

GRANDES RELATOS Y TELEOLOGÍA, SENTIDO COMÚN Y DEMOCRACIA¹

Pedro Karczmarczyk²

Resumen

La crisis de los grandes relatos cuestionó a la teleología como el elemento que habilitaba desenlaces políticos totalitarios. Esta crisis dio lugar a formas de pensar que vinculaban modestia epistemológica y tolerancia democrática. Analizaremos como ejemplo la lectura que el argentino José Nun hizo del problema del sentido común en Gramsci en los años ochenta, y su intento de desarrollar las intuiciones gramscianas por medio de una lectura de Wittgenstein. Señalaremos que estas formas de pensar, contienen, a pesar suyo, formas de totalización y de teleología (la seguridad de un desenlace catastrófico es lo que hace exigibles la modestia epistemológica y política). No sólo señalaremos el carácter imaginario de esta ideología (concebir a la práctica como la praxis de un sujeto) sino que también intentaremos señalar su necesidad social en la actual coyuntura. A partir de estos análisis nos proponemos revisar algunas evidencias corrientes del pensamiento político y social y recuperar algunos conceptos claves de la tradición marxista.

Palabras claves: *Grandes relatos, Democracia, Gramsci, Wittgenstein, José Nun*

¹ Este trabajo retoma y reelabora un trabajo aparecido como “La crisis de los grandes relatos, la ideología democrática y la teleología” en *La tecla ñe*, año XVI, n° 79, Enero/Febrero de 2017, <<http://www.lateclaene.com/karczmarczykpedro>>.

² Dr. en Filosofía. Profesor de filosofía contemporánea en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP); investigador en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Correo electrónico: pedrokarcz@hotmail.com

Abstract

The crisis of the “meta-narratives” pointed to teleology as the element that made possible political totalitarianism. This crisis gave place to ways of thought (ideologies) that linked epistemological moderation and democratic tolerance. We will analyze the reading of Gramsci’s approach to common sense by the Argentinean sociologist José Nun during the 80s and his essay of developing Gramsci’s intuition with the help of a reading of second Wittgenstein. We will point that these ways of thought implies, nevertheless, special forms of totalization and teleology (the certainty of a catastrophic outcome of the history justifies the requirement of epistemological and political moderation). We not only point the imaginary character of this ideology (to understand practice as the praxis of a subject) but we also try to point to its social necessity in the present conjuncture. With these analyses in mind we try to question some common evidences in current social and political thought and to recover some key concepts from the Marxist tradition.

Keywords: *Meta-narratives, Democracy, Gramsci, Wittgenstein, José Nun*

Una constatación corriente acerca de las paradojas de la política democrática sugiere, de manera muy general, que “el problema es que la gente no elige a la izquierda”. Los procesos políticos latinoamericanos recientes, en particular el reflujo conservador que siguió a la oleada de gobiernos progresistas y populistas de la primera década del siglo, han planteado la necesidad de explicar que los sectores beneficiados por esos gobiernos les hayan, al menos parcialmente, escatimado su apoyo. Por ejemplo, se precisa entender cómo es que los sectores empresariales ligados al mercado interno han apoyado opciones políticas cuyo programa implica una brusca contracción de la actividad, o bien, lo que resulta todavía más acuciante, que una porción importante de los sectores populares, que incluye naturalmente a sectores de la clase trabajadora, apoyen programas que aumentan la desigualdad social³.

³ Natanson, J. “Cuando la desigualdad es una elección popular” en *Le monde diplomatique. Edición cono sur*, julio de 2017, n° 217.

Un primer abordaje de estos interrogantes llama la atención sobre el poder de los medios de comunicación y de su capacidad para modelar las subjetividades. Estos análisis apelaron al concepto de ideología para dar cuenta del desfase entre el interés real y el reconocido como propio por los amplios sectores de la población. Un segundo abordaje ha permitido, a nuestro juicio, calar un poco más profundo, recuperando referencias a la materialidad de estos procesos, inextricablemente unidos a la lucha de clases. Se han recuperado, por ejemplo, los análisis de Kalecki sobre los efectos políticos del pleno empleo, o se han puesto de manifiesto las transformaciones de la “base económica”, analizando la crisis del proceso de “integración vertical” que desde los sesenta tuvo como consecuencia sobresaliente las caídas del grado de concentración industrial y del grado de sindicalización debido a la fragmentación de las unidades productivas⁴.

Sin desdeñar los aportes que representan estas perspectivas, querríamos ubicar nuestro análisis en otro plano, el de los presupuestos sobre los que descansa la constatación que mencionamos al comienzo. El enunciado parece plantear un problema acuciante de las ciencias sociales latinoamericanas. Sin embargo, a nuestro entender, el mismo oscurece el problema, ya que coloca la dificultad real a la que alude bajo un conjunto de categorías que la distorsionan, al punto de tornarla irresoluble. Por ello en lo que sigue perseguiremos dos objetivos: elucidar y cuestionar los presupuestos sobre los que descansa este enunciado e intentar comprender el proceso por el cual devino evidente.

