médico y científico que son celebrados en una sección fija) es fácil advertir que se sitúan a la vez en un escenario propiamente imaginario, en torno de la diferencia de los sexos, el nacimiento de los hijos y los fantasmas de la vida sexual. Sin embargo, esta primera exploración del material no buscará en esa dirección y más bien permanecerá apegada a algunas formulaciones generales, más bien descriptivas.

Salud, psicología y moral

Ese intento de "remodelar" ciertas pautas de funcionamiento general aparece, ante todo, en la trabajosa construcción de la ficción de una "familia media" relativamente des-

pegada de la cuestión social que la capturaba más directamente en el pasado y marcaba bien las diferencias entre la familia "bien" y el desorden familiar popular, criollo o inmigrante.

¿Cuáles son los valores que se reiteran y cuáles sus acentos diferentes respecto del pasado inmediato?

1. **La salud integral.** Definida como "aquella condición del cuerpo que hace posible el mayor goce de la vida, el máximo de trabajo constructivo y un mayor y más eficaz servicio de cada uno en favor de la humanidad",³ la figura de la salud aparece a la vez como polivalente y homogénea e incluye todo lo que contribuya a la perfección física y moral. Finalmente termina haciendo coincidir *razón y naturaleza* en la promoción de "seres razonables y sanos". La clave radica en no apartarse de la naturaleza, no como una pura relación contemplativa, sino como el "esfuerzo de modificar costumbres equivocadas, iluminar nuestro cerebro de ideas exactas y justas y hacer de nuestro 'yo' físico el instrumento hermoso y obediente de nuestros actos". "La verdadera alegría está en la salud. Y la salud es la obediencia de la naturaleza."⁴

Por una parte, la "salud" se constituye en un valor ubicuo, un "comodín" apto para calificar una extensa gama de actividades y campos de la existencia humana: desde el vigor de las formas corporales hasta el amor y la educación

³ "Reconocimiento" (editorial), I, 2, p. 59, 1934.

⁴ "Seres razonables y sanos" (editorial), IV, 7, p. 443, 1938.

² "Renovación" (editorial), I, 4, p. 191, 1935.



de los hijos. En ese sentido, también las referencias a la "salud mental" tienden a insistir en la figura naturalista de la "adaptación vital". Son sus principios básicos: 1) salud del cuerpo; 2) vida emocional "que se deslice en forma suave"; 3) descubrir y entender "las dificultades de adaptación a la vida"; 4) vivir "ahora y aquí"; 5) hacer un "programa armónico de trabajo, recreo, descanso y sueño"; 6) supeditar la ambición a las aptitudes, etcétera.⁵

Pero, a la vez, este discurso de afirmación de la salud recae sobre sus destinatarios en una apelación de identificación recíproca. La salud se constituiría, a la vez, en el fundamento de una afirmación de sí —ligada a las banalidades psicológicas que recomiendan "tener una personalidad"— que no puede separarse del añejo postulado positivista de la "lucha por la vida". Y la perspectiva anticipada —fantaseada— del triunfo basado en la salud (vigor, afirmación de sí, adaptación activa, educación para la vida) es correlativa a la constitución de una clase de hombres dotados de atributos superiores: una "aristocracia inobjetable" que a las aristocracias de la sangre y la posición, del dinero y del talento, agrega "la aristocracia de la salud".⁶

Esas figuras de felicidad vital son, a fin de cuentas, la expresión fantaseada del triunfo sobre la enfermedad y la muerte (¿qué es la misma expresión "viva cien años", sino una representación de la inmortalidad?) y la ecuación salud-

⁵ "Aprendamos a vivir bien e inteligentemente", *VCA*, I, 11, p. 676, 1935.

⁶ "Una aristocracia inobjetable" (editorial), VII, 4, p. 208, 1939.

vida-naturaleza, anuncia un camino de felicidad que coincide con una promesa casi religiosa de salvación individual.

2. El retorno a la naturaleza. Lo "natural" aparece afirmado primariamente como valor y reitera el viejo estereotipo que opone la artificiosidad y nocividad de la vida urbana a la imagen primariamente acogedora y saludable de la campaña y la vida al aire libre. Pero, a la vez, la promoción de la vida al aire libre (sol, mar, campos, bosques y sierras) coincide con numerosos artículos destinados a las vacaciones.

Por otra parte, la revista misma subordina su temática a una periodicidad ligada con la sucesión de las estaciones y destina artículos y materiales especiales para el verano o invierno, casi como una prolongación de los ciclos de la naturaleza.

3. La ciencia y la tecnología modernas. Un sesgo peculiar se afirma en la convicción de ser expresión de los "tiempos nuevos" y dirigirse a los "hombres y mujeres de hoy" con la garantía de "los más recientes postulados".⁷

Y no deja de ser destacable que las expresiones de la "modernidad" sean más patentes justamente allí donde los temas se alejan del discurso médico tradicional. Por ejemplo, en una serie de artículos sobre "la casa sana y confortable"⁸ se apela a una "conciencia moderna" en la construcción de viviendas, transcribiendo el "breviario" de Le Corbusier. Por otra parte, una sección fija se ocupa de los temas de la ciudad y la vivienda proclamando las ventajas de la técnica moderna incorporada al hogar. La "aplicación de los inventos científicos al hogar" (la iluminación eléctrica, gas, calentadores eléctricos, tostadoras, refrigeradores, etcétera), "representan el triunfo de la ciencia en el hogar", y a la vez —se destaca— "determinan, en gran magnitud, el bienestar físico y mental del pueblo".⁹

En todo caso, esta promoción del confort y el bienestar (dirigido obviamente a un sector social que podía aspirar a disfrutarlo) se asocia a una cierta presentación de la vida como "disfrute" que tiene su preciso correlato en las ilustra-

⁷ "Para los hombres y mujeres de hoy" (editorial), *Hijo mío*, I, 1, p. 7, 1936. Publicada por la misma redacción que *VCA*.

⁸ *VCA*, I, 2, pp. 79-80, 1934.

⁹ "La estética y la salud ganan con los sistemas de iluminación moderna", *VCA*, I, 11, p. 681, 1935.



Ilustración: "Viva cien años", Vol. IV, No 1, octubre 1937.

ciones, con fotografías en las que suelen aparecer jóvenes en movimiento, sonrientes y frecuentemente al aire libre; las ilustraciones de la maternidad o la crianza, por su parte, insisten más bien en la visión enternecedora de la madre contenta y satisfecha junto a un bebé de apariencia saludable. La presentación física, si no es en ropa deportiva, siempre presenta adultos formales y con trajes acordes con una condición acomodada, y el agregado de detalles más o menos "distinguidos": pipa, libros, flores, etcétera.

De cualquier modo, esa renovación "técnica" produce innovaciones temáticas allí donde, justamente, los usos familiares se ven alterados. Por ejemplo, la aparición y difusión del cinematógrafo motiva que la revista *Hijo mío* le destine una sección fija: "Vaya al cine con sus chicos". En ella insiste en la importancia del cine "como factor educativo" anticipando que algún día se aplicará al sistema escolar. Pero, como el cine comercial puede provocar efectos desventajosos en el espectador infantil, "provocando desviaciones en su moral en formación", la revista aconseja puntualmente las películas más convenientes para el público más pequeño y, de paso, también orienta a los adultos a través de su "Guía cinematográfica para la familia".

4. La autoeducación y la afirmación de la personalidad.

El tema de la salud como una empresa de lucha y disciplina individual aparece casi siempre referido, a la vez, a valores de éxito social. Una expresión de ello es la atención a la *belleza*. Si, por un lado, la estética corporal aparece como el signo mismo de un organismo sano y activo, la belleza, como cualidad propiamente femenina, se constituye propiamente en la condición del éxito, ante todo matrimonial.

En "El derecho de toda mujer: una figura hermosa"¹⁰ se lee: "hombres célebres, vinculados, colocados en espectaculares posiciones no titubearon en unir sus destinos a los de jóvenes provenientes de medios sociales inferiores. ¿La explicación? Atracción. Belleza. Encanto". La propuesta del artículo —dirigido obviamente al público femenino— es el recurso de la *educación física* que aparece como la expresión misma de su formación integral, del cuerpo y el carácter, y combina la obediencia a la naturaleza con las virtudes de la autoeducación. Y no es lo menos destacable que un discurso que construye, alrededor de la salud, diversas mitologías de salvación, tome a la mujer como el objeto y casi el símbolo de su propuesta, que figura el tránsito hacia una existencia afirmada individualmente.

En ese sentido, en una perspectiva que desborda al naturalismo médico a la vez que "naturaliza" el fundamento de toda psicología personal, la "personalidad" como propiedad del individuo (único e irreplicable, se insiste todavía) comienza siendo la extensión de un cuerpo activo y atractivo. "Un físico atraente crea personalidad",¹¹ es otro texto dirigido a las mujeres para promover un modelo de belleza que no tiene nada de exhibición pasiva-contemplativa. "En nuestras manos está el que nos coloquemos en una posición tal que todas y cada una de las influencias del medio ambiente sirvan para acrecentar y desarrollar todo lo que hay de bueno y admirable en nuestra individualidad." Y nuevamente aparece el papel de la gimnasia, a la vez como modeladora del cuerpo y formadora del carácter. "La mujer tiene muchos motivos para estar interesada en desarrollar paralelamente su personalidad y su apariencia física. La fuerza que sustenta ambas es la vitalidad" y "la mayor parte de los puntos de belleza y de atracción de la mujer sobre el hombre le son proporcionados por la salud, que es vitalidad."

Como una contrafigura de esta exaltada profesión de fe vital, la sección "Consúltenos" difunde sus consejos frente a síntomas psíquicos que son siempre del orden de la timidez, las inhibiciones, los miedos y la depresión; y si bien

¹⁰ Heinz Pfaude, *VCA*, II, 11, p. 714, 1936. Obviamente, se trata de una traducción.

¹¹ Doctor C. Fernández Riera, *VCA*, III, 1, p. 54, 1936.

no descuida alguna indicación física, en todos los casos insiste en la propuesta de educar y *fortalecer el carácter*.

Una matriz *psicomoral* funda a la vez la promoción de la actividad física y la "autoeducación" psíquica: se trata de un movimiento homogéneo de conquista de sí que asume las formas del empuje, la disciplina y la afirmación individual.

Algo que se refuerza en la reiterada atención al tema de la educación infantil igualmente concentrada sobre el tema de la *formación del carácter*. En ese sentido, se insiste en la necesidad de seleccionar los "modelos" que servirán en la formación del carácter. "¿A quién admiran sus hijos?" (con retratos de San Martín y Pasteur)¹² invita a los padres a examinar "los arquetipos morales de sus hijos" y destaca la "influencia que los héroes o modelos tienen en la formación del carácter del niño".

Familia y matrimonio

Pero, ¿en qué medida esa exhortación a la renovación y ese modelo de decisión y afirmación individual son correlativos de una efectiva transformación de normas y relaciones en la familia? Brevemente, abordaremos la cuestión en torno de los asuntos de la maternidad, de los vínculos familiares y del amor y el matrimonio.

1. *La maternidad*. Una primera incursión sobre el tema en la revista, permite advertir la persistencia del viejo discurso, a la vez naturalista y moralizante, de la función materna como "sagrado deber" y sumisión a las necesidades del niño. En todo caso, la renovación pasa menos por los valores en juego que por ciertos cambios en el modo de la crianza, en un todo de acuerdo con los patrones generales ya desarrollados. Por ejemplo "Moverse, saltar, correr"¹³ insiste en la necesidad de dejar la mayor libertad de movimientos y no "reprimir en los niños impulsos naturales". Pero, en todo caso, es más que nada un ajuste en la modalidad del "cuidado" —función materna por excelencia— que deberá estar ahora tan atenta y preocupada por la libertad de movimientos de su vástago como antes lo estaba por abrigarlo y ceñirlo. La *reivindicación de la niñez* es, entonces, el centro organizador de la función materna a través de una apelación que combina diversos recursos. Ante todo, el llamado de actualidad: vivimos "el siglo de los niños", en el que éstos ya no permanecen como antaño "desalojados de la mesa, del trato habitual y de las inquietudes de los mayores".¹⁴

No interesa, por el momento, analizar más detenidamente lo que así se inaugura en término de una reconstitución del niño como sujeto a la vez natural y social, sino, en todo caso, lo que implica para el diseño de un lugar de madre que debe ser construido —se dice explícitamente— con pautas diferentes de las recibidas. De ellas, se destaca la afirmación del valor del *juego*; y la importancia asignada a la actividad física y el contacto con la naturaleza, en los términos generales ya consignados. Pero no basta la puericultura, y se agrega la exigencia de atender a los deberes que imponen —también— "las últimas luces de la psicología", a saber: que en la infancia se sitúa "la fijación de la individualidad".

En general, el resto es conocido: la maternidad no sólo es una obligación ligada al "cuidado" y la crianza —"puericultura" y "psicología" mediante— sino que también "debe ser para toda mujer el período más feliz y alegre de su vida".¹⁵

Y sin embargo, al mismo tiempo, un mensaje dirigido a las madres "modernas" insinúa algunas cualidades que procuran cambiar esa imagen de sacrificio: "El cuidado de sus

¹² Profesor Manuel Montes, *HM*, I, 3, p. 150, 1936.

¹³ Doctor Maurice Boigey, *VCA*, I, 2, p. 105, 1934.

¹⁴ Antonio F. Ardisson, "La reivindicación de la niñez", *VCA*, I, 3, p. 137, 1934.

¹⁵ "Maternidad y puericultura", *VCA*, I, 3, p. 141, 1934.

hijos no debe imponerle sacrificios inútiles",¹⁶ no sólo acentúa la distancia con el pasado ("nuestros bisabuelos... y nosotras") sino preguntándose: "¿Será posible criar a los hijos pequeños y no descuidar las inclinaciones estéticas (música, poesía, etcétera) o dedicar algunas horas a pasatiempos y distracciones?", admitirá —casi tímidamente y sin ninguna estridencia— la legitimidad de un "sano egoísmo" de los padres, sobre todo, de la madre.

2. Las relaciones familiares. También en este tema, la relación con el niño concentra en general la mayor atención y retraduce casi todos los problemas en términos de crianza, educación o formación de hábitos. El empleo de castigos, el recurso a la mentira o al disimulo, y la costumbre de asustar a los chicos, se sancionan subrayando la importancia de relaciones cordiales y de camaradería.

Algunos textos introducen la problemática de los abuelos como un tema bien novedoso en relación con la tradición anterior.

La cuestión aparece, por una parte, en el marco de una "higiene de la vejez" que, ante todo, denuncia —en el revés de la trama— que los viejos van convirtiéndose en un estorbo para el modelo familiar organizado alrededor del triángulo padre-madre-hijo. Y no deja de ser significativo que se asimile la posición del viejo en la familia a la del niño, cuando precisamente es esa "reivindicación de la niñez", en parte, la que parece modificar la dinámica familiar en el sentido de una progresiva marginación del viejo. "Hay que tratar al viejo, en parte, como a un niño... y respetarlo y quererlo, escucharlo, protegerlo y recrearlo con el sobrante de nuestra alegría. No hay que instruirlo, ni enmendarlo, ni contradecirlo. Hay que reconocer su autoridad y pedirle consejos, aunque después no los sigamos."¹⁷

Precisamente, es desde la posición del niño que se aborda globalmente el rol de los abuelos, en la medida en que la actitud de los abuelos afecta virtualmente las reacciones de los nietos. Y, en algún sentido, se intenta "educarlos" para que acepten una nueva posición: explícitamente, el acomodamiento a la "vida moderna".¹⁸

También resulta novedosa alguna aparición —muy inferior, por cierto, al espacio destinado a la "dueña de casa"— del tema del padre. Por una parte, la idea de que existe también un "buen padre" es bastante más tardía que las apelaciones a las "buenas madres". De cualquier modo, la progresiva construcción de las pautas del discurso de divulgación, y el seguimiento de sus formas y transiciones, escapa a las posibilidades de este artículo.

Sin embargo, es bien notorio que una primera vía de aproximación al problema pasa por los ajustes en torno de la función de la autoridad. La paternidad también puede ser "una sagrada misión". "A pesar de sus ocupaciones, usted puede ser un buen padre",¹⁹ presenta una primera versión de una historia bien conocida: el "padre muy atareado" típico de esa "vida moderna" —exhibida como una existencia complicada y febril, llena de ocupaciones y negocios— que no dedica el tiempo necesario a sus hijos. Como sea, no deja de ser significativo cierto énfasis en la exhortación a una mayor presencia paterna: se trata de evitar el error de confiar toda la tarea a la madre, sobre todo para asegurar al padre "la manifestación de su ascendencia moral".

3. Amor y matrimonio. El dogma eugenésico es, en este tema, de una consistencia y una perduración bien arraigadas: en ese sentido la cuestión de la *elección matrimonial*

es planteada en términos en los que los fines de la especie son inicialmente predominantes respecto de las posibilidades de "afirmación" o realización individual. En todo caso, como se verá, el ideal eugenésico tiende a completarse, y combinarse con la vertiente del matrimonio como vía —femenina siempre— de éxito social.

La elección matrimonial²⁰ debe fundarse en "una higiene racional de la reproducción" y la primera prevención apunta a evitar las enfermedades potencialmente transmisibles a la descendencia. El consejo no deja lugar a dudas y recomienda —sintéticamente— "matrimonio temprano e higiénico para que puedan tener hijos fuertes y de mente sana, capaces de luchar contra las enfermedades y de contribuir eficazmente al engrandecimiento de la patria".

De cualquier modo, no es sólo la enfermedad física la que debe prevenirse a través de una adecuada elección. "El certificado prenupcial"²¹ ilustra el aporte de cada esposo a la obra común del matrimonio y coloca del lado de la mujer los componentes "armonía íntima", "criterio", y del del hombre "optimismo", "sacrificio", de lo que parece resultar un modelo matrimonial bien existente y restrictivo.

En este abordaje predominantemente médico-higiénico el matrimonio es, ante todo, un estado de obligación hacia la especie —y los hijos que representan su continuidad— antes que un vínculo entre los esposos. Y esta función trascendente —verdadera pastoral laica— captura toda noción "moderna". Por ejemplo, una lectora (¿o lector?) con el ilustrativo pseudónimo "Ignorancia", pregunta: "¿qué quiere decir 'zonas erotogénicas?'", y se le responde: "... quiere decir aquellas regiones del organismo cuya excitación provoca sensaciones y reflejos de orden sensual, y que la sabiduría de la naturaleza ha dispuesto de forma tal que sirvan a los sagrados fines de la reproducción de la especie".²² En ese sentido, las versiones más consistentes de la eugenesia del matrimonio vienen a coincidir con la más rancia tradición católica en la condena al "amor apasionado" de los esposos.²³

Otra cuestión repetida se refiere a la *edad* matrimonial, particularmente en la mujer. Admitida la razón médico-higiénica que recomienda el matrimonio relativamente temprano, llama la atención la insistencia en que *nunca* la mujer debe ser mayor que el hombre.²⁴

Una lectora de 29 años pregunta si puede casarse y ser feliz con su novio que tiene 22, y recibe una respuesta contundente: "... nos permitimos sugerirle los serios problemas de índole psicológica que se le plantearán con el correr de los años. Su problema no es fundamentalmente de orden físico (?) sino de orden sentimental, moral y social".²⁵ ¿Por qué esa reiterada exhortación a la afirmación de la personalidad y a enfrentar los obstáculos de la vida con optimismo (para reproducir el marco de valores propio de cierto discurso moral de VCA) no alcanza para admitir que la diferencia de edad puede ser, en todo caso, encarada y enfrentada? Finalmente, la inconsistencia de la respuesta —en relación con ese marco globalmente optimista del "querer es poder"— revela una zona apenas abordada explícitamente y

²⁰ Doctor Medardo Medina, "La elección matrimonial", VCA, I, 10, p. 637, 1935.

²¹ W. Benthin, VCA, IV, 1, p. 6, 1937.

²² VCA, IV, 3, p. 230, 1937.

²³ "¿Con quién me he de casar?" (cuestionario). Responden el doctor Carlos B. de Quirós, el doctor José Belbey y la doctora Mercedes R. de Ginocchio. No todos coinciden en la condena de la pasión en el matrimonio; véase, por ejemplo, las respuestas de la doctora Ginocchio. VCA, X, p. 312, 1940.

²⁴ W. Benthin, "¿A qué edad debemos casarnos?", VCA, III, 12, p. 798, 1937; doctor Manuel González Cogolludo, "¿A qué edad debe casarse la mujer?", VCA, VIII, 4, p. 262, 1939.

²⁵ VCA, III, 4, p. 298, 1937.

¹⁶ Señora María del Carmen J. de Rueda, HM, I, 1, p. 24, 1936.

¹⁷ Osvaldo Loudet, "Los niños y los viejos", VCA, I, 3, p. 174, 1934; subrayo yo.

¹⁸ Profesor Alfredo M. Rivera, "Abuelito, no te enojés", HM, I, 3, p. 162, 1936.

¹⁹ Doctor Alfredo Mosquera, HM, I, 2, p. 76, 1936.

que se refiere a imagos familiares y sexuales no fáciles de definir en cuanto se abandona la obviedad de su función procreadora.

Por otra parte, una aproximación distinta pero convergente aborda el matrimonio desde la óptica de las conveniencias sociales. En esa dirección se insiste en la importancia del conocimiento mutuo antes del matrimonio, la concordancia de rasgos de carácter, afinidades y estatus social. El valor predominante es el "éxito" matrimonial en términos de convivencia y figuración social. Junto a esa figura primaria y natural de la pareja procreadora, aparece aquí la construcción del matrimonio como institución social, sujeto a deberes y tareas propias de una socialización que impone roles, pautas y obligaciones, tanto mutuas como respecto de los demás.²⁶

En ese sentido, es notorio cómo un tema francamente novedoso —para la literatura médica de divulgación— como es el de la *infidelidad* —siempre masculina— aparece encarrado por el lado de una psicología "de salón" que contrasta su mundanidad con la apelación a los fines sagrados que inauguran la consideración del tema matrimonial. "El marido infiel"²⁷ está dirigido explícitamente a la mujer. Luego de introducirla brevemente en el terreno de las "tentaciones" que acechan a la monogamia a través de la figura general de "la aventura", aporta la siguiente aproximación "psicológica" al problema: "los maridos 'calaveras' son como los jóvenes adolescentes, y a menudo hay que tratarlos como tales". A continuación pregunta a su imaginaria interlocutora: "¿no será suya la culpa?", y recomienda el uso de algunas artes de seducción que resaltan la importancia de "la variedad". Hasta aquí parece una aproximación no muy diferente al repertorio de justificaciones que el propio "calavera" podría esgrimir si fuera descubierto. Pero lo llamativo viene en el agregado de un apéndice que propone un "examen de la dueña de casa" (recuérdese que el artículo versa sobre "el marido infiel") con preguntas destinadas a una autoevaluación de sus habilidades para poner la mesa, mantener en orden el ropero, cocinar, clavar un clavo, hacer un vendaje, limpiar alfombras, coser, hacer adornos florales, anotar los gastos, quitar manchas, etcétera. Si la referencia a la "variedad" y la capacidad de mantenerse atractiva para el esposo hacía pensar en alguna promoción de recursos eróticos, el examen que la acompaña revela bien una zona de fracturas en la definición misma del rol de esposa, que en algún sentido va cambiando (es evidente que algunas soporitan menos pasivamente los deslices amorosos de sus cónyuges) pero sin que sea capaz de señalar siquiera los verdaderos problemas. Por ejemplo, ¿por qué una publicación como la comentada es incapaz de hacer la menor referencia a la institución del amantazgo, bien arraigada y todavía difundida, y que no tiene nada que ver con una "aventura"?

La ya citada Lucía Daniells se ocupa también del tema²⁸ y hay que decir que, al menos, incorpora algún elemento más actualizado en el diagnóstico del hombre, a través de una versión libre de Freud. En el hombre coexisten dos amores distintos: "amor de madre" y "amor de compañera", y es la "fijación" y el apego a la madre lo que está detrás de la búsqueda de "la otra". El marido "calavera" se ha colocado los ropajes de Edipo. Pero persiste en su posición de objeto de cuidado, ya que —en el caso que ilustra el artículo— es la mujer la que debe proponerse cambiar.

Finalmente, frente a la cuestión de las separaciones matrimoniales (que es el verdadero problema), la esposa debe garantizar la estabilidad y continuidad matrimonial y, en líneas generales, lo que viene a decirse es que no se apre-

sure a romper un matrimonio y enfrente el problema de "la infidelidad" viendo su propia culpa en él.

No es fácil anticipar opinión sobre la eficacia del consejo, pero en todo caso revela bien la estrategia de una "divulgación" que si se atreve a sacar a la luz una problemática tradicionalmente escondida en el secreto de los consultorios y los confesionarios es para reforzar el tipo de "soluciones" tradicionales.

No hay mayores referencias a la dimensión amorosa, propiamente erótica, salvo —como se vio— para condenar los excesos. En todo caso, en un marco de inspiración cristiana, el amor vale si se funda en una "íntima comunión espiritual", y para eludir los peligros de la carne hasta se puede recurrir a Lenin.²⁹

Para no abundar, el amor y la sexualidad, allí donde no son directamente obediencia a los fines de la reproducción, acentúan las cualidades propias del amor cristiano o bien reproducen las de una visión social y mundana. La temática de la sexualidad está particularmente ausente salvo en las referencias a una "educación sexual", básicamente médica. Podría esperarse, en el contexto de los valores generales de afirmación de la "personalidad" individual, alguna referencia al deseo y algún reconocimiento del erotismo como canal de expresión y realización individual. Podría, incluso —y en los términos propios de su "divulgación"— admitirse que hay también una "personalidad" sexual, singular y diferenciada, y en el marco de la concepción "psicológica" propia de la revista esperarse algún abordaje de las relaciones sexuales en términos de una *erótica* específica. Pero allí, precisamente, en el límite de esa propuesta de "renovación" y afirmación personal, se marca como un vacío, la silueta de lo reprimido en el discurso.

Perseguir los signos de una renovación sobre las representaciones familiares en las páginas de *VCA* implica un recorrido a través de un conjunto de cuestiones que van desde la eugenesia matrimonial y los deberes mundanos de los esposos, a la higiene de la maternidad y la crianza, pasando por una incipiente psicología de las edades evolutivas. Todo ello no afecta mayormente la representación general de la familia, ante todo, como un *sistema de obligaciones*, fuertemente naturalizado.

Finalmente, si un impacto renovador es palpable en la transformación "técnica" del hogar y en algunos cambios de usos y costumbres; si, incluso, la introducción de nociones más o menos elementales de una psicología fuertemente prescriptiva (una *psicología moral*, propiamente) aplicada a la comprensión de las conductas familiares constituye una relativa actualización de nociones y referencias, es, sobre todo, en el terreno del amor y el matrimonio donde el predominio de valores tradicionales impone la perspectiva más detenida en el tiempo.

En todo caso, diez años antes y desde otra tradición crítica —el socialismo— José Ingenieros anticipó los lineamientos de un enfoque bien diferente, a partir de una consideración crítica de los conflictos entre amor y "domesticidad". Y no está de más recordar alguna afirmación suya que guarda considerable actualidad: "... la transformación de los deberes familiares en funciones sociales permitirá asentar la unión conyugal sobre normas de simpatía, de justicia y de solidaridad. Emancipados el hombre y la mujer de las cargas de la domesticidad, el matrimonio electivo y disoluble podrá ser una asociación favorable a la dicha de quienes lo celebren mediante un contrato civil que no humille ni sacrifique a ninguna de las partes".³⁰

²⁶ Lucía Daniells, "¿Es un fracaso su matrimonio?", *VCA*, XII, 1, p. 46, 1941.

²⁷ Doctor Rubén Erskine, *VCA*, VII, 4, p. 218, 1939.

²⁸ Lucía Daniells, "¿Por qué ellos se buscan otra?", *VCA*, XII, 2, p. 131, 1941.

²⁹ Doctor Hernán Mandolini, "Amor y matrimonio", *VCA*, III, 1, p. 12, 1936. En su extenso artículo el autor incluye la siguiente cita de Lenin: "La ausencia de freno en la vida sexual es burguesa y una señal de degeneración" (carta a Clara Zetkin).

³⁰ *Tratado del amor* (1919-1925), Buenos Aires, Elmer Editor, 1956; p. 130.

LA FABRICA COMO TEXTO



A pesar de su presencia dominante en el paisaje formal contemporáneo, los restos materiales de la industrialización ocupan en la historiografía apenas un lugar secundario. Casi insignificante si se lo compara con la importancia otorgada a otro tipo de documentos, o con el rol asumido por las arquitecturas de iglesias, palacios y fortificaciones como testimonios del pasado.

Aun así, ese pequeño espacio es disputado por varias disciplinas. Fábricas, minas, puentes, cableados, alteraciones geográficas, vías, caminos, carteles, depósitos, casas, artefactos, instrumentos y demás medios de los procesos de producción, son objeto de estudio para la historia de la industria, de la ingeniería o la arquitectura, para la historia social o de la técnica y, sobre todo, para la arqueología industrial.

Designación surgida en Inglaterra, es con la forma de esta última como los objetos que hemos nombrado comenzaron a ser tematizados en la segunda posguerra. Y son sus métodos y tradiciones —como veremos enseguida— los que han caracterizado la mayoría de los estudios sobre el tema.

Producto de una historia poco atraída por los procesos de la vida material, de una no demasiado desarrollada sensibilidad pública por el propio patrimonio, o de la necesidad de atenuar la importancia del proceso de industrialización de las últimas décadas del siglo XIX para sostener determinados esquemas políticos, lo cierto es que en nuestro país casi no existe un interés por similares objetos. A tal punto que parafraseando a Buddensieg podríamos decir que proporcionalmente sabemos mucho más de cerámica indígena que de estos rastros industriales que se deslizan hasta nuestro propio presente. Sin embargo, debe notarse que es probablemente en estos rastros donde se acumula la mayor cantidad de indicios de "aquella suma de sacrificios humanos" que desde finales del siglo XIX constituyen el corazón de nuestra historia e identidad modernas.

Resulta alarmante entonces esa falta de sensibilidad pública en la medida en que, abonada por una defensa sin atenuantes de la propiedad privada, permite la destrucción y dispersión de documentos, y con ello una irremediable *damnatio memoriae*. Mucho más por cuanto pareciera que se trata de una insensibilidad selectiva y no de una ausencia. Es que, *gauchismes* aparte, resulta evidente que no son pocos los esfuerzos (y los fondos) destinados a fines de restauración o rescate de preexistencias o documentos que, a la larga, terminan valorizando barrios centrales, consolidando *ghettos* snob, o estimulando negocios turísticos; mientras que en relación a estos restos menos memorables se admite sin alarmas ni estridencias el aniquilamiento y la bastardización del pasado.

Por lo cual, si hacerse cargo del tema resulta difícil por su relativa novedad y por la superposición de campos teóricos que supone, lo es más aún si se tiene en cuenta que además habrá que hacer frente a la resistencia privada y pública a considerar estas fuentes y rastros materiales como patrimonio de la sociedad; resistencia tanto mayor cuanto más determinante en la producción o la especulación es el rol que estos documentos aún conservan.

Factor de transformación de esta insensibilidad y resistencia, y pese a la debilidad de sus condiciones empíricas y teóricas, los estudios que puedan ir realizándose adquieren por eso una importancia especial.

Por su parte, la desventaja de partir de muy pocos antecedentes puede incluso transformarse en ventaja, considerando que de tal modo se podrán abordar en modo más amplio y desprejuiciado teorías y formas de operar que, habiendo sido sancionadas como válidas en ciertos ámbitos, encuentran en otros objeciones que merecen ser atendidas. Principal campo de referencia, conviene en principio abordar de este modo la *Industrial Archaeology*.

No puede dudarse que los estudios y trabajos realizados siguiendo los presupuestos de esta disciplina han sido de



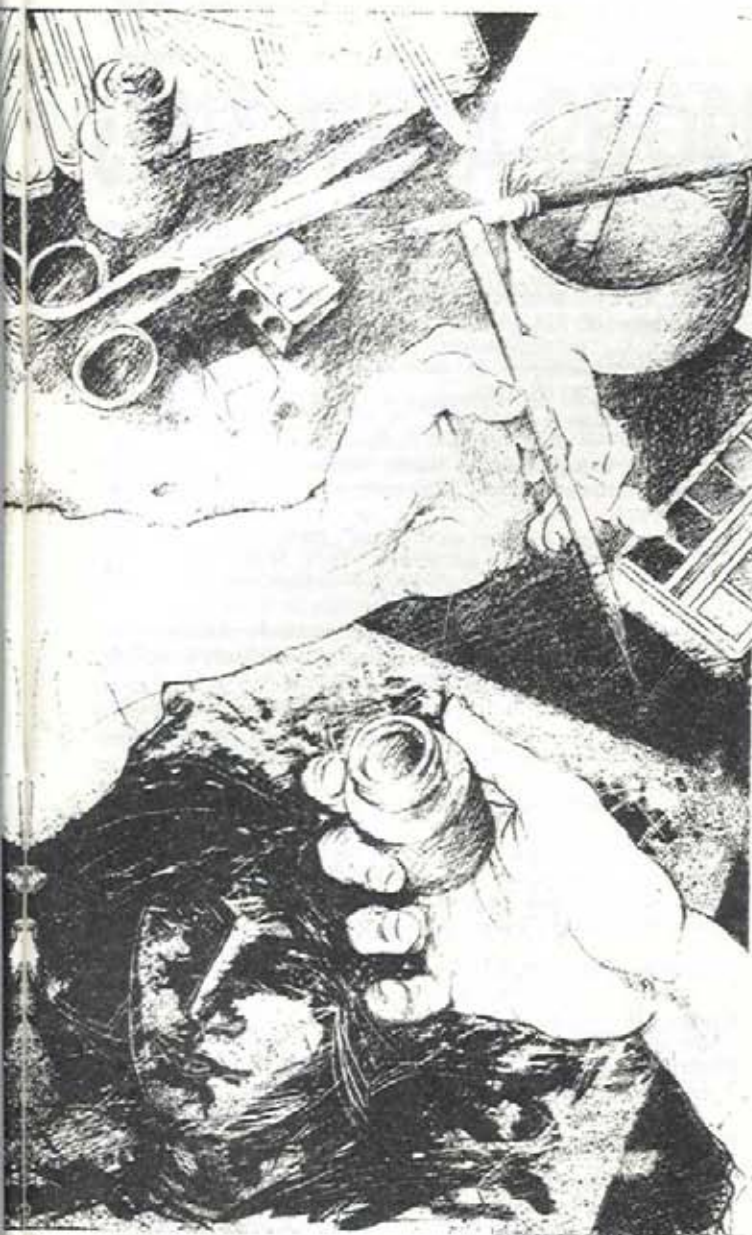
gran utilidad, sobre todo en tanto han permitido el rescate y la puesta en valor de un enorme patrimonio.

Pero no es menos evidente que esto ha supuesto simultáneamente la desvalorización de otros restos, y por añadidura la subestimación de conflictos y contradicciones que una aproximación de otro tipo hubiera podido traer a la luz haciéndose cargo de los mismos documentos.

Y se trata de inconvenientes que no deben ser entendidos como simples "defectos" o carencias, sino como aspectos sustantivos de la propia disciplina.

Debe recordarse que la arqueología industrial se originó en Inglaterra no sólo como consecuencia "natural" de la fuerte presencia del pasado y de una tradición dickensiana de denuncia. Lo hizo, y en la inmediata posguerra, precisamente en el momento en que una industria devastada por los bombardeos se proponía una transformación profunda de sus anteriores modos de organización bajo el estímulo de una euforia de vencedores que permitía imaginar un mundo nuevo.

En estas circunstancias, la puesta en valor de ciertos rastros "significativos" de lo que había sido una "primera" revolución industrial; la reclusión de las formas "malditas" de la industrialización salvaje, de sus desastres ecológicos, de sus atentados a la vida cotidiana de los hombres, al espacio de lo "otro" permitía proponer mediante una operación



del tema. Las más sustanciales parecen: las surgidas en el ámbito de la historiografía del arte alemana contemporánea, las estimuladas por algunas experiencias de gestión territorial en Italia, y las que devienen de los estudios de cultura popular desde las ciencias sociales.

En el primer caso se ha introducido el concepto de cultura industrial (*Industriekultur*). Esto supone encarar los rastros de la industria como "resultado de los incuestionables atributos del poder económico —la perfección técnica y la organización industrial—, pero también de los 'impulsos espirituales', de los modelos sociales y de las ideas culturales".¹ De este modo, en trabajos como el estudio sobre la producción de la AEG al que pertenece el texto citado, se logran superponer con gran eficacia materiales de distinto origen, permitiendo a las trazas materiales asumir un rol protagónico en la comprensión del conjunto del proyecto cultural al que pertenecen. En realidad, se trata también de considerar el nuevo lugar que puede ocupar la historia de la arquitectura en los estudios de la sociedad. En efecto, especialmente a partir de las experiencias realizadas en el Instituto Universitario de Arquitectura de Venecia, la observación de objetos, construcciones y otras trazas materiales mediante un instrumental complejo, que se remite a las más rigurosas tradiciones filológicas de la historiografía del arte, ha demostrado ser de gran utilidad para "iluminar —o mejor, estimular a iluminar con análisis específicos— sectores dejados inexplorados por otros ámbitos historiográficos".²

En la misma línea de análisis —en estrecho contacto con los historiadores venecianos—, también para Carlo Guinzburg, "es de primordial importancia la observación de aquellos elementos menos centrales de la tormenta social, pues allí donde la pugna se distiende y donde los sistemas lingüísticos no son llamados a desempeñar un rol especialmente principal, es allí donde pueden detectarse signos no contaminados o manipulados por el sistema global de dominio con más facilidad".³

En el segundo caso resultan especialmente estimulantes los trabajos de Caputo y Negri en el Politécnico de Milán, particularmente en tanto proponen el análisis de rastros en el marco de lo que denominan Area Industrial.