Si la constatación con la que comenzamos se presenta como evidente, y a través de ella se vehicula el presupuesto de que “las elecciones de la gente” determinan un estado dado de la sociedad, ello se debe a que está en sintonía con un conjunto de evidencias que son parte integral de la producción de un “efecto de sociedad determinado”, es decir, aquello que permite que la sociedad funcione bajo determinadas relaciones de producción, capitalistas en nuestro caso. Estas evidencias configuran una concepción ideológica que funciona como dominante en las sociedades capitalistas. Repongamos aquí lo esencial de la misma: los individuos

⁴ Ver Crespo E. y Ghibaudi, J. “El proceso neoliberal de larga duración y los gobiernos progresistas en América latina”. En: Delgado, D. y Gradín, A. *El neoliberalismo tardío. Teoría y praxis*, Buenos Aires, FLACSO, 2017.

desarrollan sus acciones (que dependen de sus decisiones) en un espacio social neutro, en el cual entablan relaciones con otros individuos y con las cosas, relaciones (de *contrato* y de *propiedad*) que también dependen, en última instancia, de su voluntad. De acuerdo con esta representación, que es la que subyace a la economía y al derecho burgués, cualquier hecho social, el conflicto incluido, sería reductible a las decisiones individuales.

Esta concepción no es nueva, la misma ha sido elaborada durante cuatro siglos, en una larga discusión desarrollada en el seno de la filosofía política del “derecho natural”, ligada a intereses sociales claramente especificables. En dicha discusión el sujeto aparecía ligado a otros conceptos: estado de naturaleza, derecho natural, estado de guerra, ley natural, contrato, sociedad civil. Las filosofías del derecho natural intentaban capturar la esencia de la sociedad civil y del poder político, pero lo que estaba en cuestión era la lucha por la imposición efectiva de determinadas relaciones sociales. Estas filosofías entablaron un conflicto en dos frentes, uno *exterior*, con las teorías “positivas” del Estado (Maquiavelo, Montesquieu) y con las teorías feudales de la monarquía, que admitían la tesis aristotélica de la desigualdad natural entre los hombres. Estaban, también, atravesadas por *conflictos interiores* a la problemática, entre los partidarios de la monarquía absoluta (Hobbes), los de la democracia parlamentaria (Locke) y los de la democracia popular (Rousseau). A través de esta confrontación se fue configurando un conjunto de nociones, y todo un lenguaje a fin de cuentas, de manera que las disputas acabaron convirtiéndose en diferencias de puntos de vista en el marco de un conjunto de presupuestos compartidos. El presupuesto invariante es el individuo humano identificado con un sujeto, sujeto-natural, en el estado de naturaleza, sujeto jurídico-político, en el estado civil.

La novedad propia de fines del siglo XX y comienzos del XXI es que esta concepción reine prácticamente sin discusiones en la práctica cotidiana, en la política, e incluso en la filosófica. Esta novedad remite a una fractura ideológica específica, incipiente en los ochenta, consolidada en los noventa con la caída del bloque soviético y profundizada con el ascenso fulgurante del neoliberalismo desde entonces. Este proceso

puede estudiarse en distintos ámbitos, por ejemplo en el recorrido que describieron los “nuevos filósofos” franceses, que pasaron del maoísmo al individualismo más extremo, en un periplo catalizado por la “crítica al totalitarismo”. Cabría mencionar también la trayectoria de los grupos de exiliados latinoamericanos, que pasaron de una adopción táctica del discurso de los derechos humanos, en un contexto altamente opresivo, para ser crecientemente interpelados por dicho discurso, lo que se vio reflejado en la adopción de un discurso de matriz juricista durante los procesos de transiciones democráticas en la región⁵.

En la Argentina, este proceso comenzó a tomar forma en los años ochenta del siglo pasado, con la recuperación de la democracia luego de la más terrible dictadura cívico-militar (1976-1983) jamás experimentada en este país. La mención de dos procesos ubicados en niveles muy diferentes nos permitirá dar una idea aproximada de la reconfiguración ideológica operada. Por una parte, la recuperación de la democracia se dio junto a un discurso que, de acuerdo a la caracterización de Ricardo Piglia, tenía la forma de una “autobiografía gótica”, cuyo epicentro era la socialización de la culpa: luego de los desastrosos sucesos de la segunda mitad de los setentas, la sociedad argentina debía realizar un examen de conciencia para que cada individuo pudiera encontrar y combatir sus propias tendencias despóticas, al “enano fascista” interior (una figura por entonces muy influyente en los medios de comunicación). En virtud de este discurso, la primera de las evidencias era que la responsabilidad por los treinta mil desaparecidos y por el desastre económico que dejó la dictadura correspondía ¡a todo el pueblo argentino!⁶

La instalación y la difusión de un discurso democrático no sólo tuvo efectos en el terreno de las prácticas político-ideológicas a las que aludimos, sino que también impactó fuertemente en los discursos

⁵ Ver Markarian, V. “De la lógica revolucionaria a las razones humanitarias: La izquierda uruguaya en el exilio y las redes transnacionales de derechos humanos (1972-1976)” *Cuadernos del CLAEH* n° 89, 2004. Ver el caso de los intelectuales argentinos exiliados en México reunidos en torno a la revista *Controversia*: Elizade, J. “La participación política de los intelectuales durante la transición democrática: el Grupo Esmeralda y el presidente Alfonsín”, *Temas de historia argentina y americana*, 15, 2009.

⁶ Ver Piglia, R. “Los relatos sociales”. En: Piglia, R. *Crítica y ficción*, Buenos Aires: Siglo XX-UNL, 1990, p. 181.

eruditos. El editorial de Emir Sader al primer número de *Crítica y emancipación*, el órgano editorial de CLACSO, da una buena idea de las condiciones en las que se constituyó lo que allí se denomina como “paradigma democrático” hacia fines de los setenta y de las tensiones a las que el mismo se vio sometido a comienzos de siglo⁷. Otro ámbito, menos visitado, interior a la filosofía especializada, es elocuente acerca del alcance de esta transformación: la epistemología neopositivista emergió