Esta noción, al tiempo que se hace cargo de los ya señalados límites de la *Industrial Archaeology*, favorece el estudio de la totalidad integrada de productos y acontecimientos en una porción restringida del territorio, teniendo en cuenta, como advierte Borsi, que "la fábrica no puede ser tomada en consideración por sí misma como tipología arquitectónica, en sus aspectos histórico-tecnológicos, sino que debe ser vista como el baricentro de un sistema".⁴

De esta manera es posible incorporar en una misma temática no sólo los documentos y factores vinculados a políticas expresamente formuladas, sino también las consecuencias en el modo de vida de la población de la zona, las transformaciones de los espacios y elementos de la vida cotidiana de los habitantes, la instalación de servicios o la incorporación de nuevos hábitos y comportamientos. En el tercer caso, frente a la valorización de la fábrica como mero "recuerdo pintoresco", han podido iniciarse en los últimos años nuevas aproximaciones que buscan comprenderla como artefacto de control y disciplinamiento, formando parte de la construcción de los dispositivos del poder moderno. Me refiero a los trabajos sobre el espacio del trabajo a los que han dado impulso las reflexiones del último Foucault.

doble —edulcorante y simultáneamente condenatoria de ese pasado— los abalorios de una "nueva", esta vez sí "humana", "segunda" revolución industrial.

Probablemente por este motivo, las iniciativas de revaloración, estudio y conservación no surgieron desde el polémico campo académico de la historiografía británica, sino que fueron manifestándose lentamente, desde la periferia, mediante la acción de periodistas, voces individuales o grupos de defensa local. De este modo, la forma "popular", casi espontánea con que comienza la *Industrial Archaeology* fue otorgándole el perfil característico de un saber *amateur*. Podría objetarse que esto no constituye un problema sino un mérito. Sin embargo, es necesario tener en cuenta que de este modo el criterio de selección de los documentos ha sido predominantemente de un pintoresquismo esteticista, a la vez que el método de estudio no ha trascendido las formas del coleccionismo.

De esta manera, se ha alentado un museísmo genérico, la puesta en valor de casos, o a lo sumo la consideración de series tipológicas separando casi siempre a los documentos de las historias o determinaciones generales de los que forman parte.

Es advirtiendo estas limitaciones como frente a esta tradición se han ido manifestando otras formas de abordaje

¹ Buddensieg, Rogge, *Industriekultur. Peter Behrens und die AEG*, Berlín, 1979.

² Tafuri, M., *La sfera e il labirinto*, Torino, 1980.

³ Guinzburg, C., *El queso y los gusanos*, Madrid, 1982.

⁴ Borsi, F., *Introduzione alla Archeologia Industriale*, Roma, 1978.

Como ya he dicho, en nuestro país se han investigado muy poco estos temas. En el campo de la "historia de las cosas" a las que arriba hacía alusión, fueron realizados hace veinte años los únicos estudios, meritorios por su propia existencia, pero asistemáticos y demasiado influidos por la visión estético-técnica de origen británico. Tal que el análisis estaba puesto en el valor "funcional espontáneo" de los ejemplos presentados, escogidos dejando de lado otras manifestaciones, más conflictivas y menos pintorescas, de la industrialización.

De ahí que, como sucede en otras áreas, quienes hoy se interesan por estos objetos tienen ante sí un inexplorado y extenso territorio, debiendo afrontar como principal obstáculo la incertidumbre y la perplejidad habituales en las decisiones iniciales.

Por lo que he dicho creo que sería auspicioso que pudieran comenzar a encararse casos tratando de unir las distintas historias —técnicas, sociales, económicas, políticas— de la producción industrial, al impacto de ésta sobre el territorio inmediato y, más en general, a su rol en las construcciones culturales con las que no pudo menos que hacer sus cuentas.

Pero simultáneamente deberían ir buscándose modos concretos de accionar que permitan evitar la destrucción del patrimonio documental, siendo evidente que, dado el absurdo de un panconservacionismo a ultranza, resulta imprescindible una estrecha relación acción-estudios como forma de determinación de los criterios de valor.

De la riqueza de contenidos, de la importancia documental y de la necesidad de una atención más cuidadosa de estos "restos materiales" parecería de todos modos no haber dudas. Como propone Borsi, "no se trata sólo de los testimonios del progreso, del 'magnífico y progresivo destino' en sentido positivista, sino de aquella dialéctica social, de aquella lucha de clases, de aquella suma de sacrificios humanos que en la fábrica, en la construcción de las instalaciones extractivas, en las redes de comunicación, han visto su realización más completa. [...] Dado que el concepto de monumento en sentido celebrativo ha sido sustituido por el de 'bien cultural', no hay dudas de que los testimonios de la arqueología industrial pueden asumir tal significado más allá de cualquier retórica populista o de cualquier voluntad celebrativa, o más aun, de mala conciencia, justamente en tanto pertenecen a los testimonios de un mundo que no se puede condenar al olvido y que no se puede abandonar a la natural destrucción del tiempo".⁵

Bibliografía

- Actas de los Congresos Internacionales de Monumentos Industriales (1. Ironbridge, 1973; 2. Bochum, 1975).
- Aloi, G., "Architettura industriale contemporanea", Milano, 1966.
- AA.VV., "L'archéologie industrielle pourquoi?", Mons, 1973.
- AA.VV., "L'architecture industrielle", en *Monuments Historiques*, No 3, 1977.
- Archeologia industriale. Atti del convegno internazionale di Milano, 1977.
- Becher, B. y H., "Frühe Industriebauten", en *Bau*, No XXV, 1977.
- Becher, B. y H., "Pithead Archaeology" en *Architectural Review*, No CXLIII: 1968.
- Becher, Conrad, Neumann, "Aufbuch zur modernen Architektur und Technik", München, 1977.
- Behrens, P., "Aesthetik und Industriebau" en *Norddeutsche Bauzeitung*, No 8, 1912.
- Bertelli, C., "Producción de la imagen y modo de producción industrial" en *Debats*, No 13.
- Bertsch, Ch., "Fabrikarchitektur. Entwicklung und Bedeutung einer Baugattung anhand Vorarlberger Beispiele des 19 und 20. Jahrhunderts", Braunschweig, 1981.
- Bisi, L., "Arqueología industrial y museografía" en *Debats*, No 13.
- Borsi, F., "Introduzione alla Archeologia Industriale", Roma, 1978.
- Bracegirdle, B., "The archaeology of the industrial revolution", Rutherford, 1973.

- Brockman, H.A., "The British Architect in Industry. 1841, 1940", London, 1974.
- Buchanan, R.A., "Industrial Archaeology: Retrospect and Prospected Antiquity", 1970.
- Buddensieg, Rogge, "Industriekultur. Peter Behrens und die AEG", Berlín, 1979.
- Carandini, A., "Archeologia e cultura materiale", Bari, 1975.
- Cousin, J.P., "Archeologie Industrielle" en *L'Architecture d'aujourd'hui*, No 151.
- Dethlefsen, E.S., Deetz J., "Death's heads, chruhs, and willow trees: experimental archaeology in colonial cemeteries" en *American Antiquity*, No 151.
- Dickens, A., "The architect and the workhouse" en *The Architectural Review*, No 958, 1976.
- Drehbusch, G., "Industriearchitektur", München, 1976.
- Elton, A., "Monuments of technology" en *The Architectural Review*, No CXLIII, 1968.
- Evans R., "Ordine e produzione" en *Lotus International*, No 12, 1976.
- Glassie, H., "Folk Housing in Middle Virginia: A Structural Analysis of Historic Artifacts", University of Tennessee Press, Knoxville, 1975.
- Grenier, V., "Usine, travail et architecture", Paris, 1973.
- Grenier, V., "L'architecture industrielle", Paris, 1974.
- Gropius, W., "Industriebauten" en *Der Industriebau*, No 213, 1912.
- Gropius, W., "Sind beim Bau von Industriebäuden künstlerische Gesichtspunkte mit praktischen und wirtschaftlichen verembar?", en *Der Industriebau*, No 1/3, 1912.
- Guenter, R., "Der Fabrikbau in zwei Jahrhunderten", en *Architese*, 3/4, 1971.
- Hart, F., "Architektur und Ingenieurbau", München, 1912.
- Harvey, B.
- Harvey, B., "Early Industrial Architecture", en *Journal of RIBA*: 1958.
- Hudson, J., "Industrial Architecture", Londres, 1963.
- Knauss, H., "Zweckbau Architektur zwischen Repräsentation und Nutzen", München, 1983.
- Lenain, P., "Quand l'industrie tisse des paysages" en *Lotus*, No 14.
- Lossons, N., "The I.P. Book of Industrial Archaeology", Vermont, 1975.
- Mueller, M., "Tagung über Industriearchitektur" en *Kritische Bericht*, No 2, 1973.
- Mueller, M., Wulkow, W., "Das Formproblem im Ingenieurbau", en *Jahrbuch des deutschen Werkbundes*, Jena, 1913.
- Negri, A. y M., "Archeologia industriale" en *Bola di Arte*, ot. 1976.
- Negri, A., "Historia del arte y cultura de la industria. Líneas de investigaciones posibles", en *Debats*, No 13.
- Newell, D., "Arqueología industrial y ciencias humanas", en *Debats*, No 13.
- Pannell, J.P.M., *The techniques of industrial archeology*. Patrimoine industrielle et société contemporaine. Sites, monuments et musées, Le Creusot, 1976.
- Paugelli, A., "Industriearchaeologie", Dortmund, 1975.
- Pierson, W.H., *American buildings and their architects. Technology and picturesque, the corporate and the early gothic styles*, Nueva York, 1978. (En particular, cap. II: "The new industrial order; the factory and the factory town".)
- Richardes, J., *The functional tradition in early industrial buildings*, Londres, 1958.
- Rix, M., *Industrial Archaeology*, Londres, 1967.
- Sack, "Industriearchitektur. Arbeitsplätze, an den sich leben lässt", en *Art*, No 1, 1979.
- Sandc, T., *Industrial Archaeology*, Brattleboro, 1976.
- Selvafolta, O., "El espacio del trabajo. 1750-1910", en *Debats*, No 13.
- Smith, D., *Industrial Archaeology of the East Midlands*.
- Straub, H., *Geschichte der Bauingenieurkunst*, Basel, 1951.
- Sturm, H., *Fabrikarchitektur. Villa, Arbeitersiedlungen*, München, 1977.
- Tann, J., *The Development of the Factory*, Londres, 1967.
- Taylor, R., "Royal Tobacco History" en *The Architectural Review*, No 753, 1959.
- Ware, C.F., *The early New England Cotton Manufacture. A study in Industrial Beginnings*, Boston, Nueva York, 1931.
- Winter, J., *Industrial Architecture. A Survey of Factory Building*, Londres, 1970.

⁵ Borsi, F., *Op. cit.*

Atentos a esta diferenciación de demandas sectoriales que, de ser reconocidas como válidas por la sociedad, se convierten en objetivos, nuestro primer 'juego de soluciones' consiste en la propuesta y diseño de un primer ciclo universitario junto con algunas otras hipótesis sobre nuevas modalidades de ingreso a la UBA. Subrayamos el carácter provisorio y de documento de discusión que tiene lo que se expondrá enseguida y, en consecuencia, no descartamos presentar soluciones contradictorias entre sí. Nuestro trabajo de imaginación aspira no a cerrar sino a abrir posibilidades, aunque, obviamente, algunas se desarrollen más que otras. En este sentido, elegimos ubicarnos en el límite entre las condiciones presentes (políticas, económicas, sociales, ideológico-culturales) y la creación de nuevas alternativas posibles y deseables. Por lo tanto, abrimos a la discusión un conjunto de 'maquetas' imaginarias, pero en nuestra opinión factibles, para la UBA.

¿Cómo convertirse en alumno de la UBA?

Preferimos, en este punto, referirnos a la temática del 'ingreso' mediante la pregunta del subtítulo. Se trata, efectivamente, de las diversas modalidades por las que puede optar alguien, poseedor del título de enseñanza media, para ser considerado estudiante universitario:

- a. inscripción directa en la universidad de primer ciclo, cumplido el cual y mediante un examen de habilitación, podría pasarse a la universidad de segundo ciclo (o ciclo profesional, véase más abajo);
- b. realización de un curso preuniversitario a desarrollarse paralelamente al último año de la escuela media y el trimestre de verano inmediato posterior; aprobación de un examen global final para la inscripción en la universidad del segundo ciclo. A este curso podrá asistirse sólo una vez y el examen rendirse únicamente en una oportunidad. La UBA no implementará un sistema de cupos pero sí puntajes mínimos exigibles y diferenciados por carreras y por áreas. El puntaje de admisión de cada estudiante se compondrá de acuerdo con los siguientes y, eventualmente, otros factores: evaluación del curso; evaluación del examen global final; evaluación, en una escala a determinar, del estudiante por parte del instituto de enseñanza media de donde proviene, atribuida en relación con sus pares; evaluación, en una escala a determinar, del estudiante en relación con su medio socio-económico, experiencia educacional de su familia, medio cultural y oportunidades, con el sentido de componer la nueva matrícula universitaria según una redistribución democrática de las posibilidades; un puntaje diferencial por facultad o por carrera que permita diseñar desde la perspectiva de la universidad áreas de estudio promocionales y áreas donde la masividad de estudiantes puede ser menor; otros criterios de evaluación, que pueden ser propuestos teniendo como objetivo el diseño de la matrícula en lo que respecta a las necesidades profesionales nacionales, por un lado, y, por el otro, a redistribuir el ingreso contemplando a los sectores menos favorecidos durante el período de la enseñanza media y por su origen social.¹
- c. inscripción directa a carreras técnico-profesionales de corta duración (en la medida que un diseño más global del ciclo de grado decida mantenerlas dentro del ámbito de la universidad).

¹ Además, cada escuela media del ámbito de influencia de la UBA podrá presentar un número, que deberá determinarse por zona, tipo de escuela, etcétera, de estudiantes que se convertirán automáticamente en universitarios y que, según sus recursos socioeconómicos, pasarán a ser becarios durante el ciclo universitario profesional. Para acceder a esta opción, los estudiantes podrán presentarse a un examen global que la misma escuela media, junto con delegados de la UBA, evaluará. Esta opción presupone, a no dudarlo, una reforma profunda de la escuela media que hoy no ha comenzado aún.

Como puede apreciarse en las opciones enumeradas, el 'juego de soluciones' podría incorporar muchas otras y que, en este estado de la maqueta imaginaria, se trata de pensar alternativas no sujetas al modelo binario ingreso restringido / ingreso irrestricto. Existen entonces "tránsitos rápidos" y "tránsitos más lentos" que, en nuestra opinión, contemplan la heterogeneidad de la demanda y buscan compensar la desigualdad de oportunidades producida por el aspecto social de esa heterogeneidad, atendiendo también a la problemática del estudiante 'aventajado'.

Universidad de primer ciclo

Este aspecto de la 'maqueta' propuesta supone, lógicamente, la división de la UBA en tres niveles: universidad de primer ciclo (organizada por áreas u orientaciones desde el punto de vista de las disciplinas científicas y por módulos desde el punto de vista espacial, institucional y de contenidos de la enseñanza); universidad de segundo ciclo o ciclo profesional (organizada por profesiones o carreras de duración variable y con una perspectiva abierta a la departamentalización); y universidad de tercer ciclo o ciclo de posgrado. Cada ciclo universitario otorga un diploma a quienes hayan completado los requerimientos del currículum correspondiente.

La organización del primer ciclo que proponemos² tiene como presupuesto una evaluación crítica de los resultados perceptibles del actual Ciclo Básico Común, al mismo tiempo que reconoce su carácter renovador en el ámbito de la UBA. También presupone algunos principios generales (descentralización, movilidad de la matrícula, flexibilidad curricular y democratización del proceso de enseñanza-aprendizaje) junto con la marcada tendencia a idear formas de enseñanza ligadas a propuestas de circulación y consumo del saber de nuevo tipo y de modalidades de evaluación que tengan en cuenta una modernización en sentido democrático de técnicas y políticas.

La universidad de primer ciclo, cuya duración es cuatro semestres, forma parte de un currículum universitario caracterizado por tres ciclos, con la posibilidad abierta de que, tanto del primero como del segundo, se acceda al siguiente a través de mecanismos de habilitación.

La universidad de primer ciclo se propone, en primer lugar, como solución a las demandas que hemos caracterizado y a su diferenciación. Tiene como objetivo transformar una situación que afecta a miles de estudiantes quienes, después de haber cursado algunos años de enseñanza superior, abandonan la universidad sin que ese pasaje haya sido un período de aprendizaje y formación planificada; y, por otra parte, no reciben un diploma que acredite frente a la sociedad esa permanencia en el ámbito universitario. Técnicamente, hoy, esos estudiantes son desertores, cuya formación universitaria ha sido, además, deficitaria ya que no fue planificada como etapa específica. La universidad de primer ciclo posibilitaría además la formación de técnicos universitarios de diversas especialidades (personal paramédico, técnicos superiores en electrónica, informática, peritos mercantiles superiores, maestros especializados en ciencias, letras, historia, geografía, traductores e intérpretes). Proporcionará, al mismo tiempo, una formación general superior y permitirá abrir y experimentar opciones curriculares sensibles a la diversidad de la demanda y a las necesidades regionales y nacionales. Finalizado este primer ciclo universitario, se podrá continuar los estudios en el ciclo profesional (o segundo ciclo), mediante formas de habilitación a establecerse y que tomarán en consideración el rendimiento de los estudiantes en la universidad de primer ciclo.

La universidad de primer ciclo funcionará de manera descentralizada, con un sistema de núcleos que abarcarán toda

² Nos ha sido de gran utilidad el trabajo de González Cuevas y Carlos Marquis, *Planeación universitaria*, México, Nuevo Mar, 1985.

la ciudad de Buenos Aires (articulándose en el espacio de los barrios y utilizando capacidades edilicias existentes: clubes deportivos, bibliotecas, escuelas, sociedades de fomento, etcétera). El tipo de enseñanza combinará las actividades presenciales, el uso de medios de comunicación masivos y los materiales programados. (Se volverá sobre el tema más adelante.)

La organización del primer ciclo será por orientaciones disciplinarias, sistematizadas en módulos; los estudiantes elegirán una orientación básica y una subordinada. Se implementará un sistema de créditos por módulos, en la medida en que su duración o exigencia horaria no será necesariamente uniforme. Las orientaciones podrían ser, por ejemplo: ciencias exactas, informática, tecnologías, salud, ciencias naturales y biológicas, ciencias socioculturales. Si tomamos la orientación en ciencias socioculturales, para seguir desarrollando el ejemplo, podrían pensarse módulos del siguiente tipo: sociedad y economía, sociedad y cultura, subjetividad y cultura, sociedad y política, sociedad y estado, sociedad y espacio físico-natural, sociedad y espacio cultural, problemas de filosofía, problemas de literatura, problemas de comunicación social, historia de América Latina, historia de Europa, historia argentina, el mundo del siglo XIX, el mundo del siglo XX, historia de la cultura en América, historia de la cultura argentina, sociedades agrarias, sociedades urbanas, instituciones sociales, instituciones culturales.

Desde un punto de vista formal, cada módulo, según su lógica interna y la de la orientación en la cual se inscribe, combinará enseñanza en grupos presenciales estables y no estables, y clases magistrales o conferencias; prácticas, ejercicios y observaciones de campo; prácticas vinculadas con la comunidad; actividades de indagación bibliográfica y búsqueda documental como propedéutica de la investigación, etcétera.

Imaginemos un ejemplo de funcionamiento curricular. Un estudiante elige como orientación básica, ciencias socioculturales, y como orientación subordinada, salud. El total de créditos exigidos en el primer ciclo es de cien; en consecuencia, el estudiante deberá reunir setenta créditos, a través de por lo menos cuatro módulos, para la orientación básica, y treinta créditos, en dos o tres módulos, para la orientación subordinada. Elegirá, entonces, módulos como 'sociedad y economía', 'sociedad y estado', 'sociedad y espacio físico-natural' y 'subjetividad y cultura', pertenecientes a la orientación básica; y 'salud y enfermedad', 'planeamiento sanitario' y 'biología', de la orientación subordinada. Como la duración de los módulos no es igual, 'sociedad y cultura' abarca dos semestres, y 'salud y enfermedad', un semestre. En cada módulo, el estudiante recibirá los contenidos de la enseñanza bajo diversas formas: una conferencia quincenal, dos audiciones de radio semanales o un programa televisivo, un instructivo para todo el módulo que podrá incluir libros, fichas, guías de lectura, cuestionarios, materiales gráficos; instructivos de evaluación; asistirá además a un número de reuniones grupales semanales y deberá completar un número, determinado según el módulo, de horas de trabajo en la hemeroteca, el centro de documentación, o las instituciones de observación.

Servicio técnico-pedagógico y centros educativos

La población estudiantil considerada para este primer ciclo, necesaria como hipótesis para diseñar la asistencia a las diferentes actividades, puede ser estimada como sigue:

80.000 ingresantes en el primer semestre
60.000 estudiantes retenidos en el segundo semestre
80.000 ingresantes en el tercer semestre
subtotal: 140.000
60.000 retenidos de los ingresantes en el tercer semestre
50.000 retenidos de los ingresantes en el primer semestre
por lo tanto, la población máxima a atender es de 140.000

estudiantes, de la que se calcula que terminan la universidad de primer ciclo cerca del 60 por ciento.

Esta población estudiantil será atendida en cuarenta centros educativos, que, en consecuencia, responderán a las necesidades de 3.500 estudiantes por centro. A su vez, estos centros educativos funcionarán vinculados a cuatro núcleos que, en nuestro proyecto, hemos denominado *servicio técnico-pedagógico*, cada uno de los cuales proveerá a las necesidades de diez de estos centros educativos (35.000 estudiantes).

El *servicio técnico-pedagógico*³ es, en lo fundamental, un centro de producción de programas (instructivos, emisiones televisivas y radiales, videos, etcétera) y un centro de cómputo. A tal efecto recibirá, procesará y devolverá información a las otras instancias, especialmente a los centros educativos. Entre sus funciones se incluye las de una unidad de formación técnica y docente, y sus instalaciones deben proveer también espacios para actividades deportivas y culturales. La producción de programas de enseñanza despliega todas las posibilidades audiovisuales y de educación a distancia. Se instalarán radios de baja frecuencia⁴ y se prepararán videos y programas de televisión con funciones curriculares y extracurriculares. El eje estará puesto en un modelo de comunicación dialógica y democrática en la enseñanza y el aprendizaje.

El servicio técnico-pedagógico contará con una biblioteca, hemeroteca y centro de documentación, con personal capacitado para iniciar a los estudiantes en los sistemas de ordenamiento de información. Organizará también actividades culturales (conferencias, conciertos, exposiciones, representaciones teatrales y cinematográficas), coordinadas con las necesidades curriculares propuestas por los centros educativos y también de interés general. Estas actividades y servicios serán difundidas en un boletín mensual que podrá circular no sólo entre los estudiantes sino en la zona de la ciudad donde se desarrollan.

Cada uno de los centros educativos (que, en número de diez, estarán vinculados a cada uno de los cuatro servicios anteriormente descritos) programará, supervisará y evaluará el desarrollo de las actividades curriculares de la universidad de primer ciclo. En ellos se realizarán actividades presenciales grupales estables, a las cuales concurrirán los estudiantes seis horas por semana. Un docente-guía se encargará de estos grupos, que no superarán los 35 estudiantes. La tutoría ejercida por el docente supone la coordinación de discusiones sobre el material programado y, obviamente, la ex-

³ Quisiéramos dar un ejemplo sobre el tipo de emplazamiento en el que pensamos para el servicio técnico-pedagógico: la sede social del club Huracán, que tiene la ventaja de estar ubicada frente al Parque de los Patricios y contar a su alrededor con numerosas instituciones civiles, que pueden, a su vez, ser utilizadas como sedes de los centros educativos. Las instalaciones para el funcionamiento de este servicio técnico-pedagógico incluirían, en el caso de utilizar el club Huracán, también la posibilidad de su estadio, de Amancio Alcorta y Luna. Dicho sea de paso, en la parte inferior de la tribuna, el estadio cuenta con salones, habitaciones de diferentes tamaños, baños, etcétera. Por otra parte, frente al club Huracán, sede social, existe una biblioteca municipal y también está ubicado el Centro Municipal de Deportes. Tres cuadras al sur, el club Piraña; en Rioja y Brasil, el club Bristol, cuya cancha de básquet puede funcionar como espacio de actividades diversas. En la misma zona, está el Instituto Bernasconi, con excelentes instalaciones, y numerosas sociedades culturales barriales, que sería preciso inventariar. Casi todos estos espacios están subutilizados, por lo menos en fracciones considerables del día y la semana.

⁴ Existen 460 emisoras de baja frecuencia sin adjudicar en el país. Podría pensarse en la financiación de estas radios educativas universitarias a través de fundaciones que ya han ofrecido equipos de radio de baja frecuencia, cuya puesta en marcha, mantenimiento y producción implica costos muy bajos. También podría disponerse de espacios en la banda FM de Radio Excelsior, espacios que el estado podría ceder a la universidad de primer ciclo.

plicación de los aspectos que le sean solicitados por los estudiantes, ejercitación y práctica, programación de las actividades periódicas del grupo, etcétera. En el grupo tendrán lugar las evaluaciones individuales y colectivas, mediante modalidades elaboradas por el servicio técnico-pedagógico a partir de las metas curriculares y las sugerencias aportadas por los centros.

En los centros educativos tendrán lugar también actividades presenciales en grupos no estables: trabajo en laboratorios, talleres, bibliotecas que son parte de la programación curricular y a las cuales el estudiante asiste cumpliendo un número determinado de horas, organizadas en forma libre.

También se programarán y realizarán conferencias, clases magistrales, paneles, etcétera, con los profesores titulares de las áreas curriculares o especialistas contratados, según necesidades de la enseñanza.

El centro educativo deberá coordinar, además, las actividades no presenciales, cuyo número y modalidad se adaptarán a los requerimientos de las orientaciones disciplinarias. En este sentido, trabajará en relación con el servicio técnico-pedagógico el cual podrá producir, a requerimiento del centro, un número de horas de emisiones radiofónicas, videos, programas televisivos, materiales de enseñanza y ejercitación, etcétera.

Con la hipótesis de población estudiantil con la que estamos trabajando, cada uno de los centros educativos atenderá a 3.500 estudiantes, que concurrirán a ellas para actividades grupales presenciales dos veces semana. De este modo, si los centros funcionan seis días por semana, en tres turnos y con grupos de 35 estudiantes, cada centro atenderá cien grupos. Un profesor trabajará con grupos ocho turnos de tres horas por semana, con lo cual, si se calculan todos los centros educativos de la universidad de primer ciclo, llegamos a un total de 480 profesores de tiempo completo (que dedicarán veinticuatro horas semanales a la docencia y diez horas a la actualización y preparación en el área).

El personal para las actividades no presenciales deberá incluir, por centro educativo, un bibliotecario-referencista y tres técnicos (uno en computación y los otros dos según las orientaciones del centro). Esto hace un total de cuarenta técnicos por servicio técnico-pedagógico. Puede hipotetizarse, además, que cada servicio ocupará, a su vez, treinta técnicos. En total, la universidad de primer ciclo requerirá entonces 280 técnicos de tiempo completo, a los que deberá sumarse personal de imprenta, administración y maestría, para llegar a un plantel de 330 personas, que, agregadas a las 480 docentes, alcanzan un total general de 810 empleados. Esta cifra puede compararse con ventaja con la de las actuales dedicaciones semiexclusivas y parciales del Ciclo Básico Común y asignaturas introductorias de las diferentes carreras.

Sin duda, es indispensable considerar que el personal docente y técnico de la universidad de primer ciclo tendrá que ser capacitado e instruido en las nuevas modalidades de la enseñanza. También debe tenerse en cuenta que la preparación de los materiales, instructivos y programas demanda un tiempo que hay que invertir, a fin de no arriesgar y desnaturalizar los rasgos renovadores de esta 'maqueta'. Se requiere liberación de personal y de fondos para un programa de capacitación docente y de preparación pedagógica y técnica de los materiales de la enseñanza. Al respecto, sería necesario pensar soluciones que incluirán dimensiones conflictivas: selección de docentes en un número considerablemente menor que el del actual Ciclo Básico Común, suspensión de ese curso durante el año de preparación de la universidad de primer ciclo, y su reemplazo por otras modalidades de ingreso, entre ellas algunas de las ya propuestas aquí.

Razones de esta 'maqueta'

Hemos tratado de reflexionar, en este primer trabajo, so-

bre la organización académica y las formas del proceso de enseñanza-aprendizaje, desplazándonos del eje habitual sobre gobierno universitario o problemática de los contenidos, de los que nos ocuparemos en posteriores etapas. También nos parece necesario volver a subrayar el carácter de 'juego de soluciones' del presente ensayo: se trata, en efecto, de abrir posibilidades, incluso contradictorias o no compatibilizadas por completo, como vías para imaginar distintos 'juegos' y diseñar también diversas 'maquetas'. Estas no son, en el actual estado de la reflexión, proyectos propiamente dichos, ni aspiran a serlo. Para convertirse en proyectos, nuestra 'maqueta' debería atravesar por procesos de revisión y discusión profundos, procesos que justamente este escrito intenta impulsar.

Sin embargo, creemos que el 'juego de soluciones' propuestas presenta algunas ventajas:

- una nivelación efectiva de las desigualdades socioculturales, con las que estudiantes de diferentes medios llegan al fin de la escuela secundaria; esta nivelación promovería la igualdad de oportunidades en el futuro desempeño laboral o en el ciclo de grado universitario;
- ofrecería a una masa creciente de jóvenes una etapa de formación sistemática y la posibilidad de realizar opciones vocacionales más racionalmente debatidas;
- ofrecería una formación de nivel terciario científica y/o cultural, para aquellos que opten por el ingreso al ciclo de grado, más general y universalista que la brindada por este segundo ciclo;
- descomprimiría a las carreras nuevas y tradicionales de la UBA que, en este momento, no sólo tienen problemas de lugar o presupuesto, sino que imparten enseñanza de nivel terciario, con graves inconvenientes de todo tipo: pedagógicos, docentes y de contenidos, a masas estudiantiles que, crecientemente, no están en condiciones intelectuales adecuadas para ese nivel.

Base y condición de nuestro 'juego de soluciones' son la posibilidad y la necesidad del cambio. No ignoramos, sin embargo, que 'maquetas' como la propuesta encontrarían, de convertirse en proyectos, innumerables dificultades de distinto registro. Está, en primer lugar, la resistencia del viejo aparato burocrático de la UBA que, si bien confinado (en el 'juego' descripto) al ciclo de grado, ofrecerá, incluso desde allí, resistencias al proyecto. No podemos olvidar tampoco la necesidad de una reforma presupuestaria, esencialmente en lo que hace a la distribución de recursos y a los criterios de inversión; dicha reforma sensibiliza y encaña los intereses corporativos de profesionales y facultades. Por otra parte, y desde un punto de vista más general, la realización de un proyecto como el de la 'maqueta' supone una política universitaria comprometida en el mediano plazo y libre de las presiones inherentes a cambios gubernamentales (o que suscite el suficiente consenso como para que esas presiones no la afecten).

No quisiéramos terminar esta zona de nuestro 'juego de soluciones' sin subrayar algunas de sus posibles virtudes. Nos parece que se inscribe en un intento de abrir brechas democráticas y modernizadoras, de alto contenido igualitario, que pueden convertirse en canales para una reforma más general del sistema educativo, en el sentido de que múltiples alteraciones de los órdenes existentes formarían parte de procesos más amplios y profundos de cambio social. Sabemos, al mismo tiempo, que es muy difícil transformar radicalmente la universidad argentina sin que se produzcan correlativos cambios económico-sociales que abran posibilidades diferentes, más ricas y creativas, de inserción profesional, participación y nexo entre la universidad y la sociedad. Pero pensamos al mismo tiempo que es necesario incidir en la demanda y la proyectación de esas transformaciones a través de la formación de jóvenes que al requerirlas estén, también, política e intelectualmente preparados para debatir, proponer y acordar soluciones.

Sergio Chejfec



SENOS ORIGINARIOS

(fragmento de una novela)

Esas tardes de domingo, en el comedor de mi casa, cuando una afabilidad concentrada y espon-tánea se materializaba en palabras, miradas y gestos reducidos, eran —pienso hoy— una manera sutil de imaginar. Los familiares y amigos de mi padre nunca tuvieron suficientes razones para ausentarse del comedor de mi casa algún domingo; nunca olvidaron regresar para escuchar y para hablar; nunca llegaron a los límites del agotamiento merced a ese fe ciega que depositaban en la imaginación y en las palabras. Esas reuniones eran también congratulaciones y pésames tan secretos como implícitos, y por otra parte quizá desconocidos para todos ellos; congratulaciones por haber sobrevivido a la matanza, y condolencias por haberla vivido tan cercanamente. Esa especie de furia metálica que significó el nazismo, esa mezcla de paciencia e incomprensión que tuvieron los judíos que les impidió ver, actuar y no hacer otra cosa que esperar con ilusión que aquella depravación natural del nacionalismo alemán y demás retornara a sus cauces habituales de ataques verbales cotidianos, execración sempública y esporádica violencia física para con los judíos como conjunto de personas, esas dos cosas, entonces, conformaron las predisposiciones y sentimientos de los contertulios. El pasado, para ellos, por lo tanto, era propio y ajeno; propio por haberlo vivido y padecido, y ajeno en tanto también habían sido víctimas de agentes exteriores a ellos, en este caso el nazismo alemán. Ese sentimiento,

de percibir el pasado —tanto individual como grupal— como propio y ajeno al mismo tiempo, era por supuesto también implícitamente compartido por mi padre. No otra cosa —pienso ahora, que es tan húmedo el aire y denso— fueron siempre sus silencios, ambigüedades y ocultamientos; él cargaba —carga— con una historia suya que le pertenecía pero que desde cierto momento había tornado a estar sobredeterminada. Dolor, miedo y pena fue seguramente lo que sintió a lo largo de su pasado europeo mi padre, y el recuerdo de algo tan propio y fundamental como aquél, le desnudaba sin embargo que su totalidad estuvo regida por factores no precisamente volitivos ni individuales. No es que mi padre se acercara a sus recuerdos como si fuesen de otro, sino que recordarlos era un cotidiano reconocimiento de separación y de cesura individual. El sentimiento de extranjería imprescindible que supongo que tuvo que haberse forjado para así poder soportar las catástrofes que le habían sobrevenido.

De ahí, entonces, que sus gestos fuesen profundos y sus silencios sugestivos. Cuando salían de sus labios carnosos palabras graves, guturales y lentas, a veces podíamos notar cómo —literalmente— de sus ojos y de su boca emanaba ese pasado oculto e imaginario que mi padre traía tras de sí. Eran emanaciones virtuales, evanescentes, y, por supuesto, quizá enteramente imaginarias, a pesar de lo

cual buscábamos febrilmente indicios, rastros y supuestos con la obstinación de quien investiga algo del todo material. Siempre fue ésta una confrontación silenciosa que tuvimos mi padre y yo; y todos los episodios de mi vida quizá no hayan sido otra cosa que diferentes estadios y aspectos de ella. Queriendo saber más acerca de mí, de mi origen y pasado, tuve que preocuparme desde un principio por tratar de esclarecer el suyo; su pasado era el mío, y la virtualidad e incertidumbre que mi padre ostentaba eran mi ignorancia. Mi padre reprodujo, creo ahora —cuando ya quizá sirva de muy poco creer en algo—, en mí (en mi cabeza y en mi cuerpo) la fractura que se le había gestado en relación con su pasado sólo que lanzada y extendida hacia el futuro. Con mi engendramiento decidió inevitable y quizá también involuntariamente que una parte suya se preocupara por sus recuerdos y otra intentara doblegarlos, al ignorarlos y desatenderlos. Mi padre siempre se comportó como si ignorara sus recuerdos y su pasado europeo, y yo siempre me preocupé por descubrirlos de su ocultamiento pertinaz, y acaso comprensible. A pesar de la cotidiana desatención que él prodigaba a los recuerdos, desatención que se materializaba en sus silencios y ocultamientos, en la empecinada decisión de no referir nada definitivo acerca suyo que se relacionara con su vida anterior a la llegada a la Argentina, nosotros sabíamos certeramente que todo aquel pasado le preocupaba y que de algún modo continuaba presente en su conciencia y pensamiento: mi madre nos decía que todas las noches él soñaba pesadillas relacionadas con las circunstancias que había padecido en Europa.

Soñaba con sus hermanos y padres, con amigos o acontecimientos en general, con casas, paisajes, árboles y caminos, con fuego, humo y explosiones, como así también con [trenes abarrotados de personas delgadas y silenciosas], con personas subiendo ininterrumpidamente a esos trenes, con vidrios rotos y saqueos, supusimos siempre. Nunca tuve oportunidad de confirmarlo o de saber la verdad: siempre resultó imposible hablar con mi padre acerca de sus sueños, más allá de que él un día determinado tuvo que reconocer que en general ellos estaban “ocupados” por su pasado europeo. Fue un momento particular, en el que aparentemente mi padre no podía eludir nuestra requisitoria —ya no infantil, sino adolescente— acerca del carácter de sus sueños y, por ende, de sus principales recuerdos. Nada podíamos decirnos mi padre y yo en ese momento, excepción hecha de lo que él debía revelar; no nos mirábamos, a pesar de estar uno frente al otro, y el silencio que siguió a mi pregunta comenzaba a extenderse hacia nuestras conciencias y sentimientos: mi padre intuyó —con razón— que si no hablaba en aquel momento, si no me respondía de un modo verdadero, ya nunca volveríamos a hablar y que nuestra distancia se consolidaría de un modo irremediable. Fue enton-

ces cuando hizo su particular confesión, reducida y ambigua, aunque sin duda le resultó costosa; fueron pocas palabras graves y sentenciosas, como él acostumbraba —acostumbra— a articular, las que utilizó para responderme. De ellas, no obstante su escasa cantidad, sólo recuerdo la palabra “ocupados”; mi padre dijo, con otras palabras, como antes puse, que sus sueños —de los que salía todas las mañanas sugestionado y sombrío— estaban “ocupados” por episodios de su pasado europeo, de su infancia, adolescencia y joven adultez europeas. Nada más dijo, que yo sepa, nunca acerca de sus sueños. Esas pocas palabras me conformaron —a pesar de que no agregaban nada a mis conocimientos— quizá en parte porque percibí en aquel momento que a mi exigencia y amenaza implícita de no hablar con él ya nunca si no me respondía, mi padre sólo podía contestarme si su respuesta era al mismo tiempo una concesión a mi interés y a mi persona. De este modo, varios años después de la época cuando yo imaginaba las cosas con las que soñaba mi padre tuve de su boca una aclaración totalmente general y por demás ambigua, que no me agregaba información y que era para mí ya una especie de sobreentendido. Por supuesto, mi padre no podía imaginarse que para mí lo fuera, como varios años antes tampoco había podido saber que yo imaginaba con qué y con quiénes soñaba todas las noches.

Cuando yo imaginaba con qué y con quiénes soñaba cotidianamente mi padre, lo hacía instigado —como queda ya claro— por el profundo y permanente ocultamiento que realizaba él de su pasado originario. Aunque yo carecía de conocimientos de su vida europea, por diversas razones podía creer como probable que los acontecimientos y episodios con los que yo —en mi imaginación— ‘ocupaba’ sus sueños le correspondiesen de alguna manera. Es que así, tal como a veces utilizaba su cara redonda para imaginarme las de mis tíos y abuelos, diversas cosas y circunstancias de las que yo era testigo —de las cuales las conversaciones de los domingos a la tarde constituyen sólo un ejemplo— me servían también “para construir el tejido de sus sueños”. Nunca poseí otra cosa que remedos de historias, suposiciones precarias, inferencias inciertas y episodios fragmentarios para ocupar [el hueco que significó siempre dentro de mi conciencia y pensamiento el pasado de mi padre]; de este modo, ya desde un principio me acostumbre a convivir —no sólo a convivir, sino también a crecer junto a ellas— con aquellas hilachas y acabados jirones de historias y recuerdos. A pesar de serlo —pienso hoy—, desde un principio, nunca me di cuenta —y, tiempo después, cuando lo hice tardé mucho en aceptarlo—, de que bien podía yo encarnar únicamente —toda mi persona— [un reducido espectro de fragmentos]: toda esa cantidad excesiva e incompleta de episodios truncos, volátiles, ambiguos y virtuales.

Jürgen Habermas

PERFIL POLITICO Y FILOSOFICO

SEPARATA
PUNTO DE VISTA

municación de masas, socialización política, sociología política. Justamente entonces entré, por primera vez, en contacto con Weber, Durkheim y, muy cautelosamente, con Parsons. Pero fueron fundamentales las conferencias sobre Freud, llevadas a cabo en 1956, en las que participó una élite internacional que incluía a Alexander, Spitz, Erikson y Binswanger. A pesar de todas las predicciones, me pareció que el psicoanálisis era algo que había que tomar seriamente.

Entre 1956 y 1959, como asistente de Adorno, comenzaron a desarrollarse las ideas que cristalizaron luego en las investigaciones empíricas de *Student und Politik* y mis dos primeros libros (*Strukturwandel der Öffentlichkeit* y *Teoría y praxis*): intentos de continuar el marxismo hegeliano y weberiano de los años veinte, por otros medios. Todo esto dentro del contexto de una tradición muy alemana, o por lo menos muy arraigada en Alemania, aunque en ese entonces, a través de mis contactos con Adorno y Horkheimer, y los posteriores con Abendroth y Mitscherlich, comencé a tener la sensación de que estaba creciendo dentro de nuevos horizontes de experiencias, de que había comenzado a liberarme de la estrechez provinciana de un mundo ingenuamente idealista.

Desde 1961, en Heidelberg, *Verdad y método* de Gadamer me ayudó a reencontrar un camino que me condujera a la filosofía académica. La hermenéutica me interesaba, por una parte, en relación con preguntas sobre la lógica de las ciencias sociales, y por la otra, en relación con la última filosofía de Wittgenstein. En consecuencia, este período fue el de mi compromiso más intenso con la filosofía del lenguaje y la filosofía analítica de la ciencia. Apel me indujo a estudiar a Peirce, a Mead y a Dewey. Desde el comienzo, me pareció que

el pragmatismo americano era la tercera respuesta productiva a Hegel, después de la de Marx y Kierkegaard, una rama radical-democrática de los jóvenes hegelianos, por así decirlo. Desde entonces, vuelvo a esta versión norteamericana de la filosofía de la praxis cuando enfrento problemas relacionados con las debilidades marxianas respecto de la teoría de la democracia. Esta inclinación fue la base de mi posterior amistad con Richard Bernstein. Sea como fuere, cuando volví a Frankfurt en 1964 para hacerme cargo de la cátedra de Horkheimer, ya me sentía lo suficientemente sólido en las polémicas de origen anglosajón como para poder distanciarme de una noción de teoría excesivamente marcada por Hegel.

A mediados de la década del sesenta, Cicourel y la etnometodología me recondujeron a Schütz. Por aquel entonces, consideraba a la fenomenología social como una protosociología, que realizaba análisis del mundo de la vida. Esta idea se conectó con influencias que venían de otra parte: quedé, al mismo tiempo, fascinado por el programa chomskiano de una teoría general de la gramática, y por la teoría de Austin sobre los actos de habla, tal como fuera sistematizada por Searle. Ambas me sugerían la idea de una pragmática universal, mediante la que ambicionaba enfrentarme con el hecho, ciertamente incómodo, de que las bases normativas de la teoría crítica de la sociedad permanecían a oscuras. Rechazada la ortodoxia de una filosofía de la historia, no quería recaer ni en un socialismo ético ni en el cientificismo, y mucho menos en su combinación. Esto explica la razón por la cual casi no leí a Althusser. En la segunda mitad de la década del sesenta, merced a la colaboración de Offe y Oevermann, que estimo mucho, me interné en zonas específicas de la sociología:

socialización primaria e investigación sobre familia, por un lado; sociología política, por el otro. En este proceso, conocí mejor a Parsons. Ya estaba leyendo, también, a Piaget y Kohlberg, aunque adherí al estructuralismo genético recién después de 1971, en el Instituto de Starnberg. Por esa época, comencé una lectura más atenta de Weber.

De este modo, puede verse que mis intereses teóricos han sido firmemente determinados desde el comienzo por los problemas filosóficos y socio-teóricos que surgen del movimiento que va de Kant a Marx. Mis intenciones y convicciones fundamentales fueron marcadas por el marxismo occidental de mediados de la década del cincuenta, y por una toma de posición frente a Lukacs, Korsch y Bloch, Sartre y Merleau-Ponty, y por supuesto Horkheimer, Adorno y Marcuse. Las distintas sugerencias de las que me he apropiado adquirieron su significado en relación con el proyecto de renovar una teoría de la sociedad fundada en esta tradición.

En los veinticinco años siguientes a Strukturwandel der Öffentlichkeit, usted produjo una vasta obra, de complejidad creciente y fuerte continuidad. Al mismo tiempo, es evidente que su pensamiento sufrió cambios significativos en ese período. ¿Cuáles son a su juicio los más importantes?

Los libros que publiqué a comienzos de los años sesenta implícitamente expresan la convicción de que lo que quería lograr podía ubicarse dentro de la tradición teórica heredada, y especialmente en la zona respecto de la cual sentía más afinidad, esto es la versión existencialista, marcuseana, de la teoría crítica. Y Marcuse, de quien me hice amigo en

los sesenta, lo percibía más o menos del mismo modo. Todavía recuerdo el día en que me dedicó un ejemplar de *El hombre unidimensional* con una cita halagadora de Benjamin: "A la esperanza de aquellos sin esperanza". Sin embargo, el estudio de la filosofía analítica y la polémica positivista, acentuaron mis dudas sobre si conceptos como totalidad, verdad y teoría, tomados de Hegel, no significaban una hipoteca demasiado pesada para una teoría de la sociedad que aspirara a satisfacer reclamos empíricos. Por entonces, primero en Heidelberg y luego nuevamente en Frankfurt, creí que este problema era epistemológico. Quise resolverlo a través de una clarificación metodológica del estatuto de una teoría doblemente reflexiva (reflexiva respecto de su contexto de emergencia y de aplicación). El resultado fue *Conocimiento e interés*, escrito entre 1964 y 1968. Todavía pienso que el diseño general de la argumentación es correcto. Pero ya no creo que la epistemología sea una *via regia*. La teoría crítica de la sociedad no necesita probar sus credenciales, en primera instancia, en términos metodológicos; necesita en cambio, fundamentos sustantivos que permitan atravesar los cuellos de botella producidos por el esquema conceptual de la filosofía de la conciencia, y superar el paradigma productivista, sin dejar de lado, en este proceso, las intenciones del marxismo occidental. El resultado es la *Teoría de la acción comunicativa*. En un brillante artículo,¹ Bernstein se expone sobre los problemas que me obligaron, de manera inmanente, a repetidos cambios de posición, desde el 'conocimiento y los intereses humanos' hasta la 'sociedad y la racionalidad comunicativa'.

¹ Véase: Richard Bernstein, comp., *Habermas and Modernity*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1985.

¿Cómo ve la actual coyuntura intelectual de Occidente? En "Does Philosophy still have a purpose", usted sugirió que la intensidad y originalidad filosóficas alemanas estaban emigrando hacia los Estados Unidos, mientras que Europa recaía, plácidamente, en una 'helvetización'.² ¿Este juicio todavía le parece correcto? Desde un punto de vista más general, la mayoría de sus referencias en los años recientes se ubican en un eje comparativo germano-norteamericano, como su reciente crítica a las diferentes formas de neoconservadurismo en ambos países. ¿Se debe esto a razones biográficas, o expresa un juicio acerca de la relevancia de esas dos culturas para Occidente en la última etapa de nuestro siglo? ¿Acertaríamos al pensar que Francia e Inglaterra, que fueron centro de referencias para su propio análisis de la civilización burguesa de los siglos XVIII y XIX, perdieron importancia en sus obras posteriores?

Las razones de mi reorientación respecto del pensamiento norteamericano son sin duda triviales y típicas de la generación de posguerra de filósofos y sociólogos alemanes. Por lo demás, es preciso pensar en política: la República Federal se está pareciendo tanto al estado número 51 de la Unión, que sólo nos falta el derecho de voto. Esta dependencia total se manifestó desembozadamente en el otoño de 1983, cuando el emplazamiento de misiles fue aceptado, bajo presión, por Alemania. Por otra parte, en realidad prefiero una cultura política que, como la norteamericana, proviene del siglo XVIII. Me asombra la apertura intelectual y la disposición para el debate, la mezcla de imparcialidad y compromiso

que puede encontrarse en los estudiantes norteamericanos más que en los europeos. Para un alemán de mi edad, además, debe considerarse el hecho de que, en las universidades norteamericanas, seguiríamos los pasos de los exiliados alemanes que lograron en ellas una reputación considerable. Finalmente, el Institute for Social Research, en el que yo había trabajado, retornó de Estados Unidos. Y los miembros del instituto que no regresaron, Marcuse, Löwenthal, Kirchheimer, Neumann y otros, realizaron profundas contribuciones a la densa trama de relaciones personales y académicas entre este lado y aquél. En la actualidad, esa trama ya incluye a una tercera generación de académicos más jóvenes.

Y, ya que mencionamos a los jóvenes, es evidente que la influencia francesa se ha ido acrecentando ininterrumpidamente durante el último decenio. En lo que se refiere a la teoría social, los impulsos más imaginativos provienen de París: Bourdieu, Castoriadis, Foucault, Gorz, Touraine, entre otros.

En lo que concierne a Inglaterra, ustedes mismos han reconocido la influencia ejercida sobre mí por la filosofía analítica. Sin embargo, no puede negarse que existe cierta diferencia de clima entre Inglaterra y el resto de Europa. No hay afinidades electivas profundas entre el espíritu empírico, que domina todavía en Inglaterra, y el idealismo alemán. Falta un agente de fermentación en el metabolismo filosófico, que pudiera mediar entre las dos mentalidades, como lo hace el pragmatismo para el caso americano. Creo poder detectar esta lejanía en convicciones filosóficas básicas. Por ejemplo, se observa una cierta incompreensión en la manera en que distinguidos colegas como Quentin Skinner, W. G. Runciman, o incluso mi amigo Steven Lukes, escri-

² *Philosophical-Political Profiles*, Londres, 1983, p. 8.

ben sobre mis tópicos. En su caso, la ontología empirista se ha convertido en una segunda naturaleza. Existen, por supuesto, contraejemplos, como el de Anthony Giddens.

Recientemente, usted ha sostenido que Horkheimer y Adorno sólo pueden encontrar un punto de resistencia a la racionalidad que opera según fines en los poderes irracionales y miméticos del arte y el amor, o en la "furia impotente de la naturaleza en revuelta".³ Aunque este juicio señala bien una cierta tendencia de la teoría crítica clásica, no parece que pueda aplicarse sin mayor precisión al pensamiento de Adorno, quien siempre fue consciente del peligro de una apelación a una naturaleza no mediada. ¿Cree usted posible que, en su deseo de distanciarse respecto de un negativismo sin salida, rehabilitando, al mismo tiempo, la concepción constructiva de la teoría crítica, común en los años treinta, usted haya exagerado polémicamente la argumentación, minimizando el hecho de que Adorno siguió fundamentalmente comprometido con los ideales de autonomía e iluminismo, incluso en sus momentos más desesperados?

De acuerdo: en ningún momento de la crítica de la razón, Adorno y Horkheimer renuncian a la gran tradición filosófica y, en particular, a la del iluminismo. Como Nietzsche, ambos radicalizan la crítica de la razón hasta alcanzar el punto de autorreferencialidad o, dicho de otro modo, hasta que la crítica comienza a minar sus propios fundamentos. Pero Adorno se diferencia de los seguidores de Nietzsche, de Heidegger por un lado y de Foucault por el otro, precisamente porque no quiere huir

de las paradojas de esta crítica de la razón, que parece ahora haber perdido su sujeto. Adorno quiere permanecer en la contradicción performativa de la dialéctica negativa, que rige el modo inevitable de identificar y objetivizar propio del pensamiento contra sí mismo. A través de este ejercicio de resistencia, Adorno cree permanecer en la cercanía y leal a una perdida razón no instrumental. Esta razón olvidada, que pertenece a la prehistoria, encuentra su eco sólo en la potencia de una mimesis sin palabras. Lo mimético puede ser rodeado por la dialéctica negativa, pero no puede —como lo sugiere Heidegger— ser revelado. Lo mimético nos permite sentir aquello que lo mimético suplanta, pero no proporciona conocimiento según una estructura que pudiera caracterizarse como racional. Por ello, Adorno no puede recurrir a una estructura heterogénea a la razón instrumental, contra la cual la fuerza de la racionalidad total que opera conforme a fines choca inevitablemente. En el pasaje que usted menciona, estaba intentando aferrar la resistente estructura de la racionalidad inmanente a la práctica comunicativa cotidiana, que pone en escena la resistencia de las formas de la vida frente a las demandas funcionales de los sistemas económico y administrativo autonomizados.

En sus evocaciones de la reconciliación, ¿puede acusarse con justicia a Adorno de un empleo subrepticio de categorías tales como intersubjetividad, de las que se abstiene desde un punto de vista filosófico? ¿Lo que él llama "el amor a las cosas" podría formularse en términos de comunicación no distorsionada? Consideremos, por ejemplo, el siguiente pasaje de la Teoría estética, donde Adorno intenta imaginar una relación recíproca entre naturaleza y tecnología, sin su-

³ *Theorie des kommunikativen Handelns*, II, Frankfurt, p. 391.

gerir que la naturaleza puede, legítimamente, ser considerada como sujeto: "Tras haber acabado con las necesidades inmediatas, las fuerzas de producción podrían orientarse hacia otras metas distintas del mero aumento cuantitativo de la producción. Hay ya indicios de este cambio en las casas funcionales que adoptan sin embargo formas y líneas campestres, y también en la selección de los materiales con que se construyen tomándolos del entorno y adaptándose a él, como sucede en muchos castillos y palacios. La llamada paisajística puede ser un bello esquema de esta posibilidad. Una racionalidad que se apropiase tales motivos serviría para cerrar las heridas de la racionalidad".⁴ A la luz de pasajes de este tipo, ¿no podría pensarse una relación de complementariedad —más que de sustitución— entre las investigaciones adonianas sobre la relación sujeto-objeto y su propia teoría de la comunicación?

La idea de que mi teoría de la comunicación y la *Teoría estética* de Adorno puedan considerarse como suplementos una de otra, me parece inocua. Por el otro lado, ninguna de las dos puede reemplazar a la otra, aunque más no sea por la simple razón de que he hablado muy poco sobre estética.

Albrecht Wellmer, que conoce estas cuestiones en profundidad, ha demostrado, en su magnífica discusión de "Truth, Illusion and Reconciliation",⁵ de qué modo la utopía estética de Adorno no cuaja, por así decirlo, cuando se disuelve su nexo con la filosofía de la historia de *Dialéctica del iluminismo*. Realizada esta

operación, las perspectivas estéticas de Adorno se independizan de la tesis metafísica de que, con cada avance de la subjetivización, la humanidad se hunde cada vez más en la reificación. A este enfoque negativo corresponde la perspectiva, convertida en positiva, de una reconciliación de la productividad humana con la naturaleza, aludida en el pasaje que usted cita. El recurso adorniano a "die Liebe zu den Dingen" no carece de ironía, y sin embargo, es también, serio. Este amor es una contraimagen utópica frente a la desesperada convicción de que la subjetividad "trabaja para su propia extinción, por la fuerza de su propia lógica". Una teoría de la comunicación que rompa con el marco conceptual de la filosofía de la subjetividad, afecta a esta 'lógica', a esta relación aparentemente indisoluble entre emancipación y subordinación. Y más específicamente, pone de manifiesto el momento mimético presente en las prácticas cotidianas de comunicación y no sólo en el arte. Permitame que lo diga con Wellmer: "Esto permanece inaccesible a una filosofía que, como la de Adorno, entiende la función de los conceptos en términos de polaridad de sujeto y objeto; no puede reconocer, detrás de las funciones objetivantes del lenguaje, las performances comunicativas que son condición de su propia posibilidad. Por esta razón, sólo puede concebir a la mimesis como lo otro de la racionalidad . . . Se requiere un cambio de paradigma, para percibir la unidad previa de los momentos mimético y racional en la fundación del lenguaje. Porque si la intersubjetividad de la comprensión y la acción comunicativa son tan constitutivas de la esfera mental como la objetivación de la realidad en el contexto de la acción instrumental, entonces, la perspectiva utópica buscada por Adorno a través del concep-

⁴ Theodor W. Adorno, *Teoría estética*, Madrid, Taurus, 1971, p. 68.

⁵ L.V. Friedeburg, J. Habermas (comps.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt, 1983, p. 138 y ss.

to de una síntesis no forzada, concepto derivado de la filosofía de la conciencia, puede trasladarse a la esfera de la razón discursiva misma: una subjetividad intacta, al no impuesto estar junto a de muchos, que haría posible una distancia y cercanía simultáneas, una identidad y diferencia entre los individuos, señalan una proyección utópica cuyos elementos la razón discursiva extrae de las condiciones de su propia condición lingüística".⁶

En varios trabajos recientes usted ha emitido juicios agudos sobre el postestructuralismo, indicando que sus adalides franceses pueden ser considerados como "jóvenes conservadores" que, "sobre la base de actitudes modernas . . . justifican un antimodernismo furioso".⁷ ¿Podría desarrollar más este juicio, diferenciando, si es preciso, entre los diferentes pensadores postmodernos? ¿Cómo se explica la discrepancia entre su condena del postestructuralismo y su recepción amistosa de la obra de Richard Rorty, cuyos temas son a veces paralelos a los del postestructuralismo o han sido influidos por éstos?

Como usted verá en mis conferencias sobre el discurso filosófico de la modernidad, que aparecerán en breve, creo que la palabra 'condena' no caracteriza adecuadamente mi actitud hacia el postestructuralismo. Hay, sin duda, muchos puntos de contacto entre la dialéctica negativa y los procedimientos deconstructivos, por un lado, y entre la crítica de la razón instrumental y el análisis de las formaciones discursivas y de poder, por el otro. El rasgo de juego subversivo presente en una crítica de la ra-

zón, consciente de la paradoja de su propia auto-referencialidad, y la explotación de las posibilidades experienciales reveladas por primera vez por las vanguardias estéticas, son los rasgos que caracterizan al estilo nietzschiano de pensamiento y presentación, base de la relación espiritual entre Adorno y Derrida por un lado, y Foucault, por el otro. Lo que separa a Adorno de estas dos figuras y de Nietzsche mismo —y ello me parece políticamente decisivo— es lo siguiente: Adorno no se limita a separarse del contra-discurso que habita a la modernidad desde sus comienzos; sino que, en una adhesión desesperada al procedimiento de la negación determinada, permanece fiel a la idea de que las heridas del iluminismo sólo se cerrarán por la radicalización del iluminismo. A diferencia de Nietzsche y sus discípulos, Adorno no se engaña acerca de los orígenes modernos de la experiencia estética, en cuyo nombre la modernidad es víctima de una crítica antidialéctica y ciega a las diferencias.

En cuanto a Richard Rorty, objeto sus posiciones contextualistas. Pero hay que reconocer que él por lo menos no se trepa al vagón de la banda de música 'antihumanista', cuyos rieles, en Alemania, conducen a figuras tan poco ambiguas desde un punto de vista político como Heidegger y Gehlen. Rorty conserva de la herencia pragmatista, de la que en muchos aspectos se reclama injustamente, una intuición que nos vincula: el convencimiento de que la vida humana colectiva depende de las formas vulnerables de la comunicación recíproca, no impuestamente igualitaria, y de los procesos de innovación-reproducción. Este convencimiento es mucho más ajeno a Derrida y a Foucault que a Adorno (quien, por supuesto, siguió siendo un romántico y no sólo como compositor).

⁶ *Ibid.*, p. 150.

⁷ "Modernity versus Post-Modernity", *New German Critique* 22, 1981.

La cuestión del postestructuralismo es importante en la actualidad, dada la creciente influencia de su estilo de pensamiento en Alemania Federal. ¿Cuáles son, a su juicio, las razones de este éxito? ¿Cómo se siente frente al hecho de la repatriación del pensamiento de Nietzsche y Heidegger bajo su forma postestructuralista?

La influencia del postestructuralismo en las universidades alemanas está sin duda vinculada con la situación del mercado de trabajo académico. El horizonte de expectativas de los jóvenes intelectuales es tan oscuro, que una impostación negativista encuentra condiciones para difundirse, de modo tal que parecen posibles anticipaciones apocalípticas de este *revival*. La realidad social está colaborando a ello: no se muestra avara en la creación de nuevos peligros que, aun considerados con toda la distancia necesaria, se revelan como efectos colaterales de la acción de la razón que opera conforme a fines, peligros a los cuales nos exponemos nosotros mismos. Por este motivo, las teorías que consideran al todo como lo falso, y postulan la imposibilidad de la huida como única afirmación posible, no sólo coinciden en posiciones críticas hacia la civilización, sino que adquieren un creciente contenido de realidad. Después de todo, cómo puede responderse al espectáculo de la última elección norteamericana, en la cual todos los niveles de la realidad se mezclaron triunfalmente: un actor-presidente muestra ante un público fascinado que, pese a todas sus aseveraciones de liderazgo y masculinidad, sólo está representando el papel de presidente. Y a este actor se lo premia con un segundo período de gobierno. A sucesos de este estilo sólo puede

responderse con las cínicas reliquias de la deconstrucción.

La situación es un poco diferente si se piensa en Heidegger, que todavía sigue inspirando un terror santo en Inglaterra. El regreso de un Heidegger felizmente desnazificado se basa, por su puesto, en una recepción a-histórica de Heidegger en Francia y los Estados Unidos, cuyos escenarios pisó, después de la guerra, como un fénix surgido de sus cenizas, bajo la figura del autor de "Carta sobre el humanismo".

La desconfianza ante los sistemas filosóficos es una característica de muchas de las corrientes de pensamiento en el siglo XX. Wittgenstein, Merleau-Ponty y Adorno fueron escépticos frente a la posibilidad de una filosofía pensada como cuerpo ordenado de verdades. ¿Cuáles serían sus razones para defender una filosofía sistemática frente a estas objeciones profundamente arraigadas, y cuáles serían sus posibilidades?

Desde la muerte de Hegel, no se enarbolan sistemas filosóficos con buena conciencia. Cualquier pensador del siglo XX que haya afirmado y practicado la muerte, la sustitución, el fin o el desbande de la filosofía, obedece a un decreto emitido por la primera generación de jóvenes hegelianos. Desde entonces, el pensamiento filosófico ha tratado de dar un paso hacia otros medios. En este aspecto, todos somos contemporáneos de los jóvenes hegelianos, no importa cuán postmodernas sean las ambiciones. *Después de la filosofía*, el título de una colección de ensayos organizada por Thomas McCarthy, caracteriza una situación ya tan evidente que torna superfluos los grandes gestos de los antisistemáticos. Si desea contribuir en algo al problema de los rasgos presuntamente universa-

les del conocimiento, el lenguaje y la acción, cualquier obra filosófica renuncia, implícitamente, a pensar en términos de sistema, para ubicarse en la trama ramificada de las ciencias sociales y humanas, sin reclamos fundamentalistas y con conciencia de su falibilidad.

Uno de los desarrollos más evidentes de su obra se apoya en la importancia creciente de argumentos y procedimientos cuyo origen está en la filosofía analítica. ¿Podría explicar la razón de estas transformaciones? ¿Qué ofrece la filosofía analítica que no pueda encontrarse en otras tradiciones, incluso en las grandes tradiciones alemanas?

En términos generales, el ejemplo de la filosofía analítica se ha constituido en una fuerza saludable ejercida sobre la filosofía alemana de posguerra, por el solo motivo de que exige un nivel mayor de explicitación. He aprendido mucho de Wittgenstein, Austin y Searle y en sus obras encuentro instrumentos para investigar las presuposiciones pragmáticas generales del empleo de proposiciones en los actos de habla.

Uno de los desarrollos más importantes de la filosofía en lengua inglesa en los últimos diez años fue el surgimiento de investigaciones nuevas y sustantivas en filosofía política (Rawls, Nozick, Dworkin, Walzer) que originaron amplios debates. ¿Qué importancia le atribuye a estos desarrollos? ¿No debería usted realizar intervenciones más directas en ese debate, en la medida en que las preocupaciones de estos pensadores coinciden con las suyas en muchos aspectos?

Junto con la teoría de los actos de habla, podría también men-

cionarse la filosofía moral, o por lo menos la línea de pensamiento (de Baier y Singer a Rawls) en la cual la sustancia de la ética kantiana es retomada, de algún modo, en términos de filosofía del lenguaje. Más recientemente, yo mismo expuse la perspectiva de una ética discursiva, que tanto Apel como yo afirmamos, de manera más completa.⁸ Se trata de un intento de reconstruir la ética kantiana con el auxilio de la teoría de la comunicación. En este proceso retrabajé sugerencias provenientes en lo fundamental de Rawls y Kohlberg. El año pasado, al iniciar una discusión sobre la desobediencia civil, como respuesta a algunos hechos presentes, las obras de Rawls y Dworkin constituyeron puntos importantes de referencia. Su impresión de que no estoy suficientemente comprometido en este frente puede surgir de mi concepción algo restrictiva de las tareas de la ética filosófica.

En mi opinión, el filósofo debe explicar el punto de vista moral y, en lo posible, justificar la pretensión de universalidad de esa explicación, mostrando de qué modo no refleja meramente las intuiciones morales de un ciudadano estándar, masculino de las capas medias en las sociedades occidentales. Avanzar más allá de esto corresponde al discurso moral entre participantes. Cuando el filósofo desee justificar principios específicos de una teoría normativa de la moral y la política, deberá considerar su propuesta como discurso entre ciudadanos. Dicho de otro modo: el filósofo moral debe dejar las cuestiones sustantivas que van más allá de una crítica fundamental del escepticismo valorativo y del relativismo valorativo, a los participantes en el discurso moral y ubicar las pretensiones cogniti-

⁸ *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, 1983, pp. 53, 125.

vas de una teoría normativa también en este espacio. De este modo, ampliamos el alcance de la contribución de la teoría social a la diagnosis del presente. Las consideraciones éticas, no hay duda, tienen con frecuencia gran valor metodológico en la construcción de tales teorías. He abordado este tópico en *Crisis de la legitimación*, relacionándolo con el problema de distinguir intereses particulares y universales.

En sus últimos escritos, el estilo parece haber cedido terreno a un modo más funcional de expresión, cambio que podría vincularse con la creciente importancia de la filosofía analítica en su obra. Dado su comentario, en "Does Philosophy still have a Purpose", sobre el fin de la 'gran filosofía' y la transformación de la filosofía en una rama de la 'investigación', además del rechazo del "estilo de pensamiento filosófico vinculado al saber individual y la representación personal",⁹ ¿considera usted que la preocupación por el estilo es en un filósofo contemporáneo una distracción o una regresión? ¿Lo valioso de una posición filosófica puede ser siempre susceptible de expresarse directamente?

El tipo de texto cambia según el objetivo, el destinatario, el lugar y el momento, según esté abordando el tema del *Berufsverbot* o de la desobediencia civil en la esfera política pública, dando una conferencia en homenaje a Gadamer, polemizando con Gehlen, escribiendo un recordatorio de Scholem, tratando de justificar un principio moral o clasificando actos de habla. Los constituyentes retóricos varían según estos objetivos diferentes. Hoy somos conscientes, como lo ha demostrado Mary

Hesse, que incluso el lenguaje de las ciencias está atravesado de metáforas; y esto es una verdad patente respecto del lenguaje de la filosofía, que, por supuesto, nunca podrá absorberse del todo en un rol de doble o reemplazante de teorías científicas con pretensión de universalidad. Pero lo que no se puede es concluir, como Derrida, que el rasgo ineliminablemente retórico de *todo* tipo de lenguaje, incluido el filosófico, iguale a las categorías de vida y literatura, de ciencia y ficción, de poesía y filosofía, confundiendo unas en otras. Para Derrida, todos los gatos son pardos en la noche de la escritura. Y yo no quiero aceptar tal conclusión. El uso del lenguaje en las prácticas de la vida cotidiana tiene restricciones diferentes del utilizado en la teoría o el arte, porque se especializan en la resolución de problemas o en la revelación innovadora del mundo.

¿Cómo sintetizaría usted su concepción actual de la verdad? Si toda aproximación adecuada a la verdad incluye una teoría de la evidencia y de la argumentación, ¿estaría usted de acuerdo en que su obra, hasta el momento, ha prestado más atención a esta última que a la primera? ¿Mantiene usted hoy la división categorial entre 'objetividad' y 'verdad',¹⁰ lo experiencial y lo verídico del postscriptum de Conocimiento e interés?

El núcleo de la teoría discursiva sobre la verdad puede formularse por medio de tres conceptos básicos: *condiciones de validez* (que se cumplen cuando un enunciado es consistente), *pretensiones de validez* (que los hablantes proponen en sus enunciados, para validarlos), y *redención de una pretensión de validez* (en

⁹ *Philosophical-Political Profiles*, p. 122.

¹⁰ *Knowledge and Human Interest*, Londres, 1978, pp. 360-66.

el marco de un discurso que esté suficientemente cerca de las condiciones de una situación discursiva ideal, en lo que hace al logro del consenso deseado por los participantes sólo a través de la fuerza de un argumento mejor, y, en este sentido, 'racionalmente motivado'). Esta es, simplemente, la intuición básica. Las pretensiones de validez se tematizan de manera explícita sólo en casos no triviales, pero es precisamente en estos casos donde no existen reglas de verificación que hagan posible decidir directamente si se han cumplido o no determinadas condiciones de validez. Cuando los reclamos de verdad o justicia son real y obstinadamente problemáticos, no existen limpias deducciones ni evidencias decisivas que impongan una decisión inmediata en pro o en contra. Lo que se necesita más bien es un juego de argumentación, en el cual razones motivantes reemplacen los inexistentes argumentos definitivos.

Si se acepta esta descripción, surge muy clara la dificultad para explicar qué se quiere decir cuando se dice que un enunciado es válido: un enunciado es válido cuando sus condiciones de validez se han cumplido. De acuerdo con nuestra descripción, el cumplimiento o no cumplimiento de las condiciones de validez, en casos problemáticos, sólo puede ser discernido por medio de la redención argumentativa de las pretensiones de validez correspondientes. La teoría discursiva sobre la verdad, expone lo que significa redimir una pretensión de validez a través del análisis de las presuposiciones pragmáticas generales para el logro de un consenso racionalmente motivado. Esta teoría de la verdad proporciona sólo una explicación del significado, no un criterio; pero, en última instancia, le quita fuerza a la distinción clara entre significado y criterio.

¿En qué medida la noción de situación lingüística ideal, como principio regulador de la verdad, tiende a ser circular? Si se define la verdad como el consenso logrado por hablantes en una situación lingüística ideal, ¿cómo podría definirse verdaderamente esa misma situación? Dicho de otro modo: ¿no es susceptible al mismo tipo de crítica que Hegel hizo de la teoría kantiana del conocimiento y usted mismo, de Hegel: la "aporía del conocimiento antes del conocimiento"?¹¹ Quizás podría frasearse una crítica de este tipo de otro modo: ¿Cómo puede ser ideal una situación lingüística, salvo en términos de simetría y sinceridad de los hablantes? Pero incluso logradas, estas condiciones aseguran un acuerdo, y no la verdad, haciendo abstracción de la evidencia, cuyas oportunidades no son nunca ideales ya que dependen siempre de técnicas históricamente cambiantes. La comunidad más perfecta e igualitaria de los griegos clásicos no pudo haber descubierto las leyes de la termodinámica sin conocer la óptica moderna. ¿No llegamos aquí a uno de los límites de la teoría consensual de la verdad?

La teoría discursiva de la verdad sólo aspira a reconstruir un conocimiento intuitivo del significado de las pretensiones de verdad universales, que cada hablante competente tiene a su disposición. "Situación lingüística ideal" es una expresión demasiado concreta para designar el conjunto de presuposiciones comunicativas generales e inevitables que un sujeto capaz de lenguaje y acción debe realizar si desea participar seriamente en una argumentación. Al contestar a su pregunta anterior, quise recordar el hecho de que este conocimiento intuitivo de las presupo-

¹¹ *Ibid.*, p. 21.

siones universales de la argumentación se vincula con la pre-comprensión de una verdad proposicional y una verdad moral (o rectitud). Sabemos, sin duda, a partir de la filosofía y de la historia de la ciencia, que estas ideas pueden ser instrumentadas de maneras diferentes; lo que en un momento determinado puede considerarse una buena razón, prueba o explicación, depende obviamente de convicciones profundas y cambiantes a lo largo de la historia y también, como usted insinúa, de las técnicas asociadas al control y la observación de la naturaleza, es decir, de paradigmas cambiantes. Pero, justamente, el hecho de que las teorías dependan de paradigmas puede conciliarse más fácilmente con una teoría discursiva de la verdad que con una teoría realista. La teoría discursiva sólo es incompatible con un relativismo de paradigmas al estilo Feyerabend, porque ella sostiene la convicción de que ideas de verdad y rectitud dependientes de paradigmas apuntan, sin embargo, a un núcleo universal de significado.

¿Cómo concibe usted la relación entre pretensiones de verdad filosóficas y científicas? ¿Las pretensiones de verdad filosóficas son cognitivas? ¿Podría un consenso racional garantizar en última instancia la verdad de la teoría consensual de la verdad?

¿Cuál es su actitud respecto del psicoanálisis hoy? En Conocimiento e interés se lo presentaba, convenientemente, como paradigma de una ciencia crítica, en el contextode una

Es una pregunta interesante sobre la que he estado trabajando bastante tiempo, aunque no haya alcanzado hasta el momento una respuesta definitiva.

*discusión sobre el carácter ideológico o no del psicoanálisis, cuya teoría de los instintos no produjo "ninguna afirmación que hubiera sido comprobada empíricamente"?*¹² *¿Hasta qué punto esta observación crítica se aplica al corpus de la teoría analítica misma? Aunque se pusiera entre paréntesis la muy comentada falencia del psicoanálisis en relación con sus evidencias, ¿no cree usted que presenta particulares dificultades a una teoría consensual de la verdad, en la medida en que las transacciones entre analista y analizando son, por definición, confidenciales y, por ello, no comunicables a terceros? En la brecha entre la situación clínica y las situaciones lingüísticas ideales, ¿no cae usted en la tentación de justificar de modo eminentemente pragmático la teoría freudiana, cuya prueba residiría en el cambio de la conducta del paciente, en un "proceso continuo de auto-formación", de dirección y duración indeterminables? Esta posición parecería cercana al instrumentalismo deweyano, que usted mismo rechaza en el postfacio. Pero, incluso en estos términos, la tasa de éxito no es muy alta. Resumiendo: ¿no es mucho más problemática, que lo que usted lo consideraba en los años sesenta, la científicidad de los reclamos freudianos, sobre la que existe frondosa literatura?*

MI amigo Mitscherlich sintetizó en una oportunidad su experiencia como psicoanalista en los siguientes términos: a menudo, "la terapia sólo logra transformar a la enfermedad en sufrimiento, pero en un tipo de sufrimiento que resalta el estatuto de *homo sapiens*, porque no extingue su libertad". Traigo esto a colación, para expresar mi escepticismo sobre criterios basados en estadísticas de

¹² *Ibid.*, p. 253.

algo llamado éxito.

Asistimos a un momento en que la investigación psicoanalítica se ha detenido, no sólo en Alemania sino a escala internacional; y los jóvenes talentosos prefieren dedicarse a otras disciplinas. No sabemos si esto tiene un carácter definitivo. Muchas disciplinas han sobrevivido a períodos de estagnación similares. Incluso podría decirse lo mismo de la sociología en la actualidad. No he vuelto a trabajar sobre la metapsicología freudiana desde fines de la década del sesenta. Pero el programa de reunir a Piaget y a Freud, asumido en diferentes contextos, me parece fructífero y estimulante. Más allá de eso, mi interpretación de Freud en términos de teoría de la comunicación todavía me parece plausible. No puedo suscribir del todo sus objeciones. Nunca consideré al discurso terapéutico como discurso o argumentación en sentido estricto, a causa de las asimetrías que contiene entre paciente y analista. Pero está animado por el telos de trabajar para liquidar esas asimetrías. Por este motivo, el paciente logra, al final, por lo menos en los casos ideales, una libertad para decir "sí" y "no" que lo inmuniza frente a las sugerencias obstructivas de las interpretaciones funcionalistas que, en un sentido superficial, son ayudas para la vida. Lo que debería estar implicado es, naturalmente, la continuación, posibilitada a través de un insight reflexivo, de un proceso de formación del yo interrumpido e inhibido por la neurosis.

La Teoría de la acción comunicativa incluye una reconstrucción fascinante y una crítica de la "racionalización" planteada por Weber como proceso histórico mundial. Usted afirma que Weber abandonó su propio punto de partida —el advenimiento de la razón sustantiva con las gran-

des religiones— al concentrarse finalmente sólo en la racionalidad formal como matriz necesaria del capitalismo moderno. Usted señala también lagunas significativas en su teoría regional de los orígenes del capitalismo, como la omisión del surgimiento de la ciencia moderna y sus actores durante el renacimiento. Son demostraciones sugerentes. Pero no queda demasiado claro si usted acepta el movimiento general de las tesis weberianas en lo que respecta a la importancia de la ética protestante, como motor de un mundo racionalizado en el capitalismo temprano. Muchos historiadores son escépticos frente al lugar fundamental que Weber asigna al calvinismo. Piénsese solamente en la exposición crítica de datos realizada por Kurt Samuelson en Religion and Economic Action, o en los ensayos de Trevor Roper sobre el erasmianismo. ¿Usted considera que estas dudas y precisiones caen fuera del campo de interés desde el cual ha abordado a Weber?

Es cierto que pasé por alto la enorme discusión sobre si el análisis weberiano del capitalismo es correcto y hasta qué punto. Ante todo, existieron razones prácticas para operar de este modo, ya que hubiera requerido sino un libro completo, por lo menos un capítulo entero. También por esta razón, planifiqué la *Teoría de la acción comunicativa* como entrecruzamiento de historia de la teoría e investigaciones sistemáticas. En el caso de Weber, ello aportaba la ventaja adicional de ilustrar una de mis ideas preferidas. Weber percibe agudamente la estrechez de la doctrina calvinista sobre la Gracia y los rasgos represivos de formas de vida marcadas por esa doctrina. Pero, al mismo tiempo, Weber se resiste a considerar esta ética protestante como una explotación unilateral de un

algo llamado éxito.

Asistimos a un momento en que la investigación psicoanalítica se ha detenido, no sólo en Alemania sino a escala internacional; y los jóvenes talentosos prefieren dedicarse a otras disciplinas. No sabemos si esto tiene un carácter definitivo. Muchas disciplinas han sobrevivido a períodos de estagnación similares. Incluso podría decirse lo mismo de la sociología en la actualidad. No he vuelto a trabajar sobre la metapsicología freudiana desde fines de la década del sesenta. Pero el programa de reunir a Piaget y a Freud, asumido en diferentes contextos, me parece fructífero y estimulante. Más allá de eso, mi interpretación de Freud en términos de teoría de la comunicación todavía me parece plausible. No puedo suscribir del todo sus objeciones. Nunca consideré al discurso terapéutico como discurso o argumentación en sentido estricto, a causa de las asimetrías que contiene entre paciente y analista. Pero está animado por el *telos* de trabajar para liquidar esas asimetrías. Por este motivo, el paciente logra, al final, por lo menos en los casos ideales, una libertad para decir "sí" y "no" que lo inmuniza frente a las sugerencias obstructivas de las interpretaciones funcionalistas que, en un sentido superficial, son ayudas para la vida. Lo que debería estar implicado es, naturalmente, la continuación, posibilitada *a través de un insight reflexivo*, de un proceso de formación del yo interrumpido e inhibido por la neurosis.

La Teoría de la acción comunicativa incluye una reconstrucción fascinante y una crítica de la "racionalización" planteada por Weber como proceso histórico mundial. Usted afirma que Weber abandonó su propio punto de partida —el advenimiento de la razón sustantiva con las gran-

des religiones— al concentrarse finalmente sólo en la racionalidad formal como matriz necesaria del capitalismo moderno. Usted señala también lagunas significativas en su teoría regional de los orígenes del capitalismo, como la omisión del surgimiento de la ciencia moderna y sus actores durante el renacimiento. Son demostraciones sugerentes. Pero no queda demasiado claro si usted acepta el movimiento general de las tesis weberianas en lo que respecta a la importancia de la ética protestante, como motor de un mundo racionalizado en el capitalismo temprano. Muchos historiadores son escépticos frente al lugar fundamental que Weber asigna al calvinismo. Piénsese solamente en la exposición crítica de datos realizada por Kurt Samuelson en Religion and Economic Action, o en los ensayos de Trevor Roper sobre el erasmianismo. ¿Usted considera que estas dudas y precisiones caen fuera del campo de interés desde el cual ha abordado a Weber?

Es cierto que pasé por alto la enorme discusión sobre si el análisis weberiano del capitalismo es correcto y hasta qué punto. Ante todo, existieron razones prácticas para operar de este modo, ya que hubiera requerido sino un libro completo, por lo menos un capítulo entero. También por esta razón, planifiqué *La Teoría de la acción comunicativa* como entrecruzamiento de historia de la teoría e investigaciones sistemáticas. En el caso de Weber, ello aportaba la ventaja adicional de ilustrar una de mis ideas preferidas. Weber percibe agudamente la estrechez de la doctrina calvinista sobre la Gracia y los rasgos represivos de formas de vida marcadas por esa doctrina. Pero, al mismo tiempo, Weber se resiste a considerar esta ética protestante como una explotación unilateral de un

potencial incluido en la ética universalista de la hermandad. En verdad, la ética protestante refleja el modelo selectivo de la racionalización capitalista como un todo.

Por supuesto, intereses de este tipo, relacionados con la forma de la presentación, no deberían prevalecer, porque se corre el riesgo de adoptar una perspectiva cínica sobre la cuestión de la verdad. Por lo que conozco de la literatura al respecto, creo que las tesis de Weber deben ser desarrolladas y revisadas en relación con otros estratos sociales que también fueron portadores del capitalismo temprano. Sin embargo, no estoy convencido de que tal revisión nos fuerce a renunciar a la correlación general entre una ética de la convicción, el ascetismo mundano y el comportamiento económico.

¿Cuál es su opinión general acerca de la posición y los aportes de la historia como disciplina, a las ciencias sociales? Usted ha repetido que "la historia en tanto tal es incapaz de teoría", porque es siempre una narración retrospectiva, mientras que "los enunciados teóricos permiten derivar predicciones condicionales de acontecimientos que ocurrirán en el futuro".¹³ Usted compara esta incapacidad para la predicción y la teoría con las posibilidades al respecto de la sociología o de los discursos sobre la evolución. Tal distinción está próxima a la dicotomía neokantiana entre ciencias ideográficas y ciencias nomotéticas. ¿Le parece confiable? Es difícil afirmar que historiadores como Taylor y Hobsbaum no pueden hacer predicciones que sean por lo menos tan confiables como las de los sociólogos Bell o Dahrendorf, a quienes usted cita en tanto diagnósticos

válidos de nuestra época. ¿Las advertencias acerca de los peligros crecientes de guerra nuclear, por ejemplo, no tienen un peso especial cuando son enunciadas por historiadores como E. P. Thompson? Trazada esta división profunda entre 'historia' y 'teoría' ¿sus efectos sobre el materialismo histórico no se muestran necesariamente paradójicos, en el sentido de que para reconstruirlo como teoría, sería necesario purificarlo drásticamente como historia, según la versión evolutiva propuesta en *Communication and the Evolution of Society*? Prima facie, parecería más plausible imaginar que los historiadores marxistas (o de otras tendencias) hacen contribuciones más ricas a la reconstrucción del materialismo histórico que los psicólogos de niños. *Strukturwandel...* podría citarse, en este caso, en contra suya, como ejemplo memorable de una obra indivisiblemente histórica y teórica, diagnóstica hasta en sus últimas consecuencias.

La capacidad de prognosis de las teorías sociales fue y es muy limitada y no podría ser de otro modo, dado el alto nivel de abstracción de enunciados que se refieren a situaciones complejas. No dudo que un historiador audaz y políticamente maduro, con intuiciones profundamente arraigadas en la experiencia, juzga, a menudo, las tendencias contemporáneas de desarrollo con una asombrosa seguridad. Insistí sobre la distinción entre historiografía y teoría social científica por razones metodológicas y no por motivos de jerarquía. Si se introduce el punto de vista de la evolución social sin mediaciones en la historia, se puede muy fácilmente ser víctima de estructuras de pensamiento cercanas a las de las filosofías de la historia; fundamentalmente, se corre el peligro de pensar en términos de teleología histórica,

¹³ Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, Frankfurt, 1976, p. 204 y 207.

peligro al que han sucumbido frecuentemente los marxistas. Las reflexiones a las que usted se refería se inscriben dentro del marco de una crítica del objetivismo histórico y sus desdichadas consecuencias para la práctica política de los llamados partidos de vanguardia. No me opongo en absoluto a la necesidad de investigaciones históricas guiadas por la teoría. Las teorías, y especialmente las de inspiración marxista, en última instancia prueban su valor si proponen explicaciones de procesos históricos concretos. Yo mismo siento que es desafortunado que, en las últimas décadas, si se hace abstracción de cortos ensayos políticos, mi interés se haya limitado exclusivamente a problemas que, en sentido amplio, son problemas de construcción teórica. En este aspecto, acepto la crítica que, hace muy poco, me realizó Thomas Bottomore.

¿Cuáles son los fundamentos metodológicos de la homología postulada por usted entre crecimiento individual y evolución social? En Teoría de la acción comunicativa, señala que la mayoría de los adultos en todas las sociedades alcanzan los niveles más altos de competencia moral y cognitiva, tal como han sido descritos por Piaget y Kohlberg.¹⁴ Si esto es así, ¿la secuencia madurativa que ellos postulan puede ayudar a explicar las enormes diferencias entre tales sociedades, cuando se las ordena según la racionalización en la visión del mundo que demuestran?

Las investigaciones empíricas refutan decididamente la idea de que todos los miembros adultos de una sociedad, incluso de las occidentales modernas, hayan adquirido la

capacidad para el pensamiento formal-operacional (en el sentido de Piaget) o para juicios post-convencionales (en el sentido de la teoría de Kohlberg sobre el desarrollo moral). Sólo afirmo (por ejemplo, en referencia a las sociedades tribales) que los individuos pueden desarrollar estructuras de conciencia que pertenecen a un estadio más alto que aquellas que están incluidas en las instituciones de su propia sociedad. Son los sujetos, en primer lugar, los que aprenden, mientras que, en el proceso de aprendizaje evolutivo, las sociedades sólo dan pasos adelante en sentido metafórico. Nuevas formas de integración social y nuevas fuerzas productivas se originan en la institucionalización y el uso intensivo de formas de conocimiento que se adquieren individualmente, pero que se acumulan culturalmente y, en el largo plazo, son pasibles de transmisión y en consecuencia, de acceso colectivo. Sin embargo, el proceso de la implementación social tiene lugar sólo como consecuencia de luchas políticas y movimientos sociales, y de la función de grupos innovadores marginales. De tal modo, parto de la presunción trivial de que sujetos capaces de lenguaje y acción están condenados a aprender; en consecuencia, los procesos de aprendizaje ontogenéticos tienen la función de marcapasos. De todos modos, esta tesis es discutida por Klaus Eder en su *Habilitationsschrift* sobre el desarrollo del derecho constitucional alemán desde el siglo XVIII. El rastrea los impulsos innovadores directamente hasta los procesos de aprendizaje *sociales*, en el marco de nuevas formas de asociación, nuevas experiencias de relaciones sociales igualitarias, que tienen lugar, en un principio, en logias masónicas, sociedades secretas, asociaciones de lectores, y, luego, en las tempranas uniones de trabajadores socialistas.

¹⁴ *Theory of Communicative Action* 1, Londres, 1984, p. 44.

¿Una teoría de la emancipación está en condiciones de evitar la idea de progreso? En Teoría de la acción comunicativa usted subraya que no podemos juzgar el valor de las sociedades por el grado en el que sus mundos de la vida están racionalizados, aun cuando se trate de una racionalización abarcadora que no sea sólo formal sino también sustantiva; se sugiere que, a lo sumo, podemos referirnos a una relativa 'salud' o 'enfermedad' del orden social.¹⁵ Sin embargo, en Crisis de legitimación, usted había criticado el empleo de tales términos, originados en la biología, porque los juzgaba inaplicables a la sociedad.¹⁶ ¿Cambió usted de opinión al respecto o este tópico todavía no le parece resuelto? La dificultad radicaría en poder resistir el triunfalismo histórico (una complacencia iluminista que desvaloriza todas las formas sociales anteriores o ajenas) sin caer en el agnosticismo político. Si todas las épocas y sociedades están igualmente cerca de Dios, en el sentido de Ranke, ¿qué razón hay para luchar por una mejor? El relativismo cultural, cuando es coherente, debe ser conservador. ¿En qué dirección puede buscarse la solución de estos dilemas?

No he revisado mis concepciones al respecto. Sigo pensando, sin embargo, que los juicios sobre el nivel de desarrollo de las sociedades deben referirse sólo a dimensiones singulares y a estructuras universales: a la reflexividad y complejidad de los sistemas sociales, por un lado, y a las fuerzas sociales de producción y las formas de integración social, por el otro. Una sociedad puede ser superior a otra en lo que respecta al nivel

de diferenciación de su sistema económico o administrativo, o en lo referente a las tecnologías y las instituciones legales. Pero de ello no se infiere que podamos considerar mejor a esta sociedad como un todo, como totalidad concreta, como una forma de vida. Se sabe que, en lo que concierne al conocimiento objetivo y a la percepción moral, mi posición es de cauteloso universalismo. Se observan tendencias hacia una 'progresiva' racionalización del mundo de la vida, aunque ello no pueda enunciarse como ley sino como hecho histórico. Cada vez más, se consolidan tendencias que distinguen a las sociedades tradicionales de las modernas, por la creciente reflexividad de la tradición cultural, la universalización de los valores y las normas, la liberación de la acción comunicativa respecto de contextos normativos estrechamente circunscriptos, la difusión de modelos de socialización que promueven procesos de individuación y de formación de identidades del ego abstractas. Pero todos estos 'avances' conciernen a las estructuras universales de los mundos de la vida en general, y nada informan sobre el valor de un modo de vida en concreto. Este valor debe ser medido por otros parámetros, del tipo de los que se ponen en juego en los juicios clínicos: si la gente en un sistema de tal o tal otro tipo vive una vida 'dura', si están alienados de sí mismos. Para intuir una vida no dañada utilizamos parámetros que son válidos, en primera instancia, en el contexto de nuestra cultura y plausibles en el marco de nuestra tradición; que no son generalizables como los estándares que utilizamos para juzgar procesos de aprendizaje o de conocimiento de ideas acerca de la naturaleza, la moral o la ley, las que, pese a depender de paradigmas, no parecen completamente incomensurables. Hasta el momento ignoro de

¹⁵ *Ibid.*, p. 73.

¹⁶ *Legitimation Crisis*, Londres, 1976, pp. 175-77.

qué forma puede captarse teóricamente el núcleo universal de esas intuiciones clínicas, en el caso de que lo tengan.

¿Puede una moralidad iluminista sortear un compromiso con la felicidad? Si no, ¿cuál es la proyección de una ética discursiva sobre esto? En su ensayo sobre Benjamin, usted sugiere la posibilidad de una sociedad liberada, al mismo tiempo, de dominación y de sentido, esto es: la racionalidad sin felicidad. ¿Esta perspectiva no debilita el argumento de que todo enunciado verdadero es "una anticipación de una vida buena"?¹⁷ Para formular la pregunta de otro modo: usted ha señalado muchas veces que la ética es una "ciencia reconstructiva", ciencia que, en otros lugares, usted mismo ha definido, contrastándola con las teorías críticas, como carente de efectos prácticos sobre la conducta de los agentes.¹⁸ Pero, ¿la idea de una ética post facto no le parece una codificación anodina de las prácticas existentes, casi una contradicción en los términos?

Permítame comenzar con un par de proposiciones generales. La moralidad tiene que ver, sin duda, con la justicia y con el bienestar de los otros, incluso con la promoción del bienestar general. Pero la felicidad no puede ser producida intencionalmente y puede ser promovida sólo de manera muy indirecta. Prefiero un concepto de moralidad relativamente estrecho. La moralidad se refiere a cuestiones prácticas, que pueden ser decididas con razones, a conflictos de acción que pueden resolverse a

través del consenso. Sólo son morales en sentido estricto aquellas preguntas que pueden ser respondidas de manera significativa desde el punto de vista kantiano de la universalización: de aquello que *todos* pueden desear. Al mismo tiempo, me inclino por un concepto débil de teoría moral. Ya hablamos de esto: debe explicar el punto de vista moral, nada más. Las teorías morales deónticas, cognitivas y universales, de la tradición kantiana, son teorías de la justicia, que deben dejar sin respuesta el interrogante sobre la vida buena. Están restringidas a la cuestión de la *justificación* de normas y acciones. No pueden responder al problema de cómo *aplicar* las normas justificadas a situaciones específicas o cómo las perspectivas morales se ponen en práctica. En síntesis, no podemos exigir demasiado de la teoría moral y es conveniente dejar algunas de estas preguntas para la teoría social y el mayor número de ellas para los participantes mismos, ya librados a sus discursos morales o a su buen sentido. Este rol pone límites estrechos a la teoría: quien corra un riesgo y lo asuma, debe poder realizar sus *propias* decisiones. Y ahora a sus preguntas.

La teoría moral procede reconstructivamente o, en otras palabras, después del hecho. Aristóteles tenía razón cuando afirmaba que las intuiciones morales, que la teoría clarifica, deben haberse adquirido en otro lado, en procesos más o menos exitosos de socialización. Sin embargo, supongo también que una teoría crítica puede brindar interpretaciones iluminadoras de las situaciones que afectan nuestra comprensión, y nos orientan para la acción. Pero incluso la teoría social se excedería en su competencia si se dispusiera a proyectar formas deseables de vida en el futuro, en lugar de criticar las formas existentes. Haciéndolo, puede referir-

¹⁷ *Philosophical-Political Profiles*, p. 156 y 158; *Knowledge and Human Interests*, p. 314.

¹⁸ *Knowledge and Human Interests*, p. 378; *Theory and Practice*, Londres, 1974, p. 23.

se a represiones históricamente superfluas y a esa inextinguible potencial de racionalidad que puede leerse en el estado de las fuerzas productivas, el nivel de las ideas legales o morales, el grado de individuación y así de seguido. Por este motivo, la teoría marxista no puede acuñar la expresión 'socialismo' en términos de una forma de vida *concreta*; a lo sumo, puede señalar las condiciones necesarias bajo las que hoy serían posibles formas de vida emancipadas.

¿Hasta qué punto la 'naturaleza interior' es una fuente de valores potenciales? Usted se ha referido a una necesaria 'fluidificación' de esta naturaleza en cualquier moralidad o sociedad post-convencionales y ha afirmado que el arte tiene una función significativa en tales redistribuciones.¹⁹ ¿Podría dar algún ejemplo del tipo de proceso que usted presupone?

Nuestras necesidades se nos presentan únicamente bajo una forma interpretada. En otras palabras, el lenguaje es constitutivo de las necesidades, en el marco de situaciones siempre afectivamente marcadas. Hasta ahora, la transformación de lenguajes evaluativos, que interpretan necesidades, ha tenido lugar de manera natural; el cambio de vocabulario se produjo en el marco de cambio de las representaciones lingüísticas del mundo. En la medida en que el arte y la literatura se han ido diferenciando como esferas dotadas de una lógica propia, y en este sentido autónomas, se ha ido consolidando una tradición de crítica literaria que trabaja para reintegrar las experiencias estéticas innovadoras, al principio 'mudas', a la lengua común y por tanto a los procesos comunicativos cotidianos. Los procesos de re-evaluación

de nuestro vocabulario valorativo, antes desprolijos y naturales, nuestro lenguaje revelador del mundo e interpretante de necesidades, se vuelven más reflexivos en el marco de esta crítica. Conceptos centrales como felicidad, dignidad, integridad de la persona están cambiando ante nuestros propios ojos. Experiencias difusas, que cristalizan en circunstancias de vida transformadas, producto de cambios en la estructura social, encuentran una expresión visible, iluminadora y sugerente a través de la productividad cultural. Esto es lo que Castoriadis designa como 'imaginación'. Benjamin, por ejemplo, investigó, en Baudelaire, las experiencias de un mundo de la vida móvil, concentrado, metropolitano que emergió, como un continente nuevo en el París del siglo XIX, "capital del siglo XIX" como él la denominó. Kafka y Musil pueden ser vistos como ejemplos literarios del espacio experiencial del colapso de la monarquía imperial austriaca. Celan y Beckett, del mundo transformado por Auschwitz. Nuestros discursos moral-prácticos se ven afectados por esta productividad, precisamente porque sólo a la luz de tales innovaciones podemos decir qué queremos *realmente* y sobre todo, qué *no podemos* desear. Sólo en esta luz encontramos una expresión precisa de nuestros intereses.

En años recientes usted polemizó contra las teorías de la postmodernidad, vinculándolas con los conceptos de postestructuralismo, posthistoria y con las proyecciones neoconservadoras del postestructuralismo. No queda claro, sin embargo, si usted niega que existan desarrollos a los que podría corresponder el concepto de postmodernidad o si sólo está polemizando sobre la adecuación de esa denominación. ¿Se niega usted a que

¹⁹ *Communication and the Evolution of Society*. Londres, 1979, p. 93.

se a represiones históricamente superfluas y a esa inextinguible potencial de racionalidad que puede leerse en el estado de las fuerzas productivas, el nivel de las ideas legales o morales, el grado de individuación y así de seguido. Por este motivo, la teoría marxista no puede acuñar la expresión 'socialismo' en términos de una forma de vida *concreta*; a lo sumo, puede señalar las condiciones necesarias bajo las que hoy serían posibles formas de vida emancipadas.

¿Hasta qué punto la 'naturaleza interior' es una fuente de valores potenciales? Usted se ha referido a una necesaria 'fluidificación' de esta naturaleza en cualquier moralidad o sociedad post-convencionales y ha afirmado que el arte tiene una función significativa en tales re-disposiciones.¹⁹ ¿Podría dar algún ejemplo del tipo de proceso que usted presupone?

Nuestras necesidades se nos presentan únicamente bajo una forma interpretada. En otras palabras, el lenguaje es constitutivo de las necesidades, en el marco de situaciones siempre afectivamente marcadas. Hasta ahora, la transformación de lenguajes evaluativos, que interpretan necesidades, ha tenido lugar de manera natural; el cambio de vocabulario se produjo en el marco de cambio de las representaciones lingüísticas del mundo. En la medida en que el arte y la literatura se han ido diferenciando como esferas dotadas de una lógica propia, y en este sentido autónomas, se ha ido consolidando una tradición de crítica literaria que trabaja para reintegrar las experiencias estéticas innovadoras, al principio 'mudas', a la lengua común y por tanto a los procesos comunicativos cotidianos. Los procesos de re-evaluación de nuestro vocabulario valorativo, antes desprolijos y naturales, nuestro lenguaje revelador del mundo e interpretante de necesidades, se vuelven más reflexivos en el marco de esta crítica. Conceptos centrales como felicidad, dignidad, integridad de la persona están cambiando ante nuestros propios ojos. Experiencias difusas, que cristalizan en circunstancias de vida transformadas, producto de cambios en la estructura social, encuentran una expresión visible, iluminadora y sugerente a través de la productividad cultural. Esto es lo que Castoriadis designa como 'imaginación'. Benjamin, por ejemplo, investigó, en Baudelaire, las experiencias de un mundo de la vida móvil, concentrado, metropolitano que emergió, como un continente nuevo en el París del siglo XIX, "capital del siglo XIX" como él la denominó. Kafka y Musil pueden ser vistos como ejemplos literarios del espacio experiencial del colapso de la monarquía imperial austriaca. Celan y Beckett, del mundo transformado por Auschwitz. Nuestros discursos moral-prácticos se ven afectados por esta productividad, precisamente porque sólo a la luz de tales innovaciones podemos decir qué queremos *realmente* y sobre todo, qué *no podemos* desear. Sólo en esta luz encontramos una expresión precisa de nuestros intereses.

En años recientes usted polemizó contra las teorías de la postmodernidad, vinculándolas con los conceptos de postestructuralismo, posthistoria y con las proyecciones neoconservadoras del postestructuralismo. No queda claro, sin embargo, si usted niega que existan desarrollos a los que podría corresponder el concepto de postmodernidad o si sólo está polemizando sobre la adecuación de esa denominación. ¿Se niega usted a que

En años recientes usted polemizó contra las teorías de la postmodernidad, vinculándolas con los conceptos de postestructuralismo, posthistoria y con las proyecciones neoconservadoras del postestructuralismo. No queda claro, sin embargo, si usted niega que existan desarrollos a los que podría corresponder el concepto de postmodernidad o si sólo está polemizando sobre la adecuación de esa denominación. ¿Se niega usted a que

¹⁹ *Communication and the Evolution of Society*, Londres, 1979, p. 93.

se aplique el término postmoderno al movimiento de tomar distancia respecto del esoterismo del gran arte moderno, y a la fusión de cultura alta y de masas? En Teoría de la acción comunicativa, usted sugiere la emergencia de un arte posvanguardista, caracterizado por "tendencias realistas y comprometidas con la auténtica continuación de esa modernidad clásica que distinguía los sentidos diferenciándolos de lo estético".²⁰ ¿Cuáles son los ejemplos de obras de arte que se inscriban en esta dirección? Y, dado su rechazo a negar todo potencial progresivo a la cultura de masas, ¿serían las fusiones de gran arte y cultura de masas uno de los rasgos del arte de post-vanguardia?

Peter Bürger considera que el arte postvanguardista, que sigue al fracaso de la revolución surrealista en la escena contemporánea, se caracteriza por la yuxtaposición de estilos, que se nutren ya en los lenguajes formalistas de la vanguardia o en la herencia de estilos y literaturas realistas o didácticos desde el punto de vista político. Esta yuxtaposición incluye, en la actualidad, las hoy ritualizadas formas de la *Aufhebung* del arte esotérico. Yo no interpretaría la escena contemporánea, en el sentido del así denominado postmodernismo, como agotamiento y fin del modernismo artístico y arquitectónico. Más bien, nuestra situación demuestra que las experiencias estéticas reveladas por las vanguardias del siglo XX no pueden acceder a una práctica cotidiana unilateralmente racionalizada, y siguen girando en círculos de culturas especialísticas escindidas. Comparto las reservas de Adorno respecto de la cultura de masas, en contra de las demasiado rápidas esperanzas benjamianas sobre sus "iluminaciones pro-

fanás', pero sólo en la medida en que la fusión de gran arte y cultura trivial no ha alcanzado, hasta el momento, su objetivo programático. Un arte de masas no sublime no ha logrado penetrar de manera liberadora, iluminante y transformadora las formas de vida reificadas por el capitalismo, deformadas y distorsionadas por el consumismo y la burocracia, sino que, más bien, acentúa esas tendencias. Las esperanzas de los surrealistas no eran falsas, sino que su camino —la *Aufhebung* de la ilusión estética— fue contraproducente.

Uno de los desarrollos significativos de su obra en la última década fue la progresiva atenuación de las pretensiones en favor de una "situación lingüística ideal". En Teoría de la acción comunicativa, usted admite la naturaleza utópica del proyecto de una comunidad lingüística ideal y también señala que la racionalidad de procedimiento de las bases argumentativas no puede proveer de sustancia a una forma de vida en tanto tal. Incluso después de estas concesiones, sin embargo, subsiste una tensión entre el telos del consenso universal y el valor humano (y epistemológico) del conflicto y la diversidad. Es precisamente a este tipo de tensión a la que Mill, cuya concepción de la verdad de algún modo se asemeja a la suya, se manifiesta sensible cuando escribe, en *On Liberty*: "La pérdida de una ayuda tan importante a la aprehensión viva e inteligente de la verdad, como lo exige la necesidad de explicarla o defenderla contra sus oponentes, aunque no alcanza a superar, sin embargo retrasa el beneficio de su reconocimiento universal". En *Strukturwandel* usted sugiere que Mill disimuló su "resignación frente a la insolubilidad racional de los intereses enfrentados en la esfera pública" por medio de una "teoría perspecti-

²⁰ *Theorie des Kommunikativen Handelns*, II, p. 586.

vista del conocimiento".²¹ Sin embargo, como queda claro en la cita, esto no es del todo correcto. Mill no duda de que la verdad, en última instancia, implica consenso, aunque percibe que la unanimidad puede lograrse sacrificando otros valores humanos. ¿Cómo lo afectan este tipo de consideraciones?

Me afectan y soy sensible a ellas. Después de todo, mis amigos marxistas no se equivocan del todo cuando dicen que soy un liberal radical. Sólo me queda por repetir lo que ya he dicho en otros lugares: "Nada me pone más nervioso que la imputación de que, como la teoría de la acción comunicativa concentra su atención sobre la facticidad social de las pretensiones de validez reconocidas, propone, o por lo menos sugiere, una sociedad racionalista utópica. No considero que una sociedad totalmente transparente (o, permítaseme agregar, homogénea y unificada) sea ideal; tampoco quiero sugerir ninguna otra forma ideal. Marx no es el único que teme los vestigios del socialismo utópico".²² La situación lingüística ideal es, como lo dije, una descripción de las condiciones dentro de las cuales las pretensiones de verdad y rectitud pueden ser discursivamente decididas. En la acción comunicativa, estas pretensiones de validez permanecen generalmente implícitas y no problemáticas, en la medida en que un mundo de la vida compartido intersubjetivamente proporciona sólido respaldo de verdades culturalmente autoevidentes y presunciones aceptadas. La función práctico-ordenadora de los procesos por los que se alcanza un entendimiento, a través de

la crítica de pretensiones de valor, no entra en conflicto con el pluralismo de las formas de vida y los intereses. El hecho de que las sociedades modernas se diferencien en términos de formas de vida e intereses, y que esa diferenciación se acentúe cada vez más, no excluye las acciones orientadas al logro de un entendimiento; por supuesto, la necesidad de entendimiento, que aumenta a lo largo de este proceso, debe ser satisfecha a niveles cada vez más altos de abstracción. Y es precisamente por este motivo que las normas y principios consensuales son cada vez más generales.

Hay otra forma de encarar la necesidad de entendimiento que supera las posibilidades existentes de lograr consenso; esta necesidad, en verdad, desaparece por completo, tan pronto como dominios de acción socialmente integrados se transforman en integración sistémica. Esto sucedió con muchas áreas de la vida durante el surgimiento del capitalismo. El poder y el dinero, y más concretamente los mercados y la administración, se apoderaron de funciones integrativas que antes eran desempeñadas por valores y normas consensuales, o, incluso, por procesos de construcción de un entendimiento. Sin duda, mi tesis, desarrollada en el segundo volumen de *Teoría de la acción comunicativa* a través de la discusión con Parsons y su teoría de los medios, es la siguiente: aquellos dominios de la acción que se han especializado en la transmisión de cultura, la integración social o la socialización de los jóvenes descansan sobre un *medium* de acción comunicativa y no pueden ser integrados ni por el poder ni por el dinero. Toda comercialización o burocratización generará, entonces, distorsiones, efectos colaterales patológicos. Pero, en este punto, me estoy desviando de su pregunta acerca de los derechos del pluralismo.

²¹ *On Liberty*, Hardmondsworth, 1982, p. 106; *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied, 1962, p. 150.

²² "A Reply to my Critics", in J. Thompson y D. Held (comps.), *Habermas. Critical debates*, Londres, 1982, p. 235.

En su discusión sobre las estructuras de dominación típicas del capitalismo, usted subraya el modo en que éstas actúan para ocluir y suprimir los "intereses generalizables", opuestos a los "intereses particulares" que representan. Usted afirma que la diferencia entre estos dos tipos de intereses puede, en principio, establecerse a través de una especie de experimento de pensamiento, el "discurso simulado".²³ ¿Podría dar un ejemplo? Uno de los problemas que surgen de esta distinción es el del estatuto de intereses que no son generalizables, pero que, sin embargo, son perfectamente válidos. Se trata, dicho de otro modo, de la cuestión de la heterogeneidad 'natural' de intereses, incluso en una sociedad socialista, en la que una pluralidad de agentes y grupos tendrá necesidades y exigencias específicas, todas ellas, consideradas en sus propios términos, perfectamente legítimas: intereses regionales, ocupacionales, generacionales, etc. ¿Cómo arbitraría esas demandas conflictivas en el marco de su modelo de "formación discursiva de la voluntad", que parece premiar el consenso en torno a intereses generalizables?

El modelo de intereses generalizables es, por supuesto, sólo una propuesta de crítica a intereses que, de manera injusta, se imponen sobre los intereses generales. Marx también persigue este fin en su crítica de las formas del derecho burgués o de las doctrinas de Smith y Ricardo. El modelo que propongo fue diseñado para demostrar la no universalidad de intereses que se presentan como universales. Por ejemplo, un argumento que hoy parece sospechoso y que figura en muchos pronunciamientos socialdemócratas: tales y tales estí-

mulos de la inversión deben realizarse para "asegurar puestos de trabajo".

Su objeción se dirige contra un presupuesto que yo no tengo. No parto de la base de que en todas, o en la mayoría de las decisiones políticas legales o administrativas, se juega un interés general. Esto no sucede en las sociedades modernas. A menudo, en la mayoría de los casos, los temas sociales que hoy se regulan a través de la intervención estatal, se refieren sólo a grupos particulares de intereses. En tales casos, el discurso moral sólo puede tener como objetivo el de sustraer legitimidad a los privilegios de un sector, que declara, falsamente, representar los intereses generales. En el caso de que sólo estén en juego intereses particulares, los conflictos no pueden resolverse a través de la argumentación, sino de la negociación y el compromiso. Sin duda, los procedimientos para alcanzar un compromiso deben ser juzgados desde un punto de vista normativo. No se puede alcanzar un compromiso justo cuando, por ejemplo, las partes en juego no poseen las mismas posiciones de poder o la misma capacidad para hacer amenazas. Por ejemplo: cuando cuestiones complicadas se originan en el efecto de derechos constitucionales sobre terceros, es de esperar que la decisión de una corte se base en argumentos; cuando se trata del problema directo, pero políticamente delicado, de la ubicación de una central nuclear, todo lo que puede esperarse es llegar a un compromiso justo. Los compromisos no existen sólo como soluciones de hecho, sino también desde el punto de vista normativo y ocupan un lugar que, de ningún modo, parece despreciable. Por eso es que no siento ninguna dificultad ante el pluralismo de intereses. Además, hemos anticipado que el pluralismo de formas de vida y el indivi-

dualismo de los estilos de vida se incrementaría, en una tasa exponencial, en sociedades que merezcan el nombre de socialistas.

Una de las novedades aportadas por su obra, dentro del espacio de las formas clásicas del marxismo, es el desplazamiento de la 'producción' a la 'comunicación', a la vez en tanto foco de análisis y fuente de valor. Al mismo tiempo, usted siempre subrayó que se considera un materialista. ¿Podría especificar los términos del materialismo que defiende?

Desde mis primeras publicaciones, entiendo 'materialismo' en el sentido marxista, como enfoque teórico que no afirma simplemente la dependencia de la superestructura en relación con la base, del mundo de la vida respecto de los procesos de acumulación, eso es como una constante ontológica, por así decirlo, sino que, simultáneamente, explica y denuncia esta dependencia como función latente de una formación social particular, histórica y transitoria. El pasaje, que yo propongo, de un paradigma productivista a un paradigma comunicacional no significa que la teoría crítica de la sociedad no deba ya recurrir a los contenidos normativos del modelo expresivista de alienación y reapropiación de los poderes esenciales. El joven Marx tomó este modelo de la estética de la producción de Kant, Schiller y Hegel. El cambio de paradigma, de actividad de acuerdo con fines, a acción comunicativa no significa, sin embargo, que renuncie a considerar la reproducción material del mundo de la vida como punto de referencia privilegiado para el análisis. Sigo explicando el modelo selectivo de modernización capitalista y las correspondientes patologías de un mundo de la vida unilateralmente racionalizado, en términos de

los procesos de acumulación capitalista, muy desconectados de una orientación hacia el valor de uso.

¿La emergencia de la ecología, como teoría y movimiento, modificó su anterior opinión de que existe "sólo una actitud teóricamente fecunda en relación con la naturaleza", conformada por el interés de su control técnico?

La conciencia de ciclos ecológicos, biotopos, sistemas de medio ambiente humano sugirió, por cierto, nuevos temas, preguntas e, incluso, disciplinas. Sin embargo, por lo que puedo juzgar, desde un punto de vista metodológico, estas investigaciones inspiradas en la ecología se desplazan dentro del marco heredado. Hasta el momento, nada parece sugerir que estemos frente al desarrollo de ciencias naturales alternativas, caracterizadas por una actitud no objetivizante, como lo es la actitud performativa de un miembro de un proceso de comunicación, es decir teorías en la tradición de las filosofías de la naturaleza alquímicas y románticas.

II

¿Cuál es el balance que usted realiza de la evolución política de la que ha sido testigo, entre los años cincuenta y los ochenta, en Occidente? La conclusión de Strukturwandel, su primer libro importante, es algo ambigua. La dirección global de su descripción del "cambio cultural" en el dominio público en los países capitalistas avanzados era profundamente pesimista: un aguafuerte inolvidable de la vida pública degradada, donde la sustancia de la democracia liberal se vaciaba por una mezcla de manipulación plebiscitaria y apatía privatizadora en la desintegración de cualquier colectividad de ciudadanos. Sin

embargo, usted también abría la posibilidad (aunque de modo más breve) de restauración del dominio público a través de la democratización de los partidos, las asociaciones voluntarias y los medios, aunque tampoco se descubrirían suficientes fundamentos a esta esperanza. ¿Después de un cuarto de siglo, piensa que la situación ha empeorado, mejorado o permanecido sustancialmente igual?

Es peligroso formular la experiencia vivida de un contemporáneo en términos de pérdidas y ganancias. Además, una adecuada teoría de la sociedad y un diagnóstico del presente realizado a partir de ella sólo están en condiciones de agudizar nuestra percepción del potencial ambivalente de los desarrollos presentes. Quisiera dar una visión muy tentativa y esquemática desde la perspectiva de Alemania Federal. Por un lado, tengo la impresión de que las tendencias desintegradoras de la esfera pública liberal —la formación de opinión, en estilo discursivo, a través de la lectura, el razonamiento y la información— se han fortalecido desde fines de la década del cincuenta. El modo de funcionamiento de los medios electrónicos testimonia este curso, sobre todo por la centralización de organizaciones que privilegian flujos informativos, verticales, unidireccionales y con datos de segunda y tercera mano consumidos privadamente. Somos testigos de la creciente sustitución de palabras por imágenes y de la mezcla de categorías como publicidad, política, diversión, información, mezcla que ya fue señalada por Adorno, cuya crítica de la cultura de masas debería ser extendida y re-escrita. La exhibición, uno de los rasgos de los centros de las grandes ciudades, ha ido absorbiendo elementos del surrealismo de manera irónica, al tiempo que promueve un nuevo encanta-

miento, bajo la luz de neón, de una realidad desrealizada. Lo banal se asocia con lo irreal, costumbres diferenciadas, a la manera helenística, se funden con el estilo de la alta tecnología, y las ruinas de la cultura popular, con un gusto por lo extraño que es a la vez consumístico, personalizado y refinado. Los deshechos de la civilización se revisten con el camuflaje del plástico. La sustancia de lo universal se disuelve en un narcisismo que falsifica todo lo individual y se convierte en estereotipo. Como ya lo he dicho, Derrida y un deconstruccionismo saltarín son la única respuesta adecuada a este surrealismo realmente existente. Todo ello acompañado, más seriamente quizás, por otra tendencia en ascenso: la manipulación de las lealtades masivas, perfeccionada y legitimada por partidos políticos que han migrado desde el mundo de la vida al sistema político. En estadios anteriores, se decía que los partidos y sus exponentes buscaban la *aclamación* de los votantes. Esa era, precisamente, la expresión conmovedora y antigua para designar puestas en escena, ajenas a toda espontaneidad, que acontecen de acuerdo con un guión y procuran un control completo. *Esta* es la nueva cualidad alcanzada en la última elección presidencial norteamericana: un actor que representa el papel de presidente, cuya función se restringe a presentar esa misma función como una realidad fictiva. La realidad se está acercando a la descripción teórica sistémica que Luhmann propone: el sistema político *extrae* de la esfera pública la legitimación que necesita. Esto por un lado.

Por el otro, se están fortaleciendo las reacciones contrarias a este vaciamiento de la esfera público-política. Nuestras observaciones de la manera en que la provisión de legitimidad en-

cuentra dificultades, y la imagen en espejo de los neo-conservadores acerca de la 'ingobernabilidad', no están del todo erradas. Escribí *Strukturwandel* antes de los movimientos de protesta de los años sesenta, y, lo que es más, sin haberlos previsto. En Alemania Federal existen, en la actualidad, índices de resistencias subculturales fragmentadas localmente, de movimientos defensivos de 'base' que coexisten con demostraciones masivas espectaculares que surgen abruptamente y luego decaen. Las manifestaciones pacifistas del otoño de 1983, inmediatamente anteriores al estacionamiento de los misiles, alcanzaron dimensiones inimaginables en la historia de Alemania Federal. Se caracterizaron también por un rasgo desconocido hasta entonces: su, para decirlo de algún modo, disciplinada agresividad. Otro síntoma, menos espectacular, es la sensibilización frente a amenazas a la protección de la información personal, manifiesta en la exitosa resistencia al censo propuesto y a la imposición de un carnet de identidad a prueba de falsificaciones, entre otros puntos. Los sondeos psefológicos sobre el desgaste de los partidos tradicionales y el aumento de los votos flotantes son parte de este marco. La irritación de los partidos no se origina, entonces, sólo en el avance de los verdes. Parece que el suelo se les está poniendo resbaloso. Crecen potenciales reactivos más o menos impredecibles, movilizados por hechos fortuitos.

Estas dos tendencias contradictorias, de las que he dado unos pocos ejemplos, demuestran la polarización de la esfera pública en sectores oficiales, exhaustos y conducidos desde arriba, y subculturas locales, difíciles de definir en términos socioculturales, relacionadas, parcialmente, con las viejas capas medias, en parte colocadas 'post-materialísticamente', pe-

ro, en todos los casos, en vías de convertirse en núcleo de contraesferas públicas autónomas: viejos y jóvenes, feministas y homosexuales, discapacitados y desempleados activos, profesionales radicales, amas de casa...

En trabajos posteriores a Strukturwandel emerge lo que podría calificarse de contra-tema: el de una larvada crisis de legitimación del orden prevaleciente, junto con una declinación, no del dominio público sino de su 'programa sustitutivo', el del privatismo civil y la 'ideología del éxito'. Esta lectura más optimista se expone en Towards a Rational Society y Legitimation Crisis. ¿Cómo juzga este diagnóstico hoy, a la luz de la larga recesión y la ola neo-conservadora?

Digamos que, en ese momento, ya estaba reaccionando frente a experiencias con el movimiento estudiantil de protesta.

En el ensayo central de Towards a Rational Society, usted sostenía que, en Occidente, la ideología dominante extrae su vocabulario de "la tecnología y la ciencia", en la medida en que el orden sociopolítico es legitimado en nombre de la eficiencia y la necesidad tecnocráticas.²⁴ ¿No podría objetarse que es la "democracia" la que proporciona el código básico de legitimación al capitalismo occidental? Si se analizan los discursos de Reagan, Thatcher, Kohl o Mitterrand ¿no se descubriría que el tópico de la "prosperidad y eficiencia", en verdad importante, está estructuralmente subordinado al de la "libertad y democracia"? ¿De qué otro modo podrían justificarse el estacionamiento de misiles, el retroceso en los programas sociales o las imposiciones sobre los sindicatos?

²⁴ "Technology and Science as 'Ideology'", en *Towards a Rational Society*, Londres, 1973, pp. 81-122.

político en Alemania y participar en las confrontaciones electorales? ¿Cómo juzga sus perspectivas en la actualidad?

Es posible que mi advertencia de entonces tuviera algo de cobarde, pero no me parece injustificada. El predecible conflicto entre las alas fundamentalista y reformista todavía puede llegar a destruir el partido verde. Las perspectivas de éxito del experimento dependen de que esta tensión dialéctica no se descargue unilateralmente. Ante todo, en lo interno, los verdes deben mejorar su capacidad para el compromiso. Pues el problema que deberá resolverse será, precisamente, de qué modo una relativa capacidad de acción y la existencia misma de un partido pueden asegurarse cuando deben resolverse las contradicciones entre movimiento social y sistema político. Quisiera desviarme brevemente para aclarar esta contradicción.

Recientemente, Alemania Federal ha presenciado el escándalo financiero de la Flick. El escándalo no consiste en la corrupción de parlamentarios, dirigentes políticos y ministros, que embolsaban contribuciones ilegales para sus partidos a cambio de favorecer los intereses del gran capital. La influencia privilegiada del capital sobre el aparato del estado está asegurada a través de conexiones y estructuras funcionales y no necesita de estos métodos riesgosos y anticuados, basados en la corrupción de individuos. El método Flick es antiguo y atípico. Sin embargo, los procedimientos revelan algo más, sin duda bastante trivial: los partidos ya no pueden financiarse con las contribuciones de sus miembros y, sin embargo, sólo se les permite cubrir la mitad de sus necesidades con fondos impositivos, dado que, de otro modo, estarían obligados a admitir públicamente el grado en el cual están separados de sus bases y se han autonomizado como órganos de estado. Así,

medido de acuerdo con nuestra comprensión normativa, el verdadero escándalo, si todavía se lo experimenta como escándalo, consiste en lo siguiente: los partidos se comprometen, con buena conciencia, en el proceso de legitimación casi exclusivamente desde arriba, esto es, desde la perspectiva de partes integrantes del aparato de estado. Casi no actúan como mediadores en el proceso de formación de la opinión pública, sino que atraviesan la esfera política pública con sus intervenciones, en vez de reproducirse a sí mismos a partir de ella.

De acuerdo con sus propias declaraciones, los verdes no desean convertirse en un partido de ese tipo. Por otra parte, tampoco deberían terminar sumergidos en una multiplicidad de contra-esferas públicas subculturales y locales. Como partido, ellos deben hacer pasar el tranquilo particularismo de disidentes poco preocupados con las normas de igualdad cívica, a través del filtro de la generalización y la consideración igualitaria de intereses. Es posible que este experimento hubiera debido comenzar después de que las fuerzas de auto-organización se hubieran desarrollado más en diferentes esferas públicas autónomas. De todas formas, es posible que el experimento tenga éxito y ya ha dado origen a efectos saludables en la vida interna del partido socialdemócrata, sin el que, si somos realistas, nada puede cambiar.

¿Cuáles son sus opiniones sobre la cuestión nacional alemana y la relación entre ambas Alemanias? ¿Puede la izquierda levantar hoy el tópico de la reunificación o de la 'confederación'?

Willy Brandt acaba de pronunciar un discurso importante sobre el tema en Munich. Su tono fue: la cuestión alemana no continúa abierta. Creo que lo que se dice acerca de un nuevo nacionalismo alemán son

tonterías alimentadas más en las invenciones del *New York Times* que en sentimientos locales. La nostalgia de muchos intelectuales por una perdida identidad alemana es tan kitsch, como la retórica de la reunificación de los oradores socialcristianos es mentirosa. Hace mucho, Kurt Schumacher, a su regreso del campo de concentración, se obsesionó con la idea de que había cometido un error, al final de la república de Weimar, y por esta razón, en tanto opositor de Adenauer, quería incorporar sentimientos de derecha preventivos, que en verdad ya no existían. La izquierda alemana occidental no debería repetir hoy el error de Schumacher.

En Strukturwandel usted señala la ausencia, en Kant, de una teoría de cómo puede alcanzarse el poder político que podría llegar a institucionalizar la unidad moral de una sociedad civil libre. En otras palabras, lamenta que Kant pase por alto lo que usted en otro lugar de la obra llama "dura lucha contra el viejo poder" del Absolutismo, que fue el precio de la instalación de una legislatura soberana.²⁵ Mutatis mutandis, ¿podría decirse algo parecido de su propia teoría de una "comunicación libre de dominación"? ¿Cómo puede transformarse el poder surgido de las revoluciones burguesas (que Kant no consideró) y a través de qué tipo de luchas materiales?

Los que participan en una *argumentación* presuponen "libertad de la dominación". Sería una falacia concretista suponer que una sociedad emancipada se caracterizará sólo por una "comunicación libre de dominación". Los que polemizan así conmigo, no hacen sino facilitar sus propios argumentos. La liberación de un potencial de razón incluido en la acción comunicativa constituye un proceso histórico; en la época moderna conduce a una racionalización de

los mundos de la vida, a la diferenciación de sus estructuras simbólicas, que se expresa sobre todo en la creciente reflexividad de sus tradiciones culturales, en los procesos de individuación, en la generalización de valores, en la expansión de normas más abstractas y más universales. Este curso no supone nada intrínsecamente bueno, pero indica, sin embargo, que el consenso prejuiciado del mundo de la vida está fisurándose y que crece el número de ocasiones en las cuales la interacción requiere ser coordinada por un consenso alcanzado por los participantes mismos. De otro modo, ello debe trasponerse a medios tales como el dinero o el poder o controlarse a través de un pseudo-consenso, cuya producción es cada vez más difícil de lograr a través de las ideologías y más bien tiende a asegurarse por la fragmentación de la conciencia y la imposición de barreras a la comunicación, que distorsionan las prácticas cotidianas de modos no demasiado evidentes.

Traigo a colación estas consideraciones sociológicas, que se desarrollan en el segundo volumen de *Teoría de la acción comunicativa*, para dejar en claro que no soy un filósofo trascendental. No hablaría de "racionalización comunicativa" si, en los últimos doscientos años de historia europea y americana, en los últimos cuarenta años de movimientos de liberación nacional, pese a todas las catástrofes, un fragmento de "razón existente", como hubiera dicho Hegel, no pudiera ser reconocido, tanto en los movimientos de emancipación burgueses como en el movimiento obrero, y hoy en el feminismo, en las subversiones culturales, en las resistencias ecológica y pacifista, etc. Debemos también recordar las transformaciones quizás más subcutáneas en los patrones de socialización, en la orientación según valores: por ejemplo, en la difusión de necesidades expresivas y sensibilidades morales, en la revolucionarización de los roles sexuales, en el

²⁵ *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, pp. 124-5 y 96-7.

cambio de sentido subjetivo del trabajo asalariado, y así de seguido. Tales desplazamientos a mediano plazo en la economía motivacional y actitudinal de la población no se producen en el vacío. Estructuralmente, se basan en el hecho de que la segunda revolución industrial aumenta la productividad del trabajo en un tiempo brevísimo mientras que reduce drásticamente el trabajo socialmente necesario; por ello, cada vez se requerirán esfuerzos más absurdos, como argumentan Gorz, Offe y Negt, ampliando una vieja noción marcusiana, para mantener a una masa creciente de excluidos y marginados como reserva de trabajadores de tiempo completo, lo cual es una norma del sistema capitalista, en lugar de independizar el ingreso y la seguridad social respecto de la ocupación y terminar con el fetiche del mercado de trabajo.

La introducción a Teoría y práctica opone "acción comunicativa" y "acción estratégica", o arte de la persuasión y artes de manipulación y coerción. Esta distinción política es próxima a la pareja gramsciana "dirección" y "dominación". Su propio compromiso con el más amplio ejercicio de la primera, como principio político guía, es indudable. ¿Piensa usted que existen motivos para suponer que hay límites a la fuerza persuasiva de la acción comunicativa en el capitalismo avanzado, límites posibles o probables del iluminismo, para decirlo de algún modo? ¿O se inclina a suponer que, en principio, una transición al socialismo podría contar con el acuerdo democrático incluso de aquellos a los que se privara de su capital?

Usted está bromeando...

Generalmente, usted se ha resistido al desplazamiento desde teorías procedurales a teorías institucionalistas de la democracia, criticando, por ejemplo, a la democracia conciliar

por mezclar ambas. Sin embargo, ¿tal desplazamiento no sería esencial, e incluso urgente, si el socialismo quiere ser un proyecto creíble en Occidente? Después de todo, si usted describe, como lo ha hecho, la transformación del dominio público burgués dentro del capitalismo, como pérdida de sustancia y vitalidad, en tanto "cambio estructural", ¿no sería evidente que la transformación implicada en el pasaje más allá del capitalismo debería incluir cambios estructurales mucho más grandes en la democracia, que sólo pueden ser descriptos institucionalmente?

Pienso que debe distinguirse entre la idea de una justificación democrática del poder político y la institucionalización de este nivel de justificación, cambiante de acuerdo con las circunstancias. La idea de un proceso de formación de la voluntad en el cual todos los implicados participen libre e igualitariamente es una cosa, y otra, la organización de discursos formadores de la opinión y la voluntad y de deliberaciones, que se aproximarían a esta idea. Por ejemplo, sólo se puede criticar adecuadamente el parlamentarismo burgués, en sus diferentes fases y contextos nacionales, si estas dos cosas permanecen separadas. Pero de ello no se infiere, como usted parece sugerirlo, que la transición al socialismo, sea como se la imagine hoy en sociedades como las nuestras, no cambiará nada en las instituciones políticas existentes ni deba hacerlo. Estoy convencido de que la competencia entre partidos que son cada más independientes de sus bases, y que siguen en el negocio de proveer de legitimación de un modo esencialmente manipulativo, debe cambiar. Sospecho que se deberá introducir otra forma de separación de poderes. También pienso, por supuesto, que tales transformaciones de las instituciones políticas deberán realizarse en el marco de los principios cons-

titucionales hoy reconocidos, fundándose en el contenido universal de esos principios. La miseria del socialismo realmente existente puede remontarse a un azaroso desdén por los principios del estado constitucional, como si esos principios no pertenecieran, básicamente, a aquellas fuerzas productivas, a aquellos resultados de los movimientos de emancipación burgueses que, en primer lugar, hacen posible el socialismo.

En el segundo volumen de Teoría de la acción comunicativa usted sugiere que "en las crisis del socialismo burocrático emergen tendencias de los mecanismos autobloqueantes de la planificación administrativa, del mismo modo que resultan de interrupciones endógenas del proceso de acumulación".²⁶ Dadas estas limitaciones formales tanto del mercado como de la planificación, ¿cómo encararía usted la operación de la economía en una sociedad socialista democrática?

¿Cómo contestarlo en pocas palabras? Después de cincuenta o sesenta años de desarrollo soviético, nadie puede negar que Max Weber tenía razón: la abolición de la propiedad privada de los medios de producción no liquida la estructura de clases. Personalmente, no creo ya que un sistema económico diferenciado pueda ser transformado desde adentro de acuerdo con la simple receta de gestión obrera. El problema parece, más bien, residir en los modos según los cuales capacidades de auto-organización pueden desarrollarse en esferas públicas autónomas, de manera tal que procesos, orientados por metas, de formación de la voluntad de un mundo de la vida orientado hacia el valor de uso, controlen los imperativos sistémicos del sistema económico y del aparato del

estado, al mismo tiempo que se establezca una dependencia de *ambos* sistemas controlados mediadamente, respecto de los imperativos del mundo de la vida. Esto no será posible sin una eliminación gradual del mercado de trabajo capitalista y sin una radical implantación de los partidos políticos en sus esferas públicas. Luego surge la pregunta secundaria, pero no trivial, de cómo, bajo condiciones iniciales así cambiadas, el plan y el mercado se coordinan, y como sus pesos relativos, en la interacción de estado y economía, pueden variar. Tendría dificultades para anticiparlo, aun cuando mis conocimientos económicos fueran mejores. Dado que cada intervención sobre estructuras sociales complejas tiene imprevisibles consecuencias y los procesos de reforma sólo pueden defenderse en tanto escrupulosos procesos de prueba y error, controlados cuidadosamente por aquellos que tendrán que soportar las consecuencias.

La tradición de la escuela de Frankfurt se ha concentrado en el análisis de las sociedades capitalistas más avanzadas, en detrimento de la consideración del capitalismo como sistema global. Desde su punto de vista, ¿las concepciones de socialismo desarrolladas en el curso de las luchas antiimperialistas y anticapitalistas del Tercer Mundo tienen alguna influencia sobre las tareas posibles de un socialismo democrático en el mundo capitalista avanzado? E inversamente, ¿su propio análisis del capitalismo avanzado arroja lecciones para las fuerzas socialistas del Tercer Mundo?

Me inclino por una respuesta negativa a ambas preguntas, aunque soy consciente de que ésta es una opinión limitada por el eurocentrismo. Más bien preferiría no contestar.

²⁶ *Theorie des Kommunikativen Handelns*, II, p. 565.

¿Tienen significación las variacio-

nes, desde su programa inicial para una "teoría con intención práctica" hasta la actual descripción de su trabajo como contribución a la "auto-comprensión de la modernidad", o simplemente reflejan distintos tipos de obras que usted ha escrito a lo largo de los años? ¿A quién imagina como destinatario de sus libros? ¿Piensa que han variado? ¿Se siente usted más próximo o más alejado de su lector que en los años sesenta?

Todo el mundo cambia en el proceso de su ciclo vital; sin embargo, creo que soy uno de esos individuos testarudos a quienes se les atribuye una rígida identidad burguesa. Por este motivo, no creo que haya cambiado más, en mis orientaciones fundamentales, que lo exigido para mantenerme fiel a ellas en situaciones históricas diferentes. Trabajo como filósofo y sociólogo y, en consecuencia, mi obra se dirige, básicamente, a los miembros de las comunidades científicas y el sistema universitario. De tanto en tanto incursiono en el periodismo político y escribo en diarios y revistas, o en los denominados periódicos culturales. En ambos casos, son los intelectuales de izquierda los que se interesan en lo que escribo, junto, por supuesto, con los especialistas del lado de enfrente. No me pienso como sujeto de vanguardia ni como revolucionario. En este momento, me percibo más alejado de las actitudes de los jóvenes activistas políticos, incluso de muchos estudiantes, de lo que estaba en una etapa anterior. Desde mi perspectiva, son menos políticos, más conservadores en las formas de su sensibilidad, menos teóricos, y, al mismo tiempo, más abiertos a la herencia —tan dudosa en Alemania— del romanticismo político, del joven conservadurismo, etc. Pero, por favor, considérese lo que acabo de decir como el habitual prejuicio que marca el proceso de envejecimiento de la Nueva Izquierda y no logra disminuir el enorme pla-

cer que siento en las discusiones con mis alumnos, o en las discusiones en general.

¿Puede la izquierda esperar de usted un tratamiento más directo del socialismo, noción que es relativamente marginal en sus escritos (ya que nunca explorada de propio derecho) aunque pueda presumirse como central respecto de sus objetivos? ¿No está usted abocado lógicamente a una descripción programática del orden social, por cuyo surgimiento su obra demuestra preocuparse, más allá del análisis diagnóstico del orden presente que usted rechaza? ¿Podría usted plantearse, algún día, un equivalente de la Constitución de la nación alemana de Hegel o de La paz perpetua de Kant, cuyo cruce virtualmente proporcionaría un esbozo de un socialismo democrático en una Europa desarmada? ¿La más alta vocación filosófica no ha encarado tradicionalmente este tipo de pensamiento concreto?

Los ejemplos son demasiado magnos, pero tomaré en serio sus recomendaciones. No debería hablar del socialismo sólo en las entrevistas, aunque hoy ni siquiera en ellas se habla de socialismo. En un discurso que pronunciaré frente al parlamento español la próxima semana,²⁷ podrá verse que, además de hacerlo sobre las cosas para las cuales me pagan, también reflexiono sobre cuestiones normativas, cuestiones de principios políticos y prácticos.

¿Se imagina asumiendo un rol político más activo, como en la época del Sozialistischer Bund en los últimos años de la década del cincuenta, aunque dentro de otras circunstancias?

Si lo descartara, sería alguien diferente de lo que deseo ser.

²⁷ Véase "Die neue Unübersichtlichkeit", Merkur, enero de 1985.

SEPARATA PUNTO DE VISTA

"A Philosophico-Political Profile", reportaje a Jürgen Habermas realizado por Terry Eagleton y P.D., fue publicado por *New Left Review*, número 151, mayo-junio de 1985. La traducción es de Mariana Jacob.

Daniel Samoilovich

Una herencia de incertidumbre

Daniel Freidemberg, *Diario en la crisis*, Buenos Aires, Libros de Tierra Firme, 1986, 72 págs.

Ningún libro puede ahorrarse el dilema de qué hacer con las palabras; no todos son capaces de plantearse qué hacer con una herencia, vale decir, con palabras, tópicos y trópicos trabajados por una cultura. Este reciente libro de Daniel Freidemberg pertenece —creo— a esta especial categoría.

Articulado en tres libros ("Si fuera posible", "Diario en la crisis" y "Arte dificultosa") a los cuales el central da un título general, el volumen define ya en el título del primer poema del primer libro un *topos*, un lugar desde el cual se escribe: "Desde aquí", y aquí es una Buenos Aires cuyo cielo es increíblemente recorrido, de pronto, por una bandada de cigüeñas. Dice el poema: "Hay aves que vuelan, puedo asegurarlo / ayer / vi una bandada de cigüeñas / (blancas) sobre Buenos Aires / Movían sus grandes alas / como a mil / metros / de nosotros / y / todo era de lo más natural". Eso es todo: el asombro está allí, pero no inflacionado, sino contenido por una suavísima ironía: la naturaleza es en la ciudad un caso especial, no obvio, pasible de ser testimoniado como extraordinario; la poesía también es un caso no obvio, una interrupción. El asombro, sin embargo, está referido de algún modo al antes y al después: en el momento de suceder, lo extraordinario es "de lo más natural", y la expresión misma "de lo más natural" es notoria deudora de la prosa. Estamos en los antípodas de lo maravilloso cotidiano a la

manera de los años 60, vale decir, de lo cotidiano forzado a rendir su maravilla por una mirada encantada. La mirada no puede ser más objetiva: sencillamente, las cigüeñas pasaron y dejaron a su paso una pregunta, no un encantamiento: en su certeza, dejaron una herencia de incertidumbre, y no de ilusión.

Decíamos al principio que este libro es capaz de plantearse qué hacer con una herencia: se trata, creo, de nuestra herencia poética más próxima, y a la vez lo bastante lejana como para poder ser distinguida con cierta claridad, como es la poesía de los años 60. De ella, Freidemberg asume algunos temas y sistemas dilectos: el humor, la narración, el símil con el lenguaje periodístico, alguna tonalidad del tango. Pero lo que en la poesía más reciente de los integrantes del 60 se ha ido transformando en retórica —y, por lo tanto, en autocomplacencia—, en Freidemberg no; él ha encontrado algo que parece protegerlo de tan funesta enfermedad. ¿En qué consiste ese algo?

En primer lugar, yo diría que en la falta de ostentación. La no solemnidad y el eclecticismo de las citas culturales —otros dos rasgos sesentistas— son aquí sencillamente un punto de partida, no de llegada; la melancolía, algo que se impone solo, no una exhibición de méritos: "Ya no sabemos de qué hablar: / de tanto repetir las, las historias / pasaban a decir otras cosas / y afuera todo era mojado y / brillaba / el gris en sus diversas gamas / igual que cuando uno era chico y / no se podía salir a jugar".

Pero este ajuste de cuentas con la tradición va progresando a través de sucesivas vueltas de tuerca. El avance

va cubriendo el camino de aquella indiferencia intuita en la bandada de cigüeñas al conjunto de "los hechos que zumban, asisten, no explican nada?"; cierto despojado sentido trágico va ganando los poemas del libro central, haciéndose más intenso hacia el último, "Arte dificultosa". Allí se vuelve precisamente más dificultosa la lectura, más quebradiza la sintaxis. Los versos se cortan preferiblemente en artículos, disyunciones, preposiciones; privilegiando a través del corte de los versos precisamente los elementos más neutros, más indiferentes del idioma. Freidemberg aumenta el peso de lo que por sí mismo nada significa. Estos acentos sobre lo no-significante quitan dramatismo a la escena; a través del artilugio, ella se queda más desnuda, se vuelve más propicia a que la emoción del lector se desencadene sin causas aparentes. A la manera de un cuadro de Hopper donde nada pasa, donde las figuras permanecen inmóviles en un escenario en que la inquietud está en la luz, en las paredes, en los techos, lo que Freidemberg dice se beneficia de este acento puesto en lo más neutro.

Paralelamente, esta dificultad es una liberación en el sentido rítmico, que se libera de la prosa a cuyo borde se movió tan pertinazmente la poesía del 60. El efecto doble —menos acentos semánticos, más música— se corresponde con un sujeto poco inclinado a señalarse a sí mismo o a idealizar a los otros, en primer lugar porque son pocos sus puntos sólidos, sus seguridades: "Uno si / vuelve, vuelve y las / trompetas cantan / (como en sordina) pero / no necesariamente sabe más: / mira ahora lo que pisa, prefiere / lo que resiste al tacto. Mi / propia sombra —dice— solo prueba que hay luz / y un cuerpo opaco la intercepta".

Barroco —dice Borges— es el estadio final de todo arte, cuando se ha vuelto demasiado consciente de sus recursos. En ese sentido, es éste un libro barroco: curiosamente, no lo es en ningún otro. Su ingenuidad es nula, pero su artificio no se vuelve sobre sí mismo para exhibirse desmesurado, sino más bien para negarse, cortarse los caminos hacia la facilidad y el careo. Es el libro de un tiempo de diluciones, el libro del que aún está y se toca la cara con la mano para comprobarlo. Es un libro bellísimo y necesario, que pone un nombre exacto a una emoción que otros hemos vivido.

La vanguardia y sus estéticas

Francine Masiello, *Lenguaje e ideología. Las escuelas argentinas de vanguardia*. Buenos Aires, Editorial Hachette, colección Universidad, 1986.

Dentro de la literatura argentina el período que comienza en 1920 introduce una serie de cambios que varían el conjunto de la producción literaria ya que, por un lado, se incorpora la experiencia de las vanguardias europeas (una nueva poética, una nueva relación del escritor con su público, una nueva dimensión de lo estético) a la vez que continúa el proceso, comenzado alrededor del Centenario, de acrecentamiento y diversificación del público. La década del 20 ha sido estudiada, por lo general, repitiendo la idea de que puede ser dividida en dos grupos o líneas o escuelas: Boedo y Florida; las perspectivas oscilaron desde focalizar especialmente la polémica hasta aislar cada uno de los grupos y verlo en particular. En este contexto, resulta muy atractivo el intento de estudiar la literatura del período fuera de esta oposición. El interés de esta estrategia se encuentra en la posibilidad de pensar estos dos grupos en una relación diferente, en su rearticulación y en el rearmado de las posiciones estéticas e institucionales, en definir no sólo a partir de qué se escribe sino contra quién se escribe y ver cuál es el lugar del escritor que lleva a cabo estos cambios. El libro de Masiello se sitúa inteligentemente en esta perspectiva, revisando las lecturas que vieron la producción del 20 como la de dos líneas enfrentadas y sin puntos de contacto, destruyendo la ilusión de que ese momento puede ser explicado sólo por

una oposición neta y destruyendo también la idea de que la literatura se resuelve en fórmulas tales como 'vanguardia estética', 'narrativa reaccionaria', etcétera. Es decir, hay algo que une a estos escritores más allá de estas diferencias.

Masiello propone hablar entonces, no ya de Boedo y Florida, sino de la lírica de la crisis de la subjetividad y de la narrativa del realismo social, tendiendo entre ambas producciones un sistema de vínculos y conexiones sin las cuales parece imposible pensar esta literatura. Esto no significa que se homogeneice la producción, ya que se mantienen, por lo general, las diferencias que existen entre los grupos e incluso se trabaja especialmente con las diferencias entre escritores. Más bien se trata de demarcar las redes y conexiones sutiles que los textos trazan entre sí, los elementos que hacen que la producción del 20 tenga puntos de contacto y pueda ser leída en conjunto, es decir, se trata de ver las *condiciones de posibilidad* de una literatura más que las particularidades de su poética.

Si de lo que se trata entonces es de reformular un marco teórico en el cual estudiar una producción compleja, Masiello toma una serie de puntos que le sirven para cuestionar el concepto de 'división por opuestos' de la literatura de la década. Uno de ellos es el de un sujeto productor que en tanto entidad del campo cultural que se está rearmando, se halla en busca de prestigiarse, de redefinir su identidad y de restituirse simbólicamente todo aquello de lo que había sido despojado al culminar el proceso de profesionalización del escritor y la consiguiente autono-

mía respecto de la clase política. El entrar a disputar dentro de un espacio institucionalizado en donde "el arte no puede competir con la política pero comienza a pedirle su lógica", hace que se produzcan cambios en la identidad del escritor que serían comunes, al menos formalmente, a los escritores del realismo social y a los que, desde la poesía, incorporan las nuevas vanguardias europeas. De esto darían cuenta no sólo los textos de cada uno de ellos sino particularmente las revistas literarias leídas como formadoras de identidades culturales, de poéticas, de gustos estéticos, de tipos de públicos y tradiciones.

Otro de los puntos de contacto es que toda la producción del 20 puede ser leída en tanto "literatura subversiva" ya que, o al incorporar a las vanguardias europeas, o al parodiar a la literatura argentina del Centenario y la contemporánea de circulación popular (desde la lírica modernista a la novela de folletín y Hugo Wast) no hace sino desterrar al pasado y al desprestigio un sistema cultural consolidado, para establecer en su lugar nuevas formas poéticas y un nuevo estatuto para lo literario. Una literatura creada exactamente en la dirección opuesta. Masiello juzga la producción del 20 como una intensa voluntad de ruptura que encuentra sus puntos más altos en R. Arlt, J.L. Borges, M. Fernández, J. Fijman. Sus textos, que para Masiello se caracterizan por la autoconciencia de la escritura, ponen en escena estas tensiones y disputas.

Dentro de este marco —con una recorrida por las poéticas de la época del Centenario— se encara la literatura del 20. Una vez que se han encontrado puntos de contacto, Masiello tiende a englobar todo dentro del concepto de *vanguardia*: esta es una perspectiva sin duda suscitadora de debates ya que el campo semántico de 'vanguardia' termina siendo tan amplio que dentro de él pueden perderse los matices que el trabajo se propone destacar. Vanguardia se utiliza más bien como 'actitud inevitable de ruptura' dentro de un campo cultural agotado y en proceso de cambio. Es también complicada la incorporación de la revista *Claridad* al arco de las vanguardias ya que, además de editarse ininterrumpidamente durante dieciséis años, tiene un propósito integrativo más que disruptor y cuenta con un sistema de verdades muy organizado que tiende a ser lo más amplio posible. Junto con esto, parece difícil opacar el lugar que ocupó la revista

las filas de los managers en los últimos diez o quince años. Desde este punto de vista, *Apuestas* sería el encuentro narrativo de dos morales, vinculadas ambas con la propiedad y el dinero, pero de manera subjetivamente diferente. Pero, también es la historia de dos erotismos: alguien que se relaciona con la foto de una mujer joven, de espaldas, en una carretera, la pollera enredada en sus piernas por el viento; y otro, en donde el erotismo es una forma de la puesta en escena de la crueldad, la degradación, el sadismo. Dos erotismos, el que fantasea una mujer captada sólo en una foto y el que imagina y realiza el placer como una representación de la sevicia. Y en este sentido, ambos erotismos tienen alguna elasticidad: la fijeza de algo que sólo puede evocarse como reemplazo de lo real, un cartón fijo y protegido por su vidrio y su marco; y la carne blanca y sólida de una mujer cubierta de *rouge* y de aceites, atravesado el cuerpo por las cintas negras de unas ligas, disimuladas y exhibidas las piernas por la obscura semitransparencia de las medias. Los dos erotismos y las dos conductas responden a una moral de la austeridad y a una moral de la blandura y del llanto, pero ambas morales (y esto es lo que sigue intranquilizando en el relato) se diferencian también por la polar meticulosidad de sus rituales cotidianos. ¿Dónde estoy yo, dónde está mi voz, dónde encuentro a mi doble, se pregunta el lector intranquilo?

Posiblemente, en ningún lugar de este texto que se protege contra toda identificación. O quizás también, en el lugar de los ausentes: esos dos hombres, esos dos burgueses, pierden a sus hijos, por muerte, por exilio, por desaparición. Pero tanto la muerte del hijo como la desaparición de la hija llegan al relato mediadas por voces que no son las paternas, voces más distantes que ignoran los sentimientos de padres e hijos, que no pueden reconstruir las situaciones ni entenderlas. Y, consecuentemente, esos sentimientos y esas situaciones son ausencia del texto: Rivera no explica lo que tampoco explican los eventuales narradores-testigos de la desaparición o la muerte. Fiel a una moral narrativa, los personajes saben lo que saben, así son las cosas, y el narrador no tiene que ser necesariamente un inventor de explicaciones.

Por lo demás, cuando creemos entender razones, esa comprensión parcial y tentativa puede desmoronarse al dar vuelta la página y aparecer otras razones tan válidas como las expuestas antes. De manera permanente, el relato informa y desinforma (¿por qué desaparece la hija de uno de los burgueses? ¿la explicación es la que ésta da al militar a quien recurre? ¿la explicación está en una frase que nadie, sino el narrador, pone antes en el relato? ¿O la desaparición es eso casi imposible de explicar y que Rivera representa con gran belleza, en la

escena donde un muchacho y una muchacha se abrazan contra una pared amarilla, contemplados indiferentemente por un grupo de ¿policías, secuestradores parapoliciales? vestidos y fumando como delincuentes de novela negra?)

Finalmente, el tercer fantasma, el hijo exiliado que habla desde un cassette a su padre que comienza a morir. Una frase de eco brechtiano, "soy tan patriota como un banquero", marca el tono de ese monólogo destinado a no ser escuchado sino por el lector y que se cierra con una risa ronca. La ironía como el recurso de los vencidos, una inteligencia de la historia y una voluntad de utopía quebradas por la derrota sólo pueden hablar irónicamente. Después de eso, el texto está concluyendo: el teléfono suena, el burgués no puede ya escucharlo y el lector sólo podrá imaginar quién está llamando.

A este tipo de movimiento narrativo me refería al decir que *Apuestas* era un relato deceptivo, pero jamás engañoso. Decepciona cualquier deseo de respuesta, porque significaría encerrar el relato en un círculo pequeño y explícito. Como no es una novela policial no está entre sus funciones develar ningún enigma. Como se resiste a las estéticas costumbristas-realistas, no recurre a sus típicos artificios de explicación. Como confía en el contenido de verdad del arte, prescindiendo de otras formas discursivas sobre la verdad.

¿Cuál es el grado de pertinencia, acuidad y justeza de los mismos, respecto del paradigma teórico empleado en relación al *corpus* usado? A estas preguntas se le pueden agregar muchas otras más de carácter epistemológico, pero es más importante, a nuestro entender, otro aspecto que es condición misma de posibilidad de esas preguntas y tiene vinculación con la lógica específica del campo científico, con los intereses y compromisos que los investigadores adquieren dentro de él, con las relaciones de lealtad y pertenencia a centros académicos o a grupos o a sectores políticos, con las condiciones materiales mínimas para que la tarea investigadora se realice, esto es, profesores idóneos, bibliotecas actualizadas y disponibles, lugares de publicación, posibilidad de contrastar públicamente los resultados, etcétera.

La reciente publicación de los cinco primeros volúmenes de una colección de crítica literaria, dedicada al

Alfredo V.E. Rubione

La continuidad de la crítica

Jorge Rivera, "*Los siete locos*" de Roberto Arlt; Roberto Ferro, "*La vida breve*" de Juan Carlos Onetti; Mónica Tamborenea, "*Todos los fuegos el fuego*" de Julio Cortázar; Marcos Mayer, "*Sobre héroes y tumbas*" de Ernesto Sabato; Graciela Montaldo, "*El limonero real*" de Juan José Saer, Buenos Aires, Biblioteca Crítica Hachette, 1986.

Las preguntas que se le pueden efectuar a un texto de crítica son múltiples. Quizás tantas como las que ese trabajo ha formulado o sabido responder. Actividades disímiles, sin duda, las que se llevan a cabo en un caso y en otro, y que ponen de manifiesto la radical diferencia entre el objeto teórico de los discursos críticos de la literatura y el de aquel que los toma por objeto: el de la metacrítica. Así pues este último se interrogará por ¿qué métodos y qué categorías utiliza un crítico?

"análisis riguroso de los grandes textos de la literatura latinoamericana", permite el replanteo de aquellos interrogantes pero, por sobre todo, y a partir de la consideración del diseño de la *Biblioteca Crítica Hachette*, dirigida por Eva Tabakian, y de cada una de las monografías, de la actividad de la crítica literaria en los últimos años.

"Enciclopedias" adquiridas en grupos de estudio. Esos lugares al margen de los ámbitos universitarios, se convirtieron a lo largo de una década en casi el único espacio posible en el que circularon nuevos textos de crítica, donde se construyeron nuevas lecturas, donde en definitiva el aprendizaje y el debate eran efectivos. Por los grupos de Viñas y Jitrik primero, y luego por los de Ludmer, Rosa, Romano, Piglia, Steimberg, Bratosevich, Sarlo, pasaron muchos de los nuevos críticos. Publicaron sus primeros trabajos en revistas como *Lecturas críticas*, *Arte Nova*, *Punto de Vista*, *Nudos*, *Crear*, *Sitio*, *Brecha*, *Pie de página*, etcétera, en las que es posible leer tanto la persistencia de una tradición crítica como la adhesión a nuevos criterios metodológicos y teóricos. Muchos participaron de la nueva *Historia de la literatura argentina* (Capítulo) del Centro Editor, aceptando realizar trabajos con vértigo periodístico. A falta de medios donde contrastar perspectivas críticas aquella fue una buena oportunidad para emplear como banco de pruebas las nuevas categorías recientemente aprendidas. Sin duda esa fue una posibilidad excepcional ofrecida sin discriminaciones a gente desconocida.

No es ajena esta nueva colección a ese proceso. Excepto Jorge B. Rivera, quien se ocupa de *Los siete locos* de Roberto Arlt, los restantes nombres son nuevos pero no desconocidos para quien haya seguido atentamente las publicaciones durante el Proceso. Mónica Tamborena, quien se ocupó de Cortázar, fue miembro del grupo que publicó *Lecturas críticas*; Roberto Ferro, a cargo de la novela de Onetti, integra el comité editorial de *Xul*; Marcos Mayer, quien trabaja sobre Sabato, en *Brecha*; Graciela Montaldo, muy cerca de *Punto de Vista*, analiza una novela de Saer.

Es significativa, en primer lugar, la opción por un proyecto que si bien tiene antecedentes en colecciones similares francesas, retoma fundamentalmente la que publicó el Centro Editor de América Latina hacia fines de los años sesenta

con los títulos de *Enciclopedia literaria* y *Enciclopedia de la literatura argentina*. El carácter monográfico, exhaustivo, se preserva, atenuándose el sesgo introductorio, al acentuarse la presencia, a veces muy compacta, de categorías teóricas en los discursos críticos, hecho que evidencia el papel central que ahora ocupan las cuestiones teóricas, periféricas años atrás, y muestra, a su vez, la existencia de lectores con una competencia técnica considerable. Otra diferencia reside en que la actual Biblioteca se ocupa de autores que, salvo excepciones, integraron el llamado *boom* de la literatura latinoamericana. Posiblemente porque supuso que ya conforman un repertorio tan insoslayable como atractivo. Es evidente, no obstante, que la colección se ha hecho cargo de un progresivo movimiento de consagración de autores: Saer, Walsh, Conti, Di Benedetto, Puig, Viñas, Gironde, incluyendo dos autores brasileños: Andrade y Lispector. Fruto esta valoración de múltiples factores que exceden el campo literario, e involucran a múltiples agentes sociales y culturales en la recuperación de escrituras valiosas como la de Walsh hasta el reconocimiento de una literatura, la brasileña, tan importante como desconocida en nuestro país.

Pero si bien la Biblioteca permanece globalmente en el marco del *boom*, en rigor su *audacia* radica en los discursos críticos y las hipótesis que trabajan los textos literarios. En cada uno de ellos, como se verá, están íntimamente presentes, no sólo las habilidades y destrezas que la acumulación personal les permitió en los duros años de la dictadura, sino que aquella acumulación simbólica es fruto de una enseñanza efectuada, en su mayoría, en forma privada, o en los milimétricos intersticios de alguna institución.

Ante la pulverización de los canales institucionales de transmisión de conocimientos, es necesario resaltar lo que hay de continuidad en estos trabajos. Es posible, por eso, rescatar en los análisis de Tamborena y de Ferro la prosecución de las búsquedas de Ludmer de los años 75-77. Del mismo modo en Montaldo (preferentemente) y en Mayer, las categorías teóricas de los autores que *Punto de Vista* difundió con insistencia: Bourdieu, Williams, Adorno, Benjamin, y preocupaciones permanentes en la revista por la vanguardia, las revistas *Contorno*, *Sur*, etcétera. Aun en el volumen de Rivera es evi-

dente el interés por incorporar nuevas categorías y terciar en la colocación de Arlt (ni Florida ni Boedo) mediante la consideración de factores sistémicos, discursivos, en nuestra literatura, destacando el imaginario social como aquel que se cristaliza en los personajes arltianos.

¿Qué aportan estos libros? Evidentemente, lecturas marcadas por la adquisición de nuevos modelos teóricos que presuponen un lector actualizado. Cada uno de los volúmenes, dentro de ese rasgo general, es distinto. Rivera lee poniendo en funcionamiento su biblioteca literaria, que le permite remisiones tan frondosas como diversas pues rápidamente se desliza hacia la política, la historia o a otras series, sin dificultad. Tamborena se aplica al reconocimiento del doble en todas sus variedades posibles en los cuentos de *Todos los fuegos el fuego* logrando situarse con reflexiones interesantes dentro de la tradición interpretativa del doble en Cortázar (Pizarnik, Mc Adam, Morello Frosh). Roberto Ferro trabaja los intersticios del discurso narrativo de Onetti con pasión y exactitud de relojero, logrando un análisis por momentos tan seco (aunque a veces cae inexplicablemente en didactismos curiosos, por ejemplo: la explicación de quién fue Gertrude Stein) que fatiga al lector. Mayer lleva a cabo un trabajo original y fuertemente especulativo. A partir de un concepto de Barthes (la *Doxa*) parece enjuiciar a la producción textual de Sabato. Tal vez un trabajo mayor con el texto y con los contextos hubiera incitado más hipótesis. En fin, el análisis de Montaldo resulta enjundioso tanto desde el punto de vista metodológico como conceptual. Riguroso, abrumadoramente exhaustivo, trabaja *El limonero real* de Juan José Saer desde la organización textual hasta la teoría de la escritura presente en él. El hecho de colocar —en un gesto vanguardista— a esta novela como superadora de la literatura regional y el no haber precisado qué entiende por regional abre un flanco por el que es posible efectuar una petición de principio. Pero esta exageración-criticable no invalida lo demás. Es sabido que la hipótesis es propia del discurso polémico —aquel que para destruir genera antagonismos sin reconocer matices—, como del discurso amoroso —aquel que para amar sólo ve virtudes y no se anda en minucias—. Este puede ser el caso. ■

ELEMENTOS PARA UNA TEORIA DE LA DEMOCRACIA GRAMSCI Y EL SENTIDO COMUN

1. Otro reduccionismo

Examiné en un trabajo anterior otro reduccionismo, distinto del económico, al que ha sido propensa la literatura marxista y tan pernicioso como aquél para la elaboración de una teoría de la política. Tal reduccionismo trasciende el análisis de la determinación misma de las estructuras o de los comportamientos para afectar el modo en que son interpretadas las prácticas sociales, esto es, por referencia a una racionalidad única que les daría sentido (cf. Nun, 1982). Sus huellas vienen de lejos: si es verdad, como afirma Mondolfo (1956: 26), que el problema del conocimiento fue el centro de las preocupaciones filosóficas de Marx, no lo es menos que su epistemología estuvo indisolublemente ligada a su fe en la razón y, por último, a su utopía social (cf. Kolakowski, 1981, I, 176). Conforme a ésta, el comunismo sería el encargado de consumir, a la vez, el ideal iluminista de la autonomía absoluta del sujeto y el ideal romántico de la armonía integral del desarrollo humano, la unión del humanismo y del naturalismo en un mundo de la libertad que resultaría plenamente racional y donde la opacidad, la división y el desorden de la vida colectiva habrían sido definitivamente superados. Esta idea-fuerza de la transparencia posible de lo real (en que resuena la visión renacentista del hombre como microcosmos) me parece decisiva porque no se trataba para Marx de una invención sino del relevamiento de una tendencia histórica concreta cuyas condiciones ya habían comenzado a darse. Por eso, desde la *III Tesis sobre Feuerbach* en adelante, la conciencia de clase proletaria va a ser conceptualizada no sólo como cuestionamiento radical del orden burgués sino como una síntesis en curso entre la teoría y la práctica, entre *doxa* y *episteme*, entre la ciencia y la vida cotidiana. Claro que una ciencia impregnada de historia —el *Wissenschaft* hegeliano, como desciframiento del movimiento social producido por



el pueblo mismo—; y una vida cotidiana que, desde el siglo XVII, se habría ido alejando cada vez más de la cultura *folk* para volverse escenario de una lucha sin cuartel contra las incumplidas promesas racionales del capitalismo. Lo que no se duda es que la primera pueda conseguir interpretar enteramente a la segunda y que ésta se halle potencialmente en condiciones de hacerse cargo de tal interpretación. “La razón ha existido siempre, sólo que no siempre en forma razonable”, le dice Marx a Ruge; pero ahora, por fin, la razón no tendrá que valerse de astucias y será posible “clarificar la conciencia del mundo” y “explicarle el sentido de sus propios actos”. Sujeto universal y autodidacta por excelencia, la misión emancipadora del proletariado podrá requerir animadores pero no guías externos; y las trabas al desarrollo de su conciencia revolucio-

naria serán atribuidas básicamente a error o a ignorancia, es decir, a fallas de la razón.

Asumida apriorísticamente, esta reducción racionalista de la dialéctica de la historia —tan anclada, por último, en la visión del progreso que dominó la cultura europea del siglo XIX— se transformará después en el otro reduccionismo a que aludo. Por cierto, el “marxismo automático” de la Segunda Internacional lo prueba abundantemente. Pero este otro reduccionismo es también la premisa del voluntarismo radical que inaugura el *¿Qué hacer?* de Lenin: que el partido de vanguardia sea aquí el encargado de introducir la conciencia revolucionaria en un proletariado que no puede acceder a ella por sí mismo, no quiere decir que éste no vaya finalmente a recibirla en el modo de la transparencia, como identidad homogénea capaz de atravesar cualquier mediación organizativa. Más aún, el único discurso racional adquiere de esta manera un portador consagrado y una expresión canónica —junto con la garantía última de no elitismo que le extienden las leyes de la historia—. ¿Y no subyace acaso este mismo reduccionismo en el difícil intento de Lukács por compatibilizar a Rosa Luxemburg y a Lenin en *Historia y conciencia de clase*, pese al soplo romántico y anticientífico que recorre sus páginas? Porque si en los primeros ensayos la conciencia de clase se funda precisa y diáfananamente en esa identidad sujeto-objeto de la historia que, después, el mismo Lukács consideraría “una construcción puramente metafísica”, en el capítulo final la separación entre el partido y las masas es presentada “sólo como un aspecto del proceso de desarrollo —homógeno pero dialéctico— del conjunto de la clase y de su conciencia” (1971: 338, subrayado agregado).

2. La heterodoxia gramsciana

Es en este contexto que cobra toda su importancia el solitario y origi-

nal esfuerzo de Gramsci por constituir al sentido común en tópico liminar de la filosofía de la praxis, dando especial atención a los "sentimientos espontáneos de las masas" y a los problemas que le plantean a una estrategia revolucionaria. Conviene a mi argumento tratar de reconstruir brevemente las principales razones que explican su heterodoxia.

Ante todo, es sabido que la escuela napolitana hizo florecer en Italia la primera de esas dos grandes corrientes en que tendió a bifurcarse por el mundo el pensamiento de Hegel —la "histórica" y la "científica" (ver Jacoby, 1981: 37-58)—. Es la tradición del Hegel de la conciencia y de la dialéctica de la subjetividad, que Bertrando Spaventa transmitió a Labriola, éste a Croce y Croce a Gramsci. Desde este punto de vista, el proyecto de Gramsci se asemeja al de la *Fenomenología del espíritu*: producir una crítica de las formas de la conciencia, situándola en el campo del materialismo histórico (ver, por ejemplo, *QC*, 1316-7 y 1825-7).* Sólo que el primer momento de esta crítica será ahora el sentido común y no la certidumbre sensible, que no corresponde a ninguna forma realmente existente de conciencia (cf. Nemeth, 1980: 75). Pero, ¿por qué el sentido común? Marx casi no se había ocupado del tema, pese a lo que insinúa Gramsci (*QC*, 1400). En cuanto a sus mayores contemporáneos italianos, él mismo advierte que la actitud de Croce en esta materia "no parece clara" y que las referencias de Gentile al sentido común constituyen "otro ejemplo" de "la tosquedad" de su pensamiento (*QC*, 1398-9).

Ocurre que las fuentes en que se inspira son otras; y así lo reconoce en una rápida alusión a la "cultura filosófica francesa", primero, y a la "inglesa y americana", después (*QC*, 1398). No es un dato meramente biográfico: como se verá luego, las tensiones y los límites del tratamiento gramsciano de la cuestión derivan en buena medida de las dificultades inherentes a cualquier intento por integrar tales contribuciones al racionalismo arraigado en el discurso marxista.

Es que si algo comparten estas otras fuentes es precisamente un fuerte apego al mundo de la experiencia y de la acción práctica y un abandono militante de toda entronización iluminista de la ciencia. La figura clave en este punto es Sorel, cuya general influencia sobre Gramsci ha sido bien estudiada (ver Badaloni, 1975). Lo digo

aquí no sólo por su rechazo anti-positivista de la idea de progreso y por la centralidad que su teoría del mito otorgó a los componentes no racionales y voluntaristas de los grandes movimientos sociales. Fue también Sorel quien advirtió tempranamente que muchas de las pretendidas abstracciones de la teoría social se originan en la "región del sentido común... En esta región todo se mezcla con todo: las fórmulas son verdaderas y falsas, reales y simbólicas, excelentes en un sentido y absurdas en otro: *todo depende del uso que uno haga de ellas*" (1919: 15, subrayado agregado). Pero hay más: la caótica producción soreliana hizo las veces de puente entre el antiintelectualismo de Bergson y el pragmatismo anglosajón, ambos igualmente de consecuencia para los análisis de Gramsci que me ocupan (ver Hughes, 1961: 176).

Por una parte, el autor de *La evolución creadora* —obra en la que Sorel creyó descubrir "notables analogías" con el materialismo histórico— había repudiado abiertamente toda la herencia cartesiana, insistiendo que filosofar era un acto simple, que debía plegarse incesantemente al carácter fluido de una realidad ajena por su propia naturaleza a la sequedad geométrica de las construcciones científicas. Por eso, la deducción sólo podía ocupar un lugar "metafórico" en las "ciencias psicológicas y morales", que debían apelar siempre "al sentido común, es decir, a la experiencia continua de lo real" (Bergson, 1907: 224).

A su vez, William James había sostenido vigorosamente que la verdad no es algo que se descubre primero para actuar en función de ella después sino algo que "se hace en el curso de la experiencia". El impacto europeo de su pragmatismo fue, sin duda, considerable, y llegó a Italia a través de autores y de publicaciones apoyados por Croce y conocidos por Gramsci (ver *QC*, 1330; 1427; 1925; 2467; 3151).* Pero, sobre todo, me importa señalar que Gramsci había leído los *Principios de psicología* y que casi cuarenta años después de publicados los seguía considerando "el mejor manual" de la materia (*QC*, 2467); y me importa porque allí James distingue entre diferentes órdenes de realidad a los que llama *subuniversos*, "cada uno con su estilo de existencia especial y separado", para afirmar que cuando pensamos en un objeto lo referimos siempre a uno de esos subuniversos y lo situamos así como "un objeto de sentido común, un objeto científico, un objeto abs-

* Acerca de la relación general de Gramsci con el pragmatismo y con otras corrientes filosóficas de su época, ver Badaloni (1981: 278-90).

tracto, un objeto mitológico, un objeto de la concepción equivocada de alguien, o el objeto de un loco" (James, 1982, 166-7). Advértase que lo que constituye estos órdenes diversos de realidad no es la estructura ontológica de sus objetos sino el sentido de la experiencia que se tiene de ellos y se comprenderá mejor por qué, años más tarde, Schutz va a partir justamente de esta conceptualización de James para discriminar entre "provincias finitas de significado" y fundar así la realidad eminente que entre éstas adquiere la experiencia de sentido común en el mundo de la vida cotidiana (ver Schutz y Luckmann, 1974: 22-5). Desde luego, sería absurdo suponer que Gramsci leyó a James con los ojos de un discípulo de Husserl. Pero, al menos, es evidente que estuvo familiarizado con la problemática de los *Principios...* y con la distancia que tomó James —lo mismo que Bergson o que Sorel— con cualquier lógica de la transparencia. En todo caso, su crítica al pragmatismo será que se trata de "un *partido ideológico* más que [de] un sistema de filosofía", cuyo intento por "crear una *filosofía popular* superior al sentido común" acaba siendo conservador porque "quiere ligarse inmediatamente" a una práctica "a menudo vulgar" (*QC*, 1925). Es decir que aquello que Gramsci pone en cuestión es justamente el modo en que deben vincularse el sentido común y otros órdenes de realidad; enseguida veremos cómo intentará redefinir este modo desde el marxismo y hasta dónde puede considerarse satisfactoria su solución.

Pero, previo a ello y por sumarias que sean, estas observaciones deben prestar oído a otra voz de acento napolitano que, dos siglos antes, se había rebelado también contra el racionalismo, empeñándose en articular el idioma de las diferencias. Me refiero a Vico, elogiado por Marx, objeto de uno de los primeros ensayos de Sorel —que lo consideró un protomarxista— y puesto nuevamente de moda en tiempos de Gramsci por el famoso estudio que le dedicó Croce en 1911 (ver *QC*, 1482). Para Vico, fue responsabilidad del cartesianismo haber bloqueado la comprensión de la historia, ahogando el *sensus communis*, la *prudencia* y la *fantasia* que son esenciales para la acción y para la vida cívica. "La voluntad humana, tan altamente inestable como es por naturaleza, se vuelve firme y definida por el *sentido común* a todos los hombres respecto de aquello que les es necesario y útil: éstas son las dos fuentes de la ley natural de las naciones. El sentido que es común a todos es un juicio sin reflexión, universalmente experimentado por todo un grupo, por todo un pueblo, por el conjunto de una nación o por el

* Empleo *QC* como abreviatura de los *Quaderni del Carcere* (Gramsci, 1975).

conjunto de la raza humana" (Vico, 1948: párrafo 142). La tradición racionalista había definido negativamente al sentido común como pensamiento vulgar, no cultivado, en contraste con la actividad real de la razón, encargada de superarlo. Vico lo situó, en cambio, fuera del ámbito del pensamiento racional, en el plano del ingenio y de la imaginación, que son indispensables para acceder a lo útil; y dado que las necesidades humanas se satisfacen mediante el trabajo, éste aparece como el dominio por excelencia donde opera y se realiza el sentido común. Se trata, entonces, de la manifestación propia de eso que Vico llamó la "lógica poética", distinta —y de ninguna manera inferior o subordinada— a la "lógica racional" (cf. Grassi, 1976: 559-64; Berlin, 1980: 99-105). ¿Cómo no percibir los ecos de esta voz en la heterodoxia gramsciana por más sordina que le hubiesen puesto un siglo y medio de certezas iluministas?

Si me detuve en este breve rastreo de las posibles fuentes intelectuales de tal heterodoxia es porque se las suele pasar por alto y porque, insisto, puede hacer más comprensibles los escollos que enfrentó Gramsci para integrar algunas de esas ideas al *corpus* marxista. Pero no son las únicas razones de la atención que le prestó al tema del sentido común. Me limito a mencionar otras tres, mucho más conocidas. Una fue la marcante experiencia del *bienio rosso* turinés que, como Gramsci recordará más tarde, lo puso en estrecho contacto con "los sentimientos espontáneos de las masas... formados a través de la experiencia cotidiana iluminada por el 'sentido común'" (QC, 330). Otra fue su preocupación constante por la cuestión campesina que, como se sabe, lo llevó a darle tanta importancia al estudio del folklore: resulta significativo que las ilustraciones más específicas de la transformación de la conciencia que contienen los *Quaderni* no estén referidas al trabajador industrial sino que parten de ese "odio genérico... de tipo *semifeudal*, no moderno" que Gramsci atribuía al campesino italiano (QC, 323). La tercera razón es más abarcadora: parece natural que el teórico de la "revolución en Occidente" y estrategia de la "guerra de posiciones" tuviese que analizar con detenimiento los variados factores culturales que militaban a favor o en contra de la formación de una "voluntad colectiva nacional y popular" con vocación hegemónica. Y esto luego del fracaso de las expectativas revolucionarias alimentadas por el Octubre soviético y ante el ascenso del fascismo, que obligaban a abandonar cualquier imagen lineal del progreso y a repensar los factores reales de la historia.



Pero ya es tiempo de examinar el enfoque del propio Gramsci sobre el sentido común. Para hacerlo, voy a apegarme lo más posible a la letra de sus principales reflexiones sobre el tema, con el doble propósito de sistematizarlas y de allanar así el camino a mi crítica.

3. El sentido común, según Gramsci

Cuenta Bertrand Russell que, en sus primeros años en Cambridge, lo cautivó el hegelianismo de Bradley; pero que, poco después, guiado por G.E. Moore, cambió totalmente su rumbo: "Sostenía Bradley que todo aquello en que cree el sentido común es una mera apariencia; nosotros nos fuimos al extremo opuesto y pensamos que es real *todo* lo que supone real el sentido común, no influido por la filosofía o por la teología" (ver White, 1955: 23). Gramsci —que conocía a Bradley y a Russell pero no, probablemente, a Moore— hubiera recusado este cambio y añadido que, por lo demás, el sentido común es siempre depositario de pesadas y confusas herencias filosóficas y teológicas.

En los *Quaderni* la noción designa precisamente a "la filosofía de los no filósofos", esto es, la concepción del mundo absorbida acríticamente por los diversos ambientes sociales y culturales en que se desarrolla la individualidad moral del hombre medio" (QC, 1396). Por eso, "cada estrato so-



cial tiene su *sentido común* que es, en el fondo, la concepción más difundida de la vida y de la moral" (QC, 77; 2271).

Tres atributos aparecen allí como distintivos del sentido común y los tres tienen signo fuertemente negativo. Ante todo, está ese que Gramsci considera su "rasgo más fundamental y más característico": ser "una concepción (también en los cerebros individuales) desarticulada, incoherente, inconsecuente, conforme a la posición social y cultural de las multitudes cuya filosofía constituye" (QC, 1396). Al igual que la religión, "no puede constituir un orden intelectual porque no puede reducirse a unidad y coherencia ni aun a la conciencia individual, por no hablar ya de la conciencia colectiva" (QC, 1378). Después, "el sentido común vulgar [...] es dogmático, ávido de certezas perentorias" (QC, 1425). Por último, es "estrechamente misoneísta y conservador" (QC, 1400), eternizador empecinado de las cosas como son y cerrilmente sospechoso de cualquier cambio.

Esta visión —en principio, tan distante de la de Vico— no agota, sin embargo, el tema: "Lo dicho hasta ahora no significa que no haya verdades en el sentido común" (QC, 1399). Más todavía: el sentido común "no es algo rígido e inmóvil sino que se transforma continuamente, enriqueciéndose con nociones científicas y con opiniones filosóficas que entran en las costumbres" (QC, 2271). Resonancias sorelianas: justamente porque es "un agregado caótico de concepciones disímiles... se puede encontrar en él todo lo que se quiera" (QC, 1398). De ahí que "en una serie de juicios el sentido común identifica la causa exacta, simple y al alcance de la mano, y no se deja desviar por fantasías y oscuridades metafísicas, seudoprofundas, seudocientíficas, etcétera". (QC, 1334.) Pero ni aun estas verdades se pueden adoptar tal cual: deben ser antes expurgadas y reconstruidas a otro nivel, de manera que las conclusiones a que finalmente se llegue guardarán con ellas, a lo sumo, un parecido de familia. Así, tanto el sentido común como el materialismo histórico afirman la existencia objetiva del mundo externo; sólo que para el primero se trata de una certidumbre ingenua de origen religioso, de una "concepción mitológica del mundo" que hace depender la objetividad de lo real de un acto de creación divina (QC, 467; 1456).

¿Cuál es ese otro nivel desde donde se vuelve posible y necesario cuestionar y reconstruir al sentido común? Nótese que aquí Gramsci ya está hablando específicamente del sentido común *popular*, en tanto "filosofía espontánea de las multitudes que se trata de volver ideológicamente homogé-

neas" (QC, 1397). Entonces, ese otro nivel no puede ser sino el de la filosofía de la praxis que, por eso, debe constituir "ante todo, una crítica del sentido común" (QC, 1383). Esta proposición resulta crucial en la epistemología gramsciana y tiene por soporte la identidad que postula entre la filosofía, la historia y la política.

4. De la identidad entre filosofía, historia y política

La primera parte de esta identidad había sido introducida revolucionariamente por el mismo Vico y acercada a Gramsci por Croce y por Gentile. Todo filósofo auténtico, que posee "una concepción crítica y coherente del mundo", tiene también "conciencia de su historicidad", de manera que "la filosofía no puede ser separada de la historia de la filosofía" (QC, 1376). Pero, a la vez, sólo son dignas de su nombre las elaboraciones filosóficas no "arbitrarias", que se pliegan del "modo más adherente y adecuado a los modos de pensar de un pensador

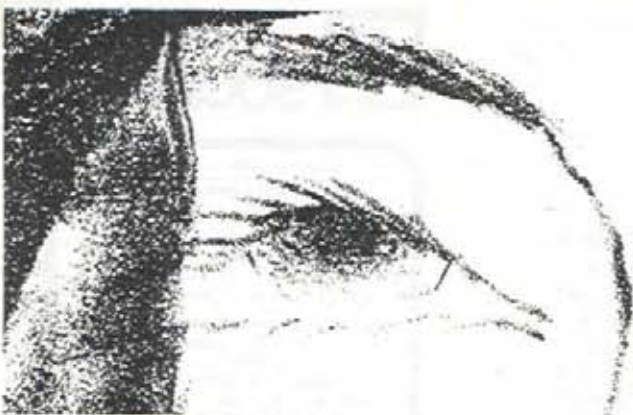
que resultan ser aquellas *vulgarizaciones* filosóficas que conducen a las masas a la acción concreta, a la transformación de la realidad" (QC, 1242).

Relación de identidad entre filosofía, historia y política. Todos los hombres son "filósofos" porque participan de la concepción del mundo de una época histórica dada, cuya articulación es política y cuyos contenidos son transmitidos por el lenguaje, por el sentido común, por la religión y por el folklore (QC, 1375). La crítica de esta filosofía popular debe ser, pues, el indispensable primer momento de la filosofía de la praxis, concebida no sólo como una filosofía para las masas sino como una filosofía "del acto *impuro*, real en el sentido más profano y mundano de la palabra" (QC, 1492). Y esto porque constituye "el *historicismo* absoluto, la mundanización y la terestrización absoluta del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia"; porque representa, en fin, la sola "concepción consecuentemente *inmanentista*" (QC, 1437; 1477).

De esta manera, Gramsci procura

esquema racionalista de disposición teleológica que opera, finalmente, con una lógica de la transparencia a la cual se subordina?

Desde ya, ni esa disposición ni esta lógica fueron ajenas a Gramsci. Es cierto que concibe a la historia, en clave soreliana, como una lucha por la objetividad, y que sostiene que "sólo se puede prever *científicamente* la lucha, pero no los momentos concretos de ella... Realmente se *prevé* en la medida en que se actúa, en que se aplica un esfuerzo voluntario y se contribuye así concretamente a crear el resultado previsto" (QC, 1403). Más aun: "¿cómo podría ser la previsión un acto de conocimiento? Se conoce aquello que ha sido y no aquello que será, que es un *no existente* y así incognoscible por definición" (QC, 1404). Pero también es cierto que no duda de la futura "desaparición de la sociedad política" y del "advenimiento de la sociedad regulada", del "estado ético" como "organismo social unitario técnico-moral" (QC, 882; 1050; 764). Adamson (1980: 135) ha detectado



colectivo" (QC, 1392). Es decir que la historia de la filosofía es la historia de las concepciones del mundo que se volvieron "norma de acción colectiva", y referirse a ella es referirse, en verdad, a la "historia completa y concreta (integral)"; de manera que "la filosofía de una época histórica no es otra cosa, entonces, que la *historia* de esa misma época", o sea "la historia en acto, es decir, la vida misma" (QC, 1255; 886).

Si es así —y éste es el avance original que va a realizar el historicismo gramsciano— "cada filosofía es una política y cada filósofo es esencialmente un hombre político" (QC, 1925). Por lo tanto, no se trata de detenerse únicamente en las "características de universalidad abstracta, fuera del tiempo y del espacio", que el trabajo de los filósofos de profesión le confiere a una determinada concepción del mundo: es preciso atender, sobre todo, a sus "aspectos de masa". Desde este punto de vista, las "ideologías" —y es un pasaje sobre el que luego volveré— representan "la verdadera filosofía, por-

integrar esas dos grandes fuentes de su pensamiento que mencioné más arriba: el racionalismo de una había alimentado la convicción objetivista que hacía del marxismo una matriz interpretativa de validez permanente y universal; en cambio, el historicismo de la otra invitaba a relativizar cualquier interpretación, situándola en el contexto específico de una forma de vida, de una sociedad o de una cultura determinadas. El problema es que tales fuentes, lejos de ser inmediatamente integrables, definían una encrucijada; y ésta va a convertirse en uno de los ejes principales de las torsiones que marcan los *Quaderni*, sin perjuicio de la fecundidad teórica de esta misma tensión.

Dicho lo cual puedo adelantar una de las cuestiones que me interesan: ¿hasta dónde también la crítica del sentido común que plantea la filosofía de la praxis gramsciana es tributaria de ese otro reduccionismo a que me referí antes? Más específicamente, ¿en qué medida esta crítica —no obstante su novedad— sigue estando fundada en un



bien la paradoja: "El concepto de un proletariado cuya praxis contiene la promesa de un 'reino de la libertad' emergente parece haber conducido a Gramsci a afirmar una imagen *cuasi* esencialista de ese futuro que no podía 'predecir' ". Falta añadir que tal "reino de la libertad" es otra vez el de la *transparencia*, el de la objetividad de un conocimiento alcanzado "por todo el género humano *históricamente* unificado en un sistema cultural unitario" que, al superar las "contradicciones internas que desgarran la sociedad humana", se habrá liberado "de las ideologías parciales y falaces" (QC, 1416).

¿Se disuelve, entonces, la singularidad aparente del tratamiento gramsciano del sentido común en un planteo de corte iluminista? No exactamente. Sus notas reiteran que toda concepción del mundo "responde a determinados problemas que suscita la realidad y que son muy determinados y *originales* en su actualidad" (QC, 1377). La tensión está ahí y el concepto de "buen sentido" va a convertirse en una de sus condensaciones más importantes.

5. El "buen sentido" como hipótesis homológica

Criticar el sentido común no significa para Gramsci enfrentar doctrinariamente los "sentimientos espontáneos de las masas": "no se trata de introducir *ex novo* una ciencia en la vida individual de todos sino de innovar y de volver crítica una actividad ya existente" (QC, 1383). La misma experiencia concreta de los sectores populares genera un núcleo de buen sentido en el marco de su sentido común, por más que éste tienda a "embalsamar, momificar y degenerar" las reacciones sanas que aquel promueve: porque en todo caso —y contra cualquier lectura reproductivista— la concepción del mundo de las clases dominantes "limita el pensamiento de las masas populares negativamente, sin influirlo de modo positivo" (QC, 1378; 1396).

Lo había dicho Sorel (1950: 151): "Sería imposible concebir la desaparición de la dominación capitalista si no supusiéramos que en el alma del trabajador se halla siempre presente un sentimiento ardiente de revuelta". Y lo repite Gramsci, cuando interpreta la unidad de la teoría y de la práctica como un devenir histórico "que tiene su fase elemental y primitiva en el sentido de distinción, de separación, de independencia apenas instintivo, y progresa hasta la posesión real y completa de una concepción del mundo coherente y unitaria" (QC, 1385).

Esa "fase elemental y primitiva" es tematizada, a la vez, como dato y como punto de partida. Por un lado, el sentido de separación constituye una "posición negativa y polémica elemental", que está todavía lejos de indicar "una conciencia exacta de la propia personalidad histórica" o "de la personalidad histórica y de los límites precisos del propio adversario" (QC, 323). Por el otro —y por eso mismo— aparece como el primer momento de "un complejo trabajo ideológico" que debe llevar a "la adquisición progresiva de la conciencia de la propia personalidad histórica", esto es, a un desarrollo positivo del "espíritu de escisión" (QC, 333; 2288).*

En los *Quaderni* son múltiples las referencias a estas nociones pero falta una elaboración sistemática (ver QC, 323; 1578-89; 2283-4; 2287-9; etcé-

* Gramsci toma directamente esta fórmula de Sorel (1950: 204), quien había definido a "ese clivaje entre las clases" como "la base de todo socialismo", en congruencia con la tesis clase contra clase que dominó el movimiento obrero europeo a fines del siglo XIX. Como se sabe, su idea del mito estuvo dirigida a totalizar este clivaje ya que "el día en que los menores incidentes de la vida cotidiana se vuelvan síntomas del estado de guerra entre las clases; en que cada conflicto sea una instancia de la guerra social; en que cada huelga engendre la espec-

tera). El "sentido de separación" denota tanto la percepción de una comunidad de intereses no necesariamente antagonista (caso de la conciencia "económico-corporativa" [QC, 1583]) como que "el pueblo siente que tiene enemigos y los individualiza sólo empíricamente en los así llamados señores..." (QC, 323). En cuanto al desarrollo del "espíritu de escisión", es un proceso que va desde la afirmación de "la autonomía de los grupos subalternos, pero dentro de los viejos marcos" hasta la difícil conquista de su "autonomía integral" (QC, 2288). Lo importante es que el pasaje entre aquel "sentido" y este "espíritu" supone siempre un momento catártico, de rearticulación crítica del sentido común. Y éste debe ser "el punto de partida de toda la filosofía de la praxis" (QC, 1244).

El "momento catártico" —luego redefinido como "proceso"— marca "la primera fase" de esa "ulterior y progresiva autoconciencia en que se unificarán finalmente la teoría y la práctica"; y hay que contar todo el tiempo con "una extrema debilidad en las convicciones nuevas de las masas populares" pues serán constantemente saboteadas por la inercia de su sentido común (QC, 1385; 1391). Porque aquel momento no es una ocurrencia espontánea: "una masa humana no se distingue ni se vuelve independiente para sí sin organizarse (en sentido amplio) y no hay organización sin intelectuales, esto es, sin organizadores y dirigentes, es decir sin que el aspecto teórico del nexo teoría-práctica se distinga concretamente en un estrato de personas especializadas en la elaboración conceptual y filosófica" (QC, 1385).

La tensión a que he venido aludiendo cobra aquí toda su fuerza y Gramsci procura resolverla mediante una hipótesis de *casi* homología. ¿Cuál es la tarea principal de esas "personas especializadas"? ¿Introducir la racionalidad en las masas o potenciar su núcleo de buen sentido? Las dos cosas; o, mejor, hacer lo primero apoyándose en lo segundo. Por eso advierte que "la relación entre filosofía superior y sentido común es asegurada por la política" (QC, 1383). De la lucha y de la agitación políticas depende que, en determinadas circunstancias, el sentido de separación de las

masas sea una catástrofe total; ese día ya no habrá ninguna posibilidad de paz social, de resignación ante la rutina o de entusiasmo por patrones filantrópicos o exitosos" (Sorel, 1950: 152). La crítica de Gramsci es que con esto no basta: una "voluntad colectiva" así formada "cesa inmediatamente de existir" si la negación no es acompañada por la "construcción, la afirmación, y no en sentido metafísico sino prácticamente, esto es políticamente, como programa de partido" (QC, 1556-7).

LA CIUDAD FUTURA

revista de cultura socialista

Nº 1 - agosto 1986

Trabajo y sindicalismo — Los congresos pedagógicos — Democracia, liberalismo, socialismo — Nuevas ideas para políticos de los años 80 — ¿Una segunda república? —

Directores: José Aricó, Juan Carlos Portantiero y Jorge Tula.

Redacción: Jorge Dotti, Ricardo Ibarlucía, Héctor Leis, Osvaldo Pedroso y Sergio Bufano.

Azuénaga 42 - 2º piso, dpto 3 (1029) Buenos Aires



NUEVA SOCIEDAD

MAYO/JUNIO 1986

Nº 83

Director: Alberto Koschietzke
Jefe de Redacción: Daniel González V.

COYUNTURA: Manuel Rojas B.: Costa Rica: ¿liberación o liberalismo?; Casap: Panamá: el proceso de la crisis.

ANÁLISIS: Marvin Ortega: La reforma agraria sandinista; Eugenio Tironi: La revuelta de los pobladores; Integración social y democracia; Mirtha Mántaras: La injusticia de la justicia; El juicio a los militares argentinos.

POSICIONES: Coordinación Socialista Latinoamericana; Conferencia y declaración de Montevideo.

TEMA CENTRAL: Luis Vitale: A 100 años de Chicago. El movimiento obrero latinoamericano; Osvaldo Arias: ¿Fiesta o protesta popular? El 1º de mayo en América Latina; Ludolfo Paramio: Sindicato y partido: un conflicto creativo; Julio Godio - Achim Wachendorfer: Las internacionales sindicales; Héctor Palomino: Argentina: dilemas y perspectivas del movimiento sindical; José Baldivia: Bolivia: evolución y crisis del movimiento obrero; Roque Aparicio de Silva: Brasil: sindicatos y transición democrática; Beethoven Herrera: Colombia: ajustes contra los trabajadores; Guillermo Camparo: Chile: las tareas del sindicalismo; Mario Posas: Honduras: un movimiento sindical joven; Isabel Yápez: Perú: continuidad y ruptura sindical; Germán D'Elia: Uruguay: balance y opciones del movimiento sindical; César Olarte: Venezuela: desafíos y propuestas de la CTV.

SUSCRIPCIONES ANUAL BIENAL (incluido 6 núms.) (12 núms.)
(flete aéreo)

América Latina	US\$ 20	US\$ 35
Resto del Mundo	US\$ 30	US\$ 50
Venezuela	Bs. 150	Bs. 250

PAGOS: Cheque en dólares a nombre de NUEVA SOCIEDAD. Dirección: Apartado 81.712 Chacao-Caracas 1060-A - Venezuela. Rogamos no efectuar transferencias bancarias para cancelar suscripciones.

masas ingrese a un proceso catártico: "el elemento formal, de coherencia lógica; el elemento de autoridad; y el elemento organizativo tienen una función muy grande en este proceso *inmediatamente después* que ha aparecido la orientación general, sea en los individuos singulares o en los grupos numerosos" (QC, 1390, subrayado agregado). A partir de allí (y a pesar de las discontinuidades que se produzcan en la dialéctica intelectuales-masa), "cada salto hacia una nueva *amplitud* y complejidad del estrato de los intelectuales está ligado a un movimiento análogo de la masa de los simples, que se eleva hacia niveles superiores de cultura y alarga simultáneamente su búsqueda de influencia, con vanguardias individuales o aun de grupos más o menos importantes que tienden hacia el estrato de los intelectuales especializados" (QC, 1386).

Homología, no identidad. Las clases subalternas no modifican sus concepciones "en forma pura" sino a través de "combinaciones más o menos heteróclitas y bizarras"; y, por lo demás, sería "un error *iluminista*" imaginar que "cada estrato social elabora su conciencia y su cultura del mismo modo, con los mismos métodos, esto es, con los métodos de los intelectuales de profesión" (QC, 1390; 2267). Pero, ¿basta este reconocimiento para exorcizar el iluminismo? Creo que no; y que la disposición racionalista opera como polo dominante de la tensión que he venido indicando. Una seductora metáfora gramsciana lo confirma —y, no por casualidad, es una metáfora de la luz: "El mismo rayo luminoso da refracciones diversas de luz al pasar por prismas diferentes: *si se quiere obtener la misma refracción se requiere toda una serie de rectificaciones de los prismas singulares*" (QC, 2268). Subrayo la conclusión porque no es de ninguna manera obvia: ante todo, da por sentado que puede obtenerse "la misma refracción"; y, después, para lograrlo pone en cuestión a "los prismas singulares" y no a la fuente emisora. Es claro que la hipótesis homológica actúa aquí como conjuro imaginario de cualquier riesgo iluminista, atribuyéndoles de antemano a esos "prismas singulares" un núcleo de buen sentido.

De ahí que Gramsci diga que "el elemento popular *siente*, pero no siempre comprende o sabe; el elemento intelectual *sabe*, pero no siempre comprende y especialmente *siente*" (QC, 1505). La frase ha recorrido al mundo; pero, al desprenderla de su contexto, se pasa por alto que es un llamado de atención dirigido a los intelectuales que, en su pedantería, olvidan la necesaria "conexión sentimental con el pueblo-nación" y no un argumento acerca de su saber: Gramsci no duda

que son los intelectuales quienes pueden conocer "las leyes de la historia" y producir "una concepción superior del mundo, elaborada científica y coherentemente" (*idem*).

Como vimos, la tradición racionalista se gobernaba con una lógica única; Vico postulaba, en cambio, la existencia de otra lógica, propia del sentido común. Gramsci releva —como ningún otro pensador marxista de su tiempo— las enormes resistencias que éste opone al progreso de una lógica racional; pero no cuestiona, por último, la posibilidad misma de su acceso a la razón filosófica, a "una concepción del mundo coherente y unitaria". Su imagen de un *telos* alcanzable por una "voluntad racional" desequilibra la tensión, por más que nunca la elimine del todo. El sentido común es "el folklore de la filosofía"; pero, también, la antesala de la filosofía verdadera que se encarnará en las masas (QC, 76). Las clases subalternas de todas las sociedades conocidas no han podido "tener, por definición, concepciones elaboradas, sistemáticas y políticamente organizadas y centralizadas"; sin embargo, "un proceso de desarrollo orgánico" podrá conducir las ahora "del simple sentido común al pensamiento coherente y sistemático" (QC, 2312; 2263). El "buen sentido" del pueblo aparece como condición necesaria de este proceso; y una psicología de corte racionalista acaba adjudicando las eventuales desviaciones del momento catártico a una educación política deficiente, es decir, a fallas en el trabajo de los intelectuales orgánicos (cf. Adamson, 1980: 147-155).

¿Lectura parcial de Gramsci? Sólo si se pierde de vista mi énfasis en la situación de encrucijada de su pensamiento. Porque, ciertamente, la tensión sigue ahí y se cuela en contrapunto: "los cambios en los modos de pensar, en las creencias, en las opiniones, no ocurren por *explosiones* rápidas, simultáneas y generalizadas; suceden casi siempre por *combinaciones sucesivas*, según *fórmulas* muy diversas y no controlables por la *autoridad*"; y la propia "concepción de lo real que ha superado el sentido común y se ha vuelto crítica" se mueve "dentro de límites todavía restringidos" (QC, 2269; 1386). Más aun, la misma filosofía de la praxis participa del "carácter *no definitivo* de toda filosofía"; y el filósofo de la praxis "no puede evadirse del terreno actual de las contradicciones, no puede afirmar más que genéricamente un mundo libre de contradicciones sin crear de inmediato una utopía" (QC, 1290; 1424; 1488; 1570).

Pero, repito, la gramática del discurso racional —con el resguardo de la hipótesis homológica— descompensa

finalmente la tensión. De esta manera, Gramsci incorpora al marxismo el tema del sentido común sobre todo como una advertencia contra facilismos economicistas, positivistas o voluntaristas. Y si es sabido que en la gran tradición de la filosofía política fueron casi siempre más importantes las advertencias que las predicciones, falta preguntarse si acaso la suya estuvo adecuadamente planteada (ver Wolin, 1960: 13). Pienso que no, precisamente, por esa impronta racionalista que le impidió superar la encrucijada y redujo así los efectos democratizantes de su advertencia.

6. Acerca de las premisas de la construcción gramsciana

Para fundar mi crítica, debo partir de un truismo: el sentido común es siempre una construcción conceptual del observador; y puede ser usada tanto descriptiva como teóricamente. Gramsci la emplea de ambos modos; y esto introduce una ambigüedad en sus notas que sólo se despeja cuando se toman en cuenta las premisas mismas de su construcción. Son estas premisas las que quiero revisar.

6.1

Vimos ya que la *incoherencia* era el rasgo más característico que Gramsci le atribuía al "sentido común". ¿Se trata de una constatación sociológica? Así parece desprenderse de varias observaciones descriptivas que contienen los *Quaderni* y que podrían ser reformuladas y enriquecidas, entonces, a la luz de elaboraciones más rigurosas. Pienso, especialmente, en la distinción de Schutz (1962: 7-27) entre el caudal de conocimientos disponibles en la actitud natural y las prácticas de razonamiento de sentido común: mientras que el primero es, en efecto, un magma inconsistente de recetas, reglas, tipificaciones, máximas, etcétera, las segundas sólo movilizan cada vez partes de ese caudal, según el problema que se busca resolver en una situación determinada. En este caso, el juicio de incoherencia se aplicaría mejor al caudal que a las prácticas, que se gobiernan sobre todo por criterios de relevancia y cuya incoherencia radical conspiraría contra la propia estabilidad de las interacciones sociales.

Sin embargo, la clave de la atribución gramsciana es gnoseológica, no sociológica; y remite al contraste entre "pensamiento racional" y "pensamiento vulgar" contra el que se había levantado Vico. En el esquema racionalista, el sentido común aparecía como momento negativo, como "una capacidad natural, no cultivada, preparatoria, que debe conducir a la actividad real y desarrollada de la razón" (Grassi, 1976: 560). Gramsci mantiene este

esquema, con lo cual su juicio es válido por definición, como él mismo afirma en un pasaje que cité (QC, 2312). En otras palabras: construido como opuesto formal de la "filosofía superior" y de su estructura lógica, el sentido común será *siempre* incoherente y a-sistemático. Por eso —y solamente por eso— no resulta contradictorio que un historicista como Gramsci pueda universalizar sus rasgos sin restricción alguna.

Hegel (1929: párrafo 67) había prevenido que la religión y la moral, por más que sean "sentido común" o "conocimiento inmediato", están "condicionadas por todos lados por ese proceso de mediación que se llama desarrollo, educación, entrenamiento". Para Gramsci, este proceso genera también, en determinadas circunstancias, el "núcleo de buen sentido" que la filosofía de la praxis debe volver "unitario y coherente" (QC, 1380). Pero, nuevamente, está hablando de unidad y de coherencia *lógicas*, de una transformación —en sentido fuerte— de ese núcleo que lo incorpore a un discurso plenamente racional. Su misma tópicica relega así a la periferia preguntas acerca de la real consistencia que puede tener el buen sentido en el seno de las creencias populares o del modo concreto en que se combina con estas últimas: tales cuestiones son despachadas con una metáfora de Manzoni y con la recomendación al historiador de registrar todas las manifestaciones del "espíritu de escisión" soreliano (QC, 1483: 2288).

Según Gruppi (1976: 54), si la identificación gramsciana entre filosofía e historia es justa en tanto rechazo de las concepciones especulativas y metafísicas de la filosofía, conlleva el riesgo de terminar asimilando la realidad a la conciencia. Pero el peligro idealista se manifiesta ya en el propio tratamiento que da Gramsci a esa identificación, el cual lo conduce a una reducción filosófica de la problemática del sentido común.

6.2

La constitución negativa del sentido común como dominio cognitivo es reforzada por otro resabio idealista discernible en Gramsci. Me refiero al sesgo mentalista que adopta, por momentos, su enfoque del problema de la significación. Es así como, en varios pasajes que ya cité, aparece aludiendo a la incoherencia del sentido común "en los cerebros individuales" (QC, 1396; 1378). Sin duda, apunta en otra dirección su énfasis en la *VI Tesis sobre Feuerbach* (los hombres como el conjunto de sus relaciones sociales) y en el carácter intersubjetivo de la conciencia (QC, 1345). Pero no únicamente no alcanza para liquidar aquel sesgo

sino que éste acaba bloqueando literalmente las posibilidades mismas de estudiar el sentido común.

Uno de sus últimos cuadernos, escrito en 1934, está dedicado al periodismo (QC, 2257-75). Su propio tema lo sitúa en un plano decididamente sociológico y abundan en él las observaciones penetrantes. Sin embargo, el texto remata en una muy central que transcribo: "Evidentemente, es imposible una *estadística* de los modos de pensar y de las opiniones individuales singulares, con todas las combinaciones que resultan por grupos y grúsculos, que dé un cuadro orgánico y sistemático de la situación cultural efectiva y de los modos en que se presenta realmente *el sentido común*: no queda sino la revisión sistemática de la literatura más difundida y más aceptada por el pueblo, combinada con el estudio y la crítica de las corrientes ideológicas del pasado, cada una de las cuales *puede* haber dejado un sedimento, que se combina variablemente con los precedentes y con los que siguen" (QC, 2268).

Según se advierte, estas alternativas no resuelven el problema sino que lo eluden. Desde luego, el grado de difusión de una literatura puede ser averiguado; pero ¿cómo se establece hasta dónde y cómo es "aceptada"? Conocer el texto de un mensaje o sus formas de producción y de circulación no es lo mismo que saber cómo se lo recibe; y es el propio Gramsci quien considera "pueril pensar que un *concepto claro*, oportunamente difundido, se inserta en las diversas conciencias con los mismos efectos *organizadores* de una claridad difundida" (QC, 2267). Por otra parte, ¿cómo se determina si "las corrientes ideológicas del pasado" han dejado o no sedimentos? ¿Cuáles? ¿Con qué efectos? ¿En qué combinaciones?

Ocurre que Gramsci se debate con un problema que no tiene solución en los términos planteados. Pero lo discutible son justamente estos términos, derivados del enfoque mentalista a que me refiero.

7. La cuestión del lenguaje

Dice Gramsci que quien concibe el trabajo filosófico como una "lucha cultural para transformar la *mentalidad* del pueblo... debe poner *técnicamente* en primer lugar" la cuestión del lenguaje (QC, 1330). Indicación que se conecta con otras dos, igualmente significativas: en el lenguaje "está contenida una concepción determinada del mundo" (QC, 1387) y, consiguientemente, es necesario un análisis "crítico e historicista del fenómeno lingüístico" (QC, 1427). Son señalamientos de una importancia indudable; y vale la pena seguirlos ahora para cuestionar las propias premisas del razonamiento

REVISTA IBEROAMERICANA

Organo del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana

Director-editor:

ALFREDO A. ROGGIANO

Secretario-tesorero:

KEITH McDUFFIE

Dirección:

1312 C.L. Universidad de Pittsburgh, Pittsburgh, PA 15260 USA.

Suscripción anual:

Países latinoamericanos: US\$ 25

Otros países: US\$ 30

Socios regulares: US\$ 35

Socios protectores: US\$ 50

Suscripción y ventas:

Cecilia Rodríguez Javonovich

Canje:

Lillian Seddon Lozano

Dedicada exclusivamente a la literatura de Latinoamérica, la **Revista Iberoamericana** publica estudios, notas, bibliografías, documentos y reseñas de autores de prestigio y actualidad. Es una publicación trimestral.

HYPERTEXTA

Saúl Sosnowski

5 PUEBLO COURT

GAITHERSBURGH

MD 20878 - USA

Tarifas de suscripciones

Bibliotecas e instituciones: US\$ 21

Suscripciones individuales: US\$ 15

Patrocinadores: US\$ 30

(Excepción: Año I, Nos. 1, 2 y 3: US\$25)

Revista de crítica literaria latinoamericana

Dirección

ANTONIO CORNEJO POLAR

Avenida Benavides 3074

Urbanización La Castellana

Teléfono 456353

Lima - 18

PERU

gramsciano sobre el sentido común. Utilizaré a este propósito las indagaciones lingüísticas del último Wittgenstein, cuya directa relevancia para el desarrollo de una filosofía de la praxis empieza a ser advertida.*

Wittgenstein concibe al lenguaje como una actividad, cuyas herramientas son las palabras; y así como serviría de poco intentar describir el uso de un conjunto múltiple de herramientas mediante una fórmula única, tendría escaso valor establecer una relación simple entre el lenguaje y el mundo que ignorase la diversidad funcional de las palabras (PI, 11-12). Es que éstas no sólo tienen una función sino que actúan como "señales" (Wittgenstein, 1967: 601): operan como las piezas que se emplean en los juegos y el lenguaje mismo puede ser visto como un conjunto heterogéneo de actividades reguladas que sólo guardan entre sí un "parecido de familia" (PI, 23: 65; 66; 180). "La pregunta '¿qué es realmente una palabra?' es análoga a '¿qué es una pieza de ajedrez?' " (PI, 108). Y ni se puede explicar el significado de una pieza de ajedrez sin referirse al juego que le da sentido, ni puede comprenderse el de una expresión verbal si no se conoce su uso práctico, es decir, el juego de lenguaje en que aparece. Hablar es, entonces, llevar a cabo una acción semejante a un movimiento en un juego determinado; y es de este juego, de este contexto particular en que ocurre el movimiento y no del estado mental de los interlocutores, que depende el sentido de aquello que se dice: "nada es más erróneo que llamar significado a un acto mental" (PI, 172). Por otra parte, en térmi-

nos generales, para que un movimiento sea genuino debe constituir una opción entre alternativas posibles; de lo contrario, se trataría de un simulacro de juego o, eventualmente, de un ritual. Se sigue de todo esto que el significado de las palabras se extiende tanto como la serie finita de circunstancias en que son usadas pero no va más allá de ella (cf. Bloor, 1983: 25). De ahí la famosa fórmula de Wittgenstein: "En una amplia clase de casos en los que empleamos la palabra 'significado' —aunque no en todos—, ésta puede ser definida así: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje" (PI, 43).

Como se advierte, el acento está puesto en el carácter social y práctico de los criterios de uso de las palabras. Pero no solamente eso: los "juegos de lenguaje" en que éstas participan son tan convencionales como cualquier otro juego, lo cual no equivale a decir que sean arbitrarios o modificables a voluntad. Hay que cuidarse aquí de una difundida reducción contractualista de las convenciones: los juegos de lenguaje son convencionales en un sentido lato porque resultan de la interacción continuada e históricamente sostenida de muchos seres humanos y no porque sean producto de acuerdos deliberados (cf. Pitkin, 1972: 132). Desde luego, juegos de lenguaje "normales" pueden dejar de serlo y perder vigencia cuando cambian de modo fundamental las "circunstancias corrientes" en que ocurrían: se disipa, entonces, el sentido de las viejas señales y no hay reglas fijas para reemplazarlas —tienen siempre más de un "legítimo heredero" (Wittgenstein, 1969a: 62). De esta manera, "nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje —como nosotros decimos— cobran existencia, y otros se vuelven obsoletos y son olvidados" (PI, 23). Mientras esto no suceda, las convenciones de cada juego limitan las posibilidades de variación de las instancias que serán aceptadas como propias de un fenómeno; y pueden hacerlo porque componen una red conceptual que funciona. Pero —y esto es decisivo— que funciona no únicamente en el plano lingüístico: "hablar un lenguaje es parte de una actividad o de una forma de vida" y, por lo tanto, "imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida" (PI, 23 y 19, subrayado agregado). Wittgenstein no se detiene a definir esta noción de manera explícita; pero se desprende de sus alusiones que se está refiriendo a las pautas, regularidades y configuraciones —por eso "formas"— con que se teje la trama social de la existencia humana —por eso "de vida"— (ver Pitkin, 1972: 132). Un juego de lenguaje denota, entonces, lo que realmente hacemos cuando

hablamos: es "el conjunto, que consiste en el lenguaje y en las acciones a que se vincula" (PI, 7).

Todas estas elaboraciones se sitúan explícitamente a nivel de los usos corrientes del lenguaje. Y esto le ha valido a Wittgenstein diversas críticas aunque, seguramente, ninguna tan virulenta como la de Gellner (1959: 32, 53, 55, 239): se trataría de un verdadero "culto del sentido común"; de "un naturalismo propagado como una revelación mística"; de una "idolatría del lenguaje ordinario"; y, por último, de "una suerte de populismo" puesto de moda por "los Narodniks de Oxford".

La mordacidad de Gellner se debe, en parte, a que esas indagaciones fueron percibidas como un intento por degradar los temas clásicos de la filosofía. Es un debate que no debe intercernos aquí, aunque conviene retener una observación de Wittgenstein (1969a: 58): "no hay respuestas de sentido común para los problemas filosóficos" pues, por definición, los "descubrimientos" conceptuales cuestionan los usos corrientes del lenguaje.

Tiene más importancia inmediata preguntarse, en cambio, qué quiere decir realmente que las consideraciones anteriores se agotan en el ámbito del sentido común. Para ello, es útil apelar a otra analogía de Wittgenstein. El lenguaje, sugiere, puede ser comparado con una antigua ciudad, que abarca zonas diversas, algunas más nitidamente delimitadas que otras: en su centro, un laberinto de plazas y de callecitas, con casas viejas y nuevas, muchas modificadas en períodos diferentes; y, en sus suburbios, nuevos distritos de calles regulares y de casas uniformes (PI, 18).*

El tema fue elaborado por Waismann (1965), quien propuso distinguir diversos "estratos del lenguaje", entre los cuales varían la textura de los conceptos, el "estilo lógico", los criterios de verdad y de verificabilidad y, también, la medida en que las proposiciones resultan exhaustivas e integrables a conjuntos más amplios. "Cambie la lógica" —concluye Waismann (1965: 21)— "y las proposiciones adquirirán nuevos significados".

Pitkin (1972: 46) ha prevenido contra el riesgo esencialista del programa

* Después de haber escrito esto, compruebo que Geertz (1983: 73-5) parte de la misma analogía de Wittgenstein para su estimulante exploración antropológica del "sentido común como sistema cultural". Geertz no identifica al sentido común con el centro de la ciudad sino que lo considera "uno de los suburbios más viejos de la cultura humana". Es claro que en inglés la noción tiene un contenido distinto al que usualmente recibe en las lenguas latinas y equivale más bien a "buen sentido", a conocimiento práctico (cf. Hoare y Smith, 1971: 322).

* Me refiero en particular a las *Philosophical Investigations* (en adelante PI). En su crítica a Wittgenstein, Gellner (1959: 234) había afirmado que cualquier cotejo entre el marxismo y la "filosofía lingüística" sería ofensivo para el primero. Sin embargo, Rubinstein (1981) viene de comparar útilmente a Marx y a Wittgenstein, partiendo de la tesis que les es común acerca de la significación como fenómeno intersubjetivo, como propiedad de los sistemas de prácticas sociales y no de la conciencia individual. Sin perjuicio de sus méritos, el trabajo de Rubinstein se resiente por un tratamiento demasiado esquemático de la obra de Marx, conforme al cual habría un segundo Wittgenstein, distinto al del *Tractatus*, pero un solo Marx. Esto autorizaría esos collages a la Dahrendorf, que combinan citas tomadas de escritos tan diferentes como *La ideología alemana* y *El capital*, como si en este caso, paradójicamente, el contexto fuese irrelevante para la interpretación. Para otra comparación sugerente entre Marx y Wittgenstein, ver Easton (1983). A su vez, Bloor (1983) ha examinado la pertinencia sociológica de las indagaciones de Wittgenstein, criticando el conocido intento anterior de Winch (1958) y poniéndolas en relación con el neomarxismo de Habermas.

de Waismann pues —al menos en su formulación inicial— parece sugerir la existencia de “reglas sistemáticas” que corresponderían a “subdivisiones fijas con límites inviolables”. Pero este riesgo está lejos de quitarle interés a la idea misma de las regiones o estratos del lenguaje: todo depende, como admite Pitkin, del modo en que se planteen aquellos límites y de que lo demarcado demuestre poseer “un grado razonable de consistencia interna”. Para ser justos, el *caveat* se aplica por igual a los “juegos de lenguaje”, cuyas fronteras tampoco vienen dadas por el lenguaje ordinario. Gellner (1959: 42-3) ya había notado el problema: por una parte, en el lenguaje corriente no aparecen juegos ni sistemas de alternativas o de contrastes completamente determinados; y, por la otra, ¿cómo se hace para distinguir de manera rigurosa entre los juegos de lenguaje y los movimientos a que dan lugar? La observación puede extenderse: ¿cuáles son los criterios de demarcación de las “formas de vida”? Wittgenstein no los provee y esto no es óbice para que la propia Pitkin (1972: 132) considere —y es razonable que lo haga— que se trata de una noción “ricamente sugestiva”. (En un exceso apologético, Rubinstein [1981: 205] hace de la carencia una virtud y afirma que esa indeterminación le da al concepto —que luego asimila al de modo de producción— “la importante ventaja de la flexibilidad”).

Quiero llegar a lo siguiente: todas estas categorías *cum* metáforas (juegos de lenguaje, formas de vida, regiones del lenguaje) resultan hoy indispensables para un análisis de las significaciones por su gran valor heurístico. Pero son típicos “conceptos sensibilizadores”, que no indican “qué ver” sino “hacia dónde mirar”; y, por eso mismo, se abren hacia tratamientos que les puedan ir dando contenidos específicos en contextos particulares (cf. Blumer, 1969: 147).

Con lo cual retorno a la pregunta que dejé pendiente acerca del “populismo” de Wittgenstein. La metáfora de la ciudad y sus derivaciones permiten responderla de dos maneras. En primer lugar, según se vio, lo dicho no excluye que existan “suburbios” diferenciados del lenguaje, como los que forman, por ejemplo, los símbolos y las notaciones técnicas de la química o de las matemáticas (ver Ryle, 1960: 68-92). Por otra parte, como intuyera Sorrel, los discursos especializados nunca abandonan del todo el lenguaje ordinario, aunque tiendan continuamente a estructurar “regiones” o “estratos” de un particular “estilo lógico”, con “juegos de lenguaje” que les son propios, tan convencionales y eliminadores de dudas como cualesquiera otros (Wittgenstein, 1969b: 370). Esto

es: las reflexiones anteriores se aplican también a estas regiones o estratos, del mismo modo que hay calles y edificios tanto en el centro como en la periferia de la ciudad. Así, Bloor (1983: 34-8) ha mostrado que, en la ciencia médica o en la química, abundan los conceptos con meros “parecidos de familia” que, al igual que los conceptos que designan propiedades comunes, “no tienen otra vida que la que les da el juego de lenguaje”.

Una de las ventajas de esta aproximación al problema del significado es que coloca naturalmente en primer plano la cuestión de la traducibilidad, es decir, de la medida en que lo dicho en una región del lenguaje puede ser comunicado a otra e incorporado por ésta. En general, las filosofías idealistas del lenguaje resolvieron el tema por la afirmativa; y ésta es la posición implícita en el criterio de “adecuación” postulado sin demasiadas precisiones por Schutz (ver Zijderfeld, 1982). Desde perspectivas diversas, Winch (1958: 72-3) u Oakeshott (1962: 197 y ss.) subrayan, en cambio, la básica irreducibilidad de aquellos estratos. Wittgenstein no aborda el asunto en forma directa; pero inspirándose en él, Gintis (1980: 217n) desarrolla la idea de “mediación orgánica y auténtica” entre tipos diversos de discurso y anota: “Entiendo por ‘autenticidad’ en la transición de una forma de discurso a otra que es aplicable a una esfera diferente de la vida social, una transición que preserva las relaciones subyacentes expresadas en el original al tiempo que vuelve relevante el discurso para la situación social de la nueva esfera”. Volveré sobre esto.

8. Un regreso crítico a las premisas gramscianas

8.1

Esta breve incursión lingüística ha tenido por propósito inmediato dar soporte a mi crítica de las premisas gramscianas; pero no cualquier soporte sino uno que se corresponde con varias intuiciones del propio Gramsci y que, por eso mismo, puede servir para desarrollarlas. Hasta donde yo sé, se halla todavía pendiente un estudio comparativo entre Gramsci y Wittgenstein, que sería potencialmente más fecundo que los cotejos que se han realizado hasta ahora entre Wittgenstein y Marx. Desde luego, éste no es el lugar para intentarlo, aunque son pertinentes un par de observaciones. Primeramente, también Gramsci concibe al fenómeno lingüístico como un “producto social”, inseparable de una forma de vida y de su “concepción determinada del mundo”; más aun, su ecuación “lengua = historia y no lengua = arbi-

trio” admite un doble parentesco: con la índole convencional de los juegos de lenguaje y, tendencialmente, con el conocido ataque de Wittgenstein contra la idea de un “lenguaje privado” (QC, 1375; 738; PI, 243; 380). Después, en los *Quaderni* hay atisbos del tema de los estratos del lenguaje, que trascienden el interés de Gramsci por los dialectos e incluso su constatación de que “cada grupo social tiene su propia lengua” (QC, 2233-37; 730). Afirma, en efecto, que el “lenguaje es esencialmente un nombre colectivo, que no presupone una cosa única ni en el tiempo ni en el espacio” pues “el hecho lenguaje es en realidad una multiplicidad de hechos más o menos orgánicamente coherentes y coordinados” (QC, 1330). Por último, la cuestión de la traducibilidad es aludida de varias maneras: como “continua adherencia y continuo intercambio” entre “la lengua popular y la de las clases cultas”; como posibilidad de vertir una lengua nacional a otra, que “no es ciertamente perfecta... pero sí en el fondo esencial”; y como “necesaria convertibilidad” y “traducción recíproca” de los “elementos constitutivos” de la filosofía, de la economía y de la política (QC, 730; 1470; 1492; 851).

Sin embargo, es evidente el carácter todavía parcial de estas intuiciones, que son bloqueadas por las premisas racionalistas y mentalistas que cuestiono. El repetido recurso de Gramsci a la oposición clásica entre calidad y cantidad brinda un lugar estratégico para observarlo y hace directamente a nuestro asunto. Hay un doble empleo de este recurso que resulta relevante: uno, en el contraste entre la “teoría moderna” y los “sentimientos espontáneos de las masas”, que se hallarían separados por “una diferencia ‘cuantitativa’, de grado, no por una diferencia de calidad”; y otro, en un sentido más amplio, en la comparación entre “los filósofos profesionales o ‘técnicos’ y el resto de la humanidad” (QC, 331; 1342). Las limitaciones de este dispositivo son percibidas por el propio Gramsci, quien añade: “El término ‘cantidad’ es usado aquí en un sentido especial, que no debe confundirse con su significado en aritmética, pues lo que indica son grados mayores de ‘homogeneidad’, ‘coherencia’, ‘rigor lógico’, etcétera; en otras palabras, *cantidad de elementos cualitativos*” (*idem*). Lo forzado del giro da nuevo testimonio de la tensión que recorre el pensamiento de Gramsci y basta desmontar el mecanismo para descubrirla.

Por un lado, la concepción historicista del lenguaje lo lleva a verlo como aquella “multiplicidad de hechos más o menos orgánicamente coherentes y coordinados” que mencioné. De este modo, “la cultura, en sus varios

niveles, unifica una cantidad mayor o menor de individuos en numerosos estratos, con más o menos contacto expresivo, que se entienden entre ellos en grados diversos, etcétera" (QC, 1330). La filosofía especializada y el sentido común aparecerían así como *regiones distintas de un mismo lenguaje*, a la que se aplicarían observaciones como las de Waismann acerca de sus particulares "estilos lógicos" —o las de Schutz sobre los criterios de racionalidad propios de cada dominio cognitivo—. Y, desde luego, la conexión posible entre estas regiones sería un problema complejo de enorme importancia, que quedaría abierto. Pero, por otro lado, Gramsci lo cierra, movido por su disposición racionalista: existe un único cartabón de "homogeneidad", "coherencia", de "rigor lógico"; y es el que provee la filosofía superior. La tensión impide que la sutura sea pensada como completa; pero, insiste Gramsci, entre la teoría moderna y el sentido común "debe ser posible una 'reducción', por así decirlo, recíproca, un pasaje de una al otro y viceversa" (QC, 331). De ahí aquella "cantidad de elementos cualitativos", que revela, finalmente, la índole unilateral de esta "reducción".

8.2

Señalé antes que el sedimento mentalista que incrustó en Gramsci la "filosofía dello spirito" remata esta operación. Su efecto paradójico es que, por esta vía, el significado deja de ser un emergente de las prácticas sociales y asoma la cabeza la vieja idea del lenguaje privado: "en el límite, puede decirse que cada ser parlante tiene su propio lenguaje personal, esto es, un modo propio de pensar y de sentir" (QC, 1330). Así se aleja todavía más la posibilidad de reconocer el tipo peculiar de coherencia que caracteriza los juegos de lenguaje del sentido común, cuya lógica es, en todo caso, tan convencional y está tan sostenida por una comunidad de participantes que la vuelve plausible como la de aquellos juegos que comunican entre sí a los filósofos, marxistas incluidos. Por eso, el argumento de Gramsci sobre la no factibilidad de estudiar el sentido común se aproxima al de los filósofos contemporáneos del lenguaje que sostienen que se puede estudiar la *semántica* de una palabra o de una expresión pero no su *pragmática*, su uso en el habla; y ello justamente por el carácter a la vez subjetivo e infinitamente complejo que el mentalismo atribuye a este uso.

Vale aquí la refutación de Wittgenstein, quien pone de manifiesto dos cosas: una que, dado que el significado y el uso están inextricablemente unidos, la semántica de una palabra o de una expresión no es nunca

separable del modo en que éstas ocurren en distintos juegos de lenguaje; y otra, que también la pragmática está sometida a reglas, de manera que "el uso de una expresión se halla tan profunda y rigurosamente controlado como su semántica o su sintaxis o su inflexión" (Pitkin, 1972: 81). Por lo demás, si así no fuese, los significados y los usos no sólo serían inaccesibles para el observador: tampoco le podrían ser enseñados a los niños, con lo que no se ve cómo lograrían éstos aprender a hablar un lenguaje.

8.3

Antes de concluir esta sección, debo indicar uno de los efectos más importantes (y peligrosos) de las premisas gramscianas que cuestiono.

El *episteme* platónico, el derecho absoluto de Hobbes, el imperativo categórico kantiano o las leyes naturales de Locke han sido otros tantos momentos de una larga búsqueda de principios externos al proceso político mismo que pudiesen controlar *ex ante* sus condiciones de variabilidad, limitando así el espacio abierto a la deliberación y a la elección públicas (cf. Barber, 1984: 130). Esta búsqueda —en la que se empujó desde siempre el "marxismo científico"— está lejos de haber terminado, liberando toda su carga elitista. Porque no fue ni es, claro, una empresa de hombres ordinarios sino de intelectuales; y sobre todo, en los tiempos modernos, de intelectuales perseguidos por la "ansiedad cartesiana": o el conocimiento de la realidad y la acción sobre ella tienen un fundamento sólido, estable y racional; o las fuerzas del oscurantismo instauran la barbarie y el caos (Bernstein, 1983: 18).

Gramsci, para quien la práctica colectiva es la única realidad absoluta y "todo es política" (QC, 886; 1766), pareciera escapar a esta tradición de sesgo escasamente democrático; y sin duda lo hace en muchos pasajes de su obra que, por eso, merecen un desarrollo más amplio. Pero, para que esto sea posible, es antes necesario despejar aquellas premisas pues no sólo frenan los avances de su "buen sentido" sino que acaban por instalarlo en esa misma tradición. Quiero decir: si se mantiene ese marco, la identidad entre filosofía y política conduce inevitablemente a una introducción ilícita del racionalismo en la esfera de la política y, pese a descargos retóricos, ésta queda otra vez sometida a las normas externas que le dicta una élite iluminista. Por eso puede sostener Gramsci que la filosofía de la praxis es la encargada de elaborar "una teoría y una técnica de la política" que pone "al servicio" de los sectores en que "reside la fuerza progresista de la historia" pero que

"no saben" (QC, 1601). Argumento que reverbera luego en la propia estructura del partido político que diseña, por más que el centralismo democrático ofrezca "una fórmula elástica": los "soldados" —y la metáfora militar no es inocente—, ese "elemento difuso, de hombres comunes, medios" que forman sus bases, deben participar únicamente en el modo "de la disciplina y de la fidelidad, no del espíritu creativo y de alta organización" (QC, 1635; 1733; 1386).

Como se ve, los supuestos que se adoptan para criticar al sentido común en tanto "filosofía espontánea de las masas" tienen consecuencias considerables, que trascienden el campo de la epistemología. Más aun, cuando la fundación de esa crítica es filosófica, su desemboque político más natural es siempre autoritario.

9. El sentido común como dominio cultural específico

Ha llegado el momento de recoger algunas de las marcas que fui dejando a lo largo de esta exposición.

La experiencia de la realidad no es nunca un incidente aislado; y las interpretaciones de sentido común —como cualesquiera otras— poseen siempre algún grado propio de estructuración, que varía según el contexto y que segmenta y organiza la facticidad del mundo de la vida cotidiana para sus actores. Por eso, si se les quiere hacer justicia, estas interpretaciones deben ser, ante todo, comprendidas en sus términos, como manifestaciones de sistemas simbólicos "construidos históricamente, mantenidos socialmente e individualmente aplicados" (Geertz, 1973: 363).

Debiera haber en esto poca novedad: desde el *sensus communis naturae* de los escolásticos, referirse al sentido común es hablar de "naciones comunes", de modos colectivos y autoevidentes de percibir la realidad. Y agregado: el significado de estas naciones es inescindible de las prácticas sociales a las que están íntimamente vinculadas y de las cuales reciben una considerable capacidad de autoafirmación. Esto es: el sentido común opera como ese sexto sentido o "sentido de los sentidos" que procuró conceptualizar Aristóteles porque se trata básicamente de un agregado social de significaciones que se aprenden, no de un mero conjunto de actitudes individuales —y mucho menos, de estados mentales—.*

* Sobre esto, el trabajo germinal es la monografía de Durkheim y Mauss (1901-02) sobre las clasificaciones primitivas, la cual —al margen de sus debilidades etnográficas— constituyó un esfuerzo pionero por sociologizar las categorías kantianas del conocimiento. Este tratamien-

Tales significaciones están inscriptas en los juegos del lenguaje ordinario, que son indispensables para la interacción social. Esto no quiere decir que esas significaciones se agoten en el nivel discursivo: como vimos, el lenguaje es una actividad indisoluble de una cierta "forma de vida" con manifestaciones múltiples. Este contexto sociohistórico general condiciona estructuralmente los procesos de acumulación de autoridad (en sentido amplio) que cristalizan en instituciones, las cuales proveen, a su vez, los marcos más o menos estables —y más o menos conflictivos y resistentes— de la interacción social a cuyas expresiones lingüísticas aludo (ver Thompson, 1984: 133-6). Situar así a estas últimas no disminuye su importancia: "nuestra experiencia es lo que es y cobra forma, en parte, según el modo en que la interpretamos; y esto tiene mucho que ver con los términos que nuestra cultura pone a nuestra disposición" (Taylor, 1979: 87). De ahí que, en las sociedades de clase, el lenguaje sea ese instrumento de poder de que habla Bourdieu (1977: 20) pero, también, el lugar de una lucha contra la dominación que no puede librarse sino en el interior de las formas discursivas prevalecientes (Gintis, 1980: 213-7).

Para entenderlo, es necesario advertir antes que, como intuyera Vico, la esfera del sentido común es la de la acción práctica, guiada por intereses; y que, consiguientemente, el criterio principal que la gobierna es pragmático: sus juicios no son verdaderos o falsos, como los de la ciencia, sino correctos o incorrectos, útiles o inútiles, adecuados o no. Una cosa es, entonces, que aparezcan como incoherentes o asistemáticos a los ojos de un observador externo que les aplica sus propias pautas lógicas y otra que posean para los miembros de un grupo "una coherencia, una claridad y una consistencia suficientes para darle a cualquiera una oportunidad razonable de entender y de ser entendido"

to de los modos de organizar y de clasificar la realidad como representaciones colectivas fue retomado luego por Durkheim (1912) y resultó, sin duda, "uno de sus más grandes descubrimientos" (Tiryakian, 1978: 212). Sin embargo, Durkheim restringió el alcance de su teoría social del conocimiento a los sistemas primitivos de clasificación y puso fuera de ella a las realizaciones de nuestra propia cultura. Es precisamente lo que no hará Wittgenstein, cuyo parentesco con Durkheim ha sido señalado a menudo (cf. Bloor, 1983: 3). Si se recuerda la frecuencia con que la literatura ha asociado también el nombre de Durkheim y de Gramsci (ver, vgr., Lockwood, 1981: 455), es difícil sustraerse a la metáfora de los "parecidos de familia" que existirían entre los tres.



escrita

Nº 8, mayo de 1986

Textos de Lezama Lima, Daniel Vera, Roberto Pazzi, Milan Kundera, Carolina Scotto, Miguel Espejo, Jorge Aulicino, Antonio Oviedo, Héctor Ciocchini, Pablo Spangenberg, Carlos Schilling, Robert Walser.

Suscripciones: Colón 767, 10 E, Córdoba (5000) Argentina.

(Schutz, 1970: 80).

Esta "oportunidad razonable" no es producida al azar. He venido insistiendo en el carácter de práctica estructurada de las interpretaciones de sentido común; y esto es así porque se trata de actividades sometidas a reglas. Aquí me interesa mencionar dos tipos principales de reglas que, conjeturalmente, serían siempre distinguibles: uno consiste en generalizaciones de la experiencia, de modo que, en este caso, las acciones particulares preceden a las reglas; el otro, en cambio, define las prácticas mismas y, por lo tanto, es anterior a ellas (ver Rawls, 1955). El primer tipo se expresa en el lenguaje ordinario a través de máximas, aforismos, recetas, etcétera; el segundo tiende a operar sobre todo de manera implícita, estableciendo parámetros interpretativos comunes que, en condiciones normales, un actor corriente tendría tantas dificultades en explicar —si es, incluso, que tiene conciencia de ellos— como las reglas gramaticales del idioma que habla. La distinción se aproxima a la que hace Searle (1969: 33-42) entre reglas "regulativas" y reglas "constitutivas"; y se le aplica su importante observación: "En contraste con la conducta meramente regular, hay dos indicadores de la conducta gobernada por reglas: uno, que generalmente reconocemos las desviaciones de la pauta como equivocadas o defectuosas; y otro, que la regla, a diferencia de una regularidad pasada, cubre automáticamente nuevos casos".

Ambos tipos de reglas —que no son exhaustivos— contribuyen a estructurar la realidad que el sentido común toma por dada. Pero que su existencia resulte más o menos estable no quiere decir que las interpretaciones que se derivan de ellas sean siempre las mismas: primero, porque, en ausencia de otras circunstancias, ninguna regla es condición suficiente para una práctica; y segundo, porque el significado concreto de una regla puede variar, precisamente, según el modo en que se la use en un contexto determinado (ver Winch, 1958: 16; Leiter, 1980: 18). Estas variaciones no obstan, sin embargo, a la permanencia de pautas generales que las encauzan, del mismo modo que los múltiples movimientos de las olas —para usar la metáfora de Sapir— están controlados por los cambios de la marea.

En el caso de la vida pública de una sociedad, las pautas generales que la distinguen son función de reglas constitutivas objetivadas en instituciones y en prácticas; y estas reglas definen la *ética concreta* de tal sociedad, esa *Sittlichkeit* que Hegel puso tanto cuidado en diferenciar de la *Moralität* (cf. Avineri, 1972: 87-98). Y bien: es exactamente a esto que se refiere Gramsci cuando asimila la filosofía

a la vida misma, cuando describe al sentido común como "la filosofía de los no filósofos" y cuando afirma que las creencias populares son vehículo de una cierta concepción del mundo.

El problema es que su propia identificación genérica de la filosofía, la historia y la política produce un efecto no querido: diluir la especificidad concreta de las mediaciones políticas en los tiempos modernos, lo cual acaba reforzando la reducción racionalista del fenómeno del sentido común popular y oscureciendo tanto su potencial creativo como la peculiaridad de las líneas de ruptura que la recorren.

10. Teorías sociales, ideologías políticas y sentido común

En el curso del siglo XVIII europeo comenzó a constituirse eso que Habermas (1974) ha llamado la "esfera pública" para designar la emergencia histórica de una arena de debate político que, en principio, desligaba la participación de la posición social del sujeto. La gente se puso a hablar de política, más allá de sus asuntos comunales; y este surgimiento de la opinión pública —fenómeno todavía nuevo a comienzos del siglo XIX— atenuó los lazos entre cultura e interacción social, permitiendo que se uniesen actores y grupos que no estaban en contacto inmediato. En la trama de este proceso, el papel central le correspondió, sin duda, al Iluminismo, que reemplazó el principio de autoridad por el gobierno de la razón; de esta manera, la fe, la tradición o el estatus del emisor fueron dejando de ser credenciales suficientes para que una definición de la realidad social ingresara con éxito a la discusión pública. Por eso señala un agudo analista de esta evolución que "el Iluminismo se transforma en la Edad de la Ideología cuando se emprende la movilización de las masas para proyectos públicos a través de la retórica del discurso racional" (Gouldner, 1976: 197).

Es el punto en que quiero hacer hincapié, manteniendo la concepción restringida de las ideologías políticas que usa Gouldner. Gramsci —ya se vio— dice algo parecido cuando se refiere a las ideologías como "vulgarizaciones filosóficas que conducen a las masas a la acción concreta", como esas "construcciones prácticas" que se vuelven "instrumentos de dirección política" y devienen así "hechos históricos reales" (QC, 1242; 436; 1319). Sólo que el mismo carácter general de su afirmación disuelve la novedad sustantiva del fenómeno, cuyo significado es indisoluble de la constitución histórica de una esfera pública.

Según indiqué, el ámbito del sentido común es el de la acción práctica, guiada por intereses. Durante siglos, para la mayoría de la población este



Espacios

DE CRÍTICA Y PRODUCCIÓN

Publicación de la Secretaría de Bienestar Estudiantil y Extensión Universitaria de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Suscripciones para el interior y exterior: Marcelo T. de Alvear 2230, oficina 102, Buenos Aires, Argentina.

ámbito se había agotado en el marco estrecho de las interacciones cotidianas. Pero los cambios profundos que jalieron la formación del estado moderno, el ascenso del capitalismo y la revolución en las comunicaciones dilataron radicalmente ese marco, dándole a la cosa pública una saliencia hasta entonces desconocida. Es el momento en que comienza a desarrollarse masivamente ese otro tipo de discurso orientado hacia la acción que son las ideologías políticas modernas. Se trata ciertamente de sistemas de ideas y de creencias referidos a la distribución del poder en la sociedad; pero importa advertir sobre todo cuál es el doble trabajo que realizan. Por un lado, para ser eficaces, deben partir obligadamente del lenguaje ordinario para volver luego a él, procurando cambiar las reglas de sus juegos e incluir en ellos nuevos temas: sólo así pueden aspirar a redefinir los campos de relevancias de los razonamientos de sentido común, agregando intereses particulares diversos y potenciándolos con elementos expresivos, afectivos, etcétera. Pero, por otro lado —y éste es uno de sus signos más característicos en la civilización de fuerte inclinación teórica que fue emergiendo—, formulan su proyecto de movilización pública en nombre de una explicación racional de la realidad, de un informe sobre lo bueno y sobre lo posible cuya estructura argumentativa combina en grados variables las prescripciones de índole moral con el análisis y la interpretación de situaciones, las consideraciones técnicas y las reglas de implementación (ver, por ejemplo, Seliger, 1976).

La crítica de Marx se dirigió justamente a poner en evidencia las falsas pretensiones teóricas de las ideologías de su época, incluidos los diversos "socialismos" que circulaban (ver Marx-Engels, 1976a: 479-611; y 1976b: 127-36). Pero esto desde un lugar privilegiado, que permitiría producir una explicación verdaderamente científica de la realidad. Al dar cuenta del "movimiento histórico en su conjunto", esta explicación debía servir de guía a una acción revolucionaria que uniría finalmente la teoría y la práctica; de esta manera, la razón ya no tendría que valerse de astucias y acabaría cobrando figura propia en el reino de la libertad, gobernado por esa lógica de la transparencia a que ya me referí. Si *theoria*, en griego, es la acción de ver, la actitud de una humanidad así emancipada sería plenamente teórica porque habrían caído para siempre los velos de las ideologías y del sentido común que obstruyen su visión.

Sólo que, para encarnarse en las masas, también el marxismo debe ingresar al campo de la lucha política como una ideología capaz de mediar

entre la "filosofía superior" y los códigos lingüísticos de la vida cotidiana. En esto, no fue para nada irrelevante el contexto cultural de su inserción, porque el discurso marxista aparece estrechamente ligado al momento histórico de expansión de la palabra escrita. Gouldner (1976: 91-117) ha examinado la interconexión profunda que hubo, en general, "entre la nueva Edad de la Ideología —la proliferación de las ideologías en los siglos XVIII y XIX— y la 'revolución de las comunicaciones', basada en el desarrollo de la imprenta y sus tecnologías y en la creciente producción de materiales impresos". Esta difusión inusitada de libros, periódicos, panfletos, etcétera, alimentó en varias generaciones de marxistas la convicción de que un público proletario podría recibir sin distorsiones el mensaje revolucionario que interpretaba su experiencia en términos racionales y críticos: lo predisponían a esto la explotación a que estaba sometido; el aumento de sus organizaciones propias; y el progreso de sus conocimientos, paradójicamente facilitado por el mismo avance del capitalismo. En este esquema (y al margen de variantes estratégicas o institucionales) la ideología marxista se presenta siempre como un puente en vías de extinción: el éxito de su doble trabajo de acercamiento consiste en ir dejando de ser necesario a medida que la teoría penetra el sentido común popular y educándolo, lo disuelve. Como queda dicho, Gramsci complejiza y enriquece este esquema, pero no lo abandona.* ¿Hace falta agregar que es un programa que, hasta ahora, no se realizó en ninguna parte?

Pero, además, su persistencia tuvo efectos considerables: hizo, por ejemplo, que los marxistas ignorasen por muchos años una red vastísima y cambiante de relaciones sociales a través de la cual se iban consolidando los términos de la hegemonía burguesa (y no sólo burguesa): el urbanismo, los medios de comunicación de masa; la familia; el tiempo libre; etcétera (ver Jacoby, 191a: 31). Lejos de desaparecer o, aun, de debilitarse, este entramado fue adensando y recreando los ámbitos del sentido común, poniéndolos cada vez a mayor distancia de los discursos científicos e, incluso, de los discursos ideológicos mismos. Así, allí donde se creyó que desaparecería su potencial teórico y crítico la palabra escrita, vino a instalarse una "industria de la conciencia" que actúa sobre las opiniones populares por medio del periodismo, de la

radio, de la televisión, etcétera, y profundiza la brecha que las separa del "aparato cultural" que produce y que consume ideologías (ver Gouldner, 1976: 176).

Desde luego, hay más que estas constataciones para sostener la inerradicabilidad de la esfera del sentido común como dominio cognitivo con determinaciones propias. "Es bastante falso suponer que, aun en Utopía, la gente podrá recibir sus primeras lecciones para hablar o para pensar en términos de éste o de aquél aparato técnico" (Ryle, 1960: 35). Estamos nuevamente en el terreno de las prácticas colectivas, con toda su variedad y su complejidad; e implica, finalmente, una reducción idealista imaginar que las teorías sociales o las ideologías son —o podrán ser— las principales fuerzas que modelan esas prácticas. Las investigaciones sobre fenómenos cognitivos, por ejemplo, han venido insistiendo que la gente posee una capacidad limitada de procesar información, por lo cual tiende a tomar atajos siempre que pueda (cf. Fiske y Taylor, 1984: 139-284). Estas estrategias simplificadoras operan en todos los campos y tanto más en el de la vida cotidiana. Por eso resulta impensable que desaparezca alguna vez el recurso espontáneo a reglas generalizadoras de experiencias, por más imperfectas y tentativas que resulten; o que llegue el momento en que el hombre de la calle esté en condiciones de dar cuenta de las reglas constitutivas de sus interpretaciones de la realidad. Decía Hegel que el ideal de la libertad absoluta conduce inevitablemente al terror y a la muerte: su otra cara es el ideal del conocimiento absoluto y lleva al mismo destino. Una humanidad así concebida es una fantasía elitista cuyo efecto perverso es terminar condenando a la inhumanidad a la mayoría de la gente.

De ahí mi énfasis en una lógica de las diferencias que, al reconocer y tematizar la diversidad de los estratos culturales, coloque en primer plano el problema de su articulación democrática. Las críticas más significativas que hoy se formulan al marxismo cuestionan el papel de clase universal que le asignó al proletariado; e incluso la plausibilidad misma de erigir en agente de la historia a cualquier sujeto social determinado. En cierta forma, mi argumento es previo a este debate tan necesario. Al replantear las relaciones entre teoría, ideología y sentido común, lo que sostengo es que, aun en sus propios términos y contrariamente a lo afirmado por Gramsci, el inmanentismo de la filosofía de la praxis ni fue "depurado de todo aparato metafísico" ni se ubicó cabalmente "en el terreno concreto de la historia" (cf. QC, 1438).

11. La verdad como opinión

En su rechazo a la oposición iluminista entre razón y tradición —toda razón funciona dentro de tradiciones—, Gadamer (1975) reivindica la "razón práctica" aristotélica como forma de razonamiento distinta del conocimiento teórico y de la habilidad técnica. Y esto precisamente porque la razón práctica no es un saber que flota en el aire sino que se sitúa siempre en relación a contextos históricos particulares, que obligan a deliberar para elegir y para decidir. En otras palabras, se trata de un saber cuyo objeto es la acción; por eso, cuando concierne a la comunidad en su conjunto, se convierte en aquello que Aristóteles llamaba la "sabiduría política".

Es una referencia útil para clarificar mi posición. Señalé, en efecto, que una peligrosa consecuencia de la identificación gramsciana entre filosofía, historia y política era asimilar la "sabiduría política" a la "filosofía superior", de lo cual se seguía el postulado de la necesaria asepsia radical del sentido común, definido como lo otro de esa filosofía. Pero mi crítica apunta a extender y a complejizar las regiones de la razón práctica, poniendo de manifiesto que hay niveles cognitivos diversos, con criterios de racionalidad y con juegos de lenguaje específicos; y no a reemplazar un privilegio de la "filosofía superior" por un privilegio del sentido común. Estoy cuestionando una problemática, no proponiendo su inversión; de ahí que mi planteo se quiera tan poco populista como el de Wittgenstein.

Ciertos desarrollos recientes en el campo de la filosofía e historia de la ciencia pueden ayudar aquí a la reflexión. Ante todo, se ha comprobado el carácter práctico de la propia racionalidad científica, esto es, el papel fundamental que desempeñan en ella la elección, la deliberación, el conflicto de opiniones, la persuasión, etcétera (ver, por ejemplo, Feyerabend, 1975). Dados paradigmas teóricos que se enfrentan, han sido diferenciadas así tres cuestiones: su compatibilidad, su conmensurabilidad y su comparabilidad. Esto ha permitido mostrar que dos tradiciones científicas rivales pueden ser lógicamente incompatibles y contener problemas y criterios incommensurables; pero que ello no obsta a que haya múltiples maneras de *compararlas*, sin recurrir "a un cartabón común y fijo que mida el progreso" (Bernstein, 1983: 86; también Kuhn, 1970: 103).

Apliquemos esto a nuestro asunto. El supuesto del liberalismo clásico es un mundo *prepolítico* habitado por individuos cuyos intereses son compatibles, conmensurables y comparables; por eso la defensa liberal de la demo-

* Sobre la preferencia de Gramsci por la palabra escrita antes que hablada y su devaluación de la radio y los medios audiovisuales, ver Davidson (1984: 148).

cracia "es negativa antes que afirmativa y no puede concebir otra forma de ciudadanía que la basada en una negociación regida por el propio interés" (Barber, 1984: 24). El supuesto del marxismo clásico, en cambio, es la posibilidad de un mundo *postpolítico* de intereses individuales también compatibles, conmensurables y comparables; por eso en la sociedad comunista no existirían ni la dominación ni el poder, con lo cual la noción misma de democracia estaría aludiendo a un fenómeno transitorio que dejará de tener sentido en ese futuro. En un caso, se viene de la transparencia; en el otro, se marcha hacia ella. Es el trasfondo de una constatación lúcida: "La utopía de la abolición total del estado no fue otra cosa que la aceptación del liberalismo decimonónico desde una perspectiva socialista" (Heller, 1978: 882).

Mi tesis es que no hubo ni habrá transparencia; y como no se trata, entonces, ni de preservarla ni de prepararla, lo que importa es tomar conciencia de los modos variables en que se estructura la opacidad de lo social. Desde este punto de vista, las teorías sociales, las ideologías políticas y los razonamientos de sentido común producen interpretaciones de la realidad que se interrelacionan pero que, en términos generales, son lógicamente distintas —y aun incompatibles— y tienden a estar referidas a problemas y a criterios no directamente conmensurables. *Esto no quiere decir, sin embargo, que sean incomparables*. Si lo fueran, sus diferencias tendrían que ser resueltas en favor de unas o de otras mediante un juicio de autoridad; en cambio, que sean en principio comparables abre la perspectiva de idear "transiciones auténticas" que hagan posible la traducción y la comunicación, permitiendo que las opciones se funden en la deliberación democrática. Resulta pertinente, *a fortiori*, la observación de Winch (1970) acerca del cotejo de civilizaciones enteramente diversas: "La cuestión no es si podemos hacerlo sino de qué clase de comparación se trata".

Por cierto, queda excluida de antemano una comparación literal, aunque se hable la misma lengua: por lo ya dicho el significado de una expresión casi nunca es disociable de su uso en contextos determinados. De ahí los riesgos de cualquier lectura simplista de una hipótesis homológica tan general como la que plantea Gramsci. ¿Cuáles interpretaciones populares se asignarán a la categoría del "buen sentido"? Nótese que hacerlo es el resultado de una operación teórica, no su causa; y, por lo tanto, supone establecer relaciones entre campos discursivos distintos. En otras palabras, entraña una

comparación que exige un trabajo hermenéutico cuidadoso, anclado en la estructura convencional propia de los juegos de lenguaje del sentido común en un medio específico. Así, por ejemplo, ni los juicios dicotómicos acerca del orden social son indicadores suficientes de que exista un discurso del conflicto siquiera parcial ni su ausencia es prueba necesaria de que este discurso falte. Más aun: ¿cuáles oposiciones (o qué conjunto o sistema de oposiciones) serán clasificados como manifestaciones del espíritu de escisión en una situación histórica concreta? ¿Sólo las clasistas? ¿También las nacionales? ¿Y las que se articulen en torno a temas como el desarrollo y la modernización —por no hablar del feminismo, de la no violencia o de la defensa del medio ambiente—? Me parece significativo recordar que el propio Gramsci alteró su evaluación inicial del buen sentido del campesino italiano, pasando a considerar positiva una resistencia al proceso de racionalización capitalista que antes había criticado (ver Davidson, 1984: 145). Cambios como éste no tiene nada de sorprendente o de ilegítimo: se transforman las teorías sociales y las ideologías políticas y el sentido común; por añadidura, ni lo hacen en forma simultánea ni esas transformaciones suelen ser homogéneas o unívocas aun dentro mismo de cada esfera. ¿Cómo estipular, entonces, correspondencias más o menos lineales entre prácticas tan disímiles y fluidas?

Con lo que vuelvo a la clase de comparación posible entre interpretaciones de diverso nivel acerca de la vida pública de una sociedad. Si se mantiene el radical impulso antielitista y antiautoritario de la *III Tesis sobre Feuerbach* desprendiéndolo de una lógica racionalista de la transparencia, esa comparación debe entenderse como un problema esencialmente *político*, es decir, como algo que se decide a través del debate público y no mediante un recurso a razonamientos abstractos o a autoridades externas. En otras palabras, no se trata de introducir en el campo de la política la verdad de las leyes de la historia o de las ideas correctas sino de discutir y de resolver en ese campo cuál es, cada vez, la interpretación más verosímil de la realidad. Lo dijo el Gramsci más plenamente historicista: "La adhesión o la no adhesión de masa a una ideología es el modo en que se verifica la crítica real de la racionalidad y de la historicidad de los modos de pensar" (QC, 1393).

Es que las nociones fundamentales que articulan estos "modos de pensar" (la justicia, la libertad, la igualdad, etcétera) son "esencialmente contestables", incluso en el mismo

terreno de las prácticas teóricas e ideológicas (cf. Connolly, 1974). Por eso es doblemente ilusorio suponer que puedan preconstituirse allí sus significados: porque son muchos los aspirantes a la verdad; y porque, de cualquier manera, tales significados se redefinen desde el momento que las nociones ingresan a nuevos juegos de lenguaje. De ahí que "la política no se base en la justicia y en la libertad: es lo que las hace posibles" (Barber, 1984: 64). La condición es que se trate de una política auténticamente democrática, donde todos tengan derecho a hablar y a oír; y esto supone reconocer que, en el terreno de las opiniones, la verdad sólo puede ser una opinión más (ver Walzer, 1981: 397).

12. Un epílogo abierto

Porque éste es, finalmente, el asunto: en política, toda discusión sobre el sentido común es una discusión sobre la democracia.

Tanto en el Este como en el Oeste, la retórica política acabó apropiándose del argumento de Rousseau: la ley debe fundarse en la voluntad popular y no en una razón iluminada porque únicamente pueden ser obligados por ella, como personas libres, los hombres y las mujeres que contribuyen a hacerla. Sólo que asistimos a una profecía autocumplida: por un lado, las diversas formas de institucionalización de la política han coincidido en una desvalorización sistemática de los componentes de sentido común de esa voluntad popular; y, por el otro, la falta de información y el escaso interés por la política del ciudadano medio son esgrimidos como justificación palmaria de los propios mecanismos que en gran medida los provocan, esto es, como prueba de la inviabilidad de una democracia genuinamente participatoria.

Pero alejemos malentendidos. En primer lugar, en sociedades tan complejas y diferenciadas como las actuales, ese tipo de democracia debe combinar necesariamente modos de participación directa y formas representativas a todos los niveles: una libertad que no se organiza con realismo tampoco se alcanza. Por eso —y no sólo por una constitución mítica del proletariado en clase universal— resulta estrecho el horizonte autoemancipatorio de la *III Tesis sobre Feuerbach*. Después, tan indispensable como reconocer la opacidad ineludible de cualquier sistema institucional es admitir que las diferencias entre los diversos dominios culturales a que me referí son parte de nuestro incierto destino cognitivo, aunque desde luego varíen sus manifestaciones. Para bien o para mal, en política no hay inocentes; y

el riesgo de impugnar el elitismo desde el basismo —o, peor, desde el populismo— es persistir en un ambiguo discurso de la transparencia que lleva a la consolidación de nuevas élites.

De ahí que repensar las relaciones entre las teorías sociales, las ideologías políticas y el sentido común popular me parezca condición necesaria para una búsqueda de alternativas institucionales que, al darles una materialidad respetuosa de su autonomía relativa, faciliten "transiciones auténticas" que permitan su comunicación y su confrontación. La política, como el amor, se construye siempre sobre una idea; y hablo aquí de revisar esa idea de la racionalidad única que ha venido gobernando los discursos dominantes de la democracia liberal y de la democracia socialista.

Para empezar, no es poco; aunque, desde luego, no basta. La creación (o la potenciación) de aquellas alternativas institucionales es una de las mayores tareas de una participación democrática cimentada en una lógica de las diferencias; pero no resulta posible imaginarla en abstracto pues sólo puede adquirir sentido en el interior de la trama particular de relaciones de sociedades históricamente determinadas. Hay algo de circular en este argumento; y es inevitable que así sea desde que se trata de la transformación de prácticas que hoy tienden a constituir otros significados. Creo, sin embargo, que el problema no es el círculo mismo sino la manera en que se ingresa a él porque de ella depende la salida. Por eso la única aspiración de este epílogo es abrirse ahora hacia entradas concretas.

Referencias bibliográficas

- Adamson, Walter L., 1980. *Hegemony and revolution* (Berkeley).
- Avineri, Shlomo, 1972. *Hegel's theory of the modern state* (Londres).
- Badaloni, Nicola, 1975. *Il marxismo di Gramsci* (Turín).
- Badaloni, Nicola, 1981. "Gramsci: la filosofia della prassi come previsione", en E.J. Hobsbawm et al., *Storia del marxismo* (Torino), III, 255-342.
- Barber, Benjamin R., 1984. *Strong democracy* (Berkeley).
- Bergson, Henri, 1907. *L'évolution créatrice* (París).
- Berlin, Isaiah, 1980. *Vico and Herder* (Londres).
- Bernstein, Richard J., 1983. *Beyond objectivism and relativism: science, hermeneutics and praxis* (Filadelfia).
- Bloor, David, 1983. *Wittgenstein: a social theory of knowledge* (Nueva York).
- Blumer, Herbert, 1969. *Symbolic interactionism* (Englewood-Cliffs).
- Bourdieu, Pierre, 1977. "L'économie des échanges linguistiques", *Langue Française*, 34, 17-34.
- Connolly, William, 1974. *The terms of political discourse* (Lexington, Massachusetts).
- Davidson, Alastair, 1984. "Gramsci, the peasantry and popular culture", *The Journal of Peasant Studies*, July, 189-153.
- Durkheim, Emile, 1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (París).
- Durkheim, Emile y Mauss, Marcel, 1901-02. "De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives", *L'Année Sociologique*, 6, 1-72.
- Easton, Susan M., 1983. *Humanist Marxism and Wittgensteinian social philosophy* (Manchester).
- Feyerabend, Paul, 1975. *Against method* (Londres).
- Fidke, Susan T. y Taylor, Shelley E., 1984. *Social cognition* (Reading, Massachusetts).
- Gadamer, Hans-Georg, 1975. *Truth and method*, trad. G. Barden y J. Cumming (Nueva York).
- Geertz, Clifford, 1973. *The interpretation of cultures* (Nueva York).
- Geertz, Clifford, 1983. *Local knowledge* (Nueva York).
- Gellner, Ernest, 1959. *Words and things* (Londres).
- Gintis, Herbert, 1980. "Communication and politics", *Socialist Review*, 50/51, 189-232.
- Gouldner, Alvin W., 1976. *The dialectic of Ideology and Technology* (Nueva York).
- Gramsci, Antonio, 1975. *Quaderni del carcere*, ed. Valentino Gerratana (Turín).
- Grassi, Ernesto, 1976. "The priority of common sense and imagination: Vico's philosophical relevance today", *Social Research*, 43: 3, 553-75.
- Gruppi, Luciano, 1976. "El concepto de hegemonía en Antonio Gramsci", en Eric Hobsbawm et al., *Revolución y democracia en Gramsci* (Barcelona).
- Habermas, Jürgen, 1974. "The public sphere: an encyclopaedia article", *New German Critique*, 3.
- Hegel, G.W.F., 1929. *Science of logic*, trad. W.H. Johnston y L.G. Struthers (Londres).
- Heller, Agnes, 1978. "Past, and future of democracy", *Social Research*, 45, 866-886.
- Hoare, Quintin y Smith, Geoffrey N., 1971. *Notas a Selections from the prison notebooks of Antonio Gramsci* (Nueva York).
- Hughes, H. Stuart, 1958. *Consciousness and Society* (Nueva York).
- Jacoby, Russell, 1981. *Dialectic of defeat* (Cambridge).
- James, William, 1982. "Selections from *The Principles of Psychology* (1890)", en H.S. Thayer, comp., *Pragmatism: the classic writings* (Indianápolis).
- Kolakowski, Leszek, 1978. *Main currents of marxism* (Oxford).
- Kuhn, Thomas S., 1970. *The structure of scientific revolutions* (Chicago).
- Leiter, Kenneth, 1980. *A primer on ethnomethodology* (Nueva York).
- Lockwood, David, 1981. "The weakest link in the chain?", *Research in the sociology of work*, 1, 435-81.
- Lukacs, Georg, 1971. *History and class consciousness*, trad. R. Livingstone (Cambridge, Massachusetts).
- Marx, K. y Engels, F. 1976a. *The German ideology* (Moscú).
- Marx, K. y Engels, F. 1976b. *Selected works in three volumes* (Moscú).
- Merleau-Ponty, Maurice, 1969. *Humanism and terror* (Boston).
- Mondolfo, Rodolfo, 1956. *El materialismo histórico en F. Engels*, trad. R. Bixio (Buenos Aires).
- Nemeth, Thomas, 1980. *Gramsci's Philosophy* (Sussex).
- Nun, José, 1982. "El otro reduccionismo", en D. Camacho et al., *América Latina: Ideología y cultura* (San José, Costa Rica).
- Oakeshott, Michael, 1962. *Rationalism in politics and other essays* (Londres).
- Pitkin, Hanna F., 1972. *Wittgenstein and justice* (Berkeley).
- Rawls, John, 1955. "Two concepts of rules", *The Philosophical Review* LXIV, 3-32.
- Rubinstein, David, 1981. *Marx and Wittgenstein* (Londres).
- Ryle, Gilbert, 1960. *Dilemmas* (Cambridge).
- Schutz, Alfred, 1962. *Collected papers I*, ed. M. Natanson (La Haya).
- Schutz, Alfred, 1970. *On phenomenology and social relations*, ed. H.R. Wagner (Chicago).
- Schutz, Alfred y Luckmann, Thomas, 1974. *The structures of the life-world*, trad. R.M. Zaner y H.T. Engelhardt (Londres).
- Searle, John R., 1969. *Speech acts* (Cambridge).
- Seliger, Martin, 1976. *Ideology and politics* (Londres).
- Sorel, Georges, 1919. *Matériaux d'une théorie du prolétariat* (París).
- Sorel, Georges, 1950. *Reflections on violence [1908]*, trad. T.E. Hulme y J. Roth (Glencoe, Ill.).
- Taylor, Charles, 1979. *Hegel and modern society* (Cambridge).
- Thompson, John B., 1984. *Studies in the theory of ideology* (Berkeley).
- Tiryakian, Edward A., 1978. "Emile Durkheim", en Tom Bottomore y Robert Nisbet, comps., *A history of sociological analysis* (Nueva York), 187-236.
- Vico, Giambattista, 1948. *Scienza Nuova [1725]*, trad. T.G. Bergin y M.H. Fisch (Cornell).
- Waismann, Friedrich, 1965. "Language strata", en Anthony Flew, comp., *Logic and Language* (Garden City).
- Walzer, Michael, 1981. "Philosophy and democracy", *Political Theory*, 9: 3, 379-399.
- White, Morton, 1955. *The age of analysis: basic writings* (Nueva York).
- Winch, Peter, 1958. *The idea of a social science and its relation to philosophy* (Londres).
- Winch, Peter, 1970. "Comment on Jarvie", en R. Borger y F. Cioffi, comps., *Explanation in the behavioral sciences: confrontations* (Cambridge).
- Wittgenstein, Ludwig, 1967. *Zettel*, trad. G.E.M. Anscombe (Berkeley).
- Wittgenstein, Ludwig, 1968. *Philosophical Investigations [1953]*, trad. G.E.M. Anscombe (Oxford).
- Wittgenstein, Ludwig, 1969a. *The blue and brown books* (Oxford).
- Wittgenstein, Ludwig, 1969b. *On certainty*, trad. D. Paul y G.E.M. Anscombe (Oxford).
- Wolin, Sheldon S., 1960. *Politics and vision* (Boston).
- Zijderveld, Anton C., 1972. "The problem of adequacy", *European Journal of Sociology*, XIII, 176-190.

ESCISION O MIMESIS, EL CIRCULO DE LA POLITICA

"Quizás un modo de acabar con la sordera, sea manifestar el eco que las palabras de otro nos han despertado", dicen las autoras de este texto enviado como posibilidad de diálogo con el de Beatriz Sarlo: "Intelectuales: ¿Escisión o mimesis?" (*Punto de Vista*, N° 25).

La pregunta se cieme sobre este personaje ambiguo: el intelectual de izquierda. Ese mismo que puede optar por la "acomodación académica" o el "compromiso político", que puede darse el lujo de tener una memoria y dotarla de sentidos, extraer la razón de los hechos y reincorporar "excluidos" a la historia mediante un trabajo de interpretación. Esa figura que caída en el yugo de la fascinación política (en un juego de espejos indecible) suele perder el hilo del sentido por él mismo creado. De crítico a sirviente, de victimario a víctima, de utopista a escéptico, de voluntarista a determinista... En todo caso, su discurso oscila en un espacio amplio, que recorre con la omnipotencia del revolucionario optimista o con el terror del sorprendido doctor Frankenstein...

El cambio, el progreso, el proletariado, la vanguardia, la nación, la masa, el deseo, la continuidad, la clase intelectual; residuos polémicos de diversas tradiciones encadenadas por una lógica feroz, materializada en un monstruo que devora a su propio creador. Desdichado científico incapaz de soportar que aquel a quien dio sentido, esos restos amorfos a los cuales convirtió en sujeto, no cumpla con el sueño de la transformación social que él concibió. —La criatura parece ignorar los términos de revolución, mensaje-destinatario, canal de comunicación...— Un pensador solitario que nunca habla de individuos, que apenas llega a imaginar interlocutores válidos.

De todos modos, ya pasó el tiempo en que era posible separar teoría de praxis, cultura de política: el que construya una metafísica que cargue con sus monstruos.

Hay además una recurrencia: tornar posible un diálogo entre la masa y la clase intelectual. Pero ¿existen? Quizá la masa, el pueblo, no sean más que el supuesto imprescindible para el discurso que los funda, y el intelectual un nuevo narciso perdido en su propia contemplación.

Como dice Foucault, ya los intelectuales han perdido su antigua fun-

ción, no son la conciencia ni la elocuencia de nadie, las masas sólo devuelven con mirada vacía un sentido que justifica el horror y se descalabra en exterminio. Esto significa también un fin para ese amo culposo y resentido que aspira nostálgico al imaginario vínculo entre el esclavo y la tierra, el trabajo y la cosa misma. Agotamiento, además, de otra pareja clásica: el intelectual (siempre respondiendo al mito pedagógico-cristiano del maestro y mártir) y el "Otro", su contrapartida (siempre condenado a ser representado, mayoría silenciosa que no habla por sí misma).

En todo caso, la "revolución" no ha sido más que un giro redundante, y a la vuelta de los tiempos, los intelectuales, escépticos o azorados, pueden elegir nuevamente si explican al pueblo o se aíslan en el gremio. ¿Por qué reincidir en la búsqueda de una figura general y pública, que no sea la del político? Si no es de la política de quien debemos temer, sino precisamente de toda figura general y pública.

No hay vínculo certero que anude tópicos y deseos; no hay un paso justo que franquee los límites de acceso a la realidad. El sentido recorre una linealidad diferente a la de los individuos y sus necesidades. "La historia no es el asiento de la felicidad." No hay discurso significativo que pueda liberar el deseo.

Masas refractarias, intelectuales sordos: es preferible la política en sus instituciones y no internalizada en los "hombres nuevos". Entre el camino de la Identidad, siempre reductor, y el de la fragmentación, se vislumbra un individuo que se reconoce como efecto de un orden simbólico, pero que se priva del poder de ordenarlo. Más aún, si existe un Orden, es lejano, no pertenece a la política ni a la cultura, está más allá de toda continuidad y separado abismalmente. Que la Ética en su modo más alto sea impracticable no significa que no sea un referente de la libertad.

La pregunta se abre también sobre la exteriorización del pensamiento. Gracias a nuestra cuota de realis-

mo (?) —recibimos un premio con "La historia oficial"— caemos en qué implica esa exteriorización, cómo y para quién. Sin embargo, estas líneas tienen una intención polémica y se proponen como reflexión abierta. No necesitan un porqué y para quién.

¿Qué más puede decirse del intelectual, del que se compromete en una acción simbólica? Hombres de ideas, hombres del abismo entre el símbolo y la realidad. Hombres que no pueden conformarse con estar atrapados en ese hiato y de que sea justamente ese el lugar de la perspectiva crítica.

¡Ah, ciudades sin intelectuales! ¡pensamientos sin pensadores!: el intelectual comprometido y su pretensión de hacer surgir una historia original. En definitiva, encarna al jefe que —según Freud— fascina a la multitud al precio de estar fascinado por una creencia.

Escisión o mimesis, ¿no es un planteo circular? Un planteo que recoge nostalgias bajo la óptica más optimista. Escisión o mimesis de la realidad política, fundándose por supuesto en la nostalgia de un fenómeno colectivo. Suponiendo también un grado cero del discurso teórico que no obstante se degrada a servil, porque el discurso político es caníbal... La cultura es aquí quien absorbe, asimila, esteriliza...

Nostalgia, en fin, que pasa por alto la asimetría de los lenguajes y que se piensa significativa para los sectores populares.

La alianza entre la política y los intelectuales no ha demostrado ser una cuestión sencilla.

Fragmentándose en los espacios políticos, los intelectuales se abolieron de antemano en el tiempo —abolición de lo privado y del presente—.

Nostalgia por la reconstrucción de un intelectual público: una especie de pedido para deshacerse (en parte solamente) del poder que tiene el lenguaje de definir. El poder no es idéntico al lenguaje, pero jamás se separa totalmente de él.

Beatriz Gercman
Alejandra González



SUMARIO

<i>Beatriz Sarlo: Una mirada política: defensa del partidismo en el arte</i>	1	<i>incertidumbre, sobre Diario en la crisis de Daniel Freidemberg</i>	21
<i>Hugo Vezzetti: "Viva cien años": Algunas consideraciones sobre familia y matrimonio en la Argentina</i>	5	Graciela Montaldo: <i>La vanguardia y sus estéticas, sobre Lenguaje e ideología. Las escuelas argentinas de vanguardia</i> , de Francine Masiello	22
<i>Pancho Liernur: La fábrica como texto</i>	11	Beatriz Sarlo: <i>El riesgo de la literatura, sobre Apuestas de Andrés Rivera</i>	23
Materiales para el debate		Alfredo V.E. Rubione: <i>La continuidad de la crítica, sobre los textos publicados por la Biblioteca Crítica Hachette</i>	24
¿Una nueva reforma universitaria?	16	José Nun: <i>Elementos para una teoría de la democracia: Gramsci y el sentido común</i>	27
Textos		Derecho de réplica.	
<i>Sergio Chejfec: Senos originarios (fragmento de una novela)</i>	19	<i>Beatriz Gercman y Alejandra González: Escisión o mimesis, el círculo de la política</i>	41
Libros			
Daniel Samoilovich: <i>Una herencia de</i>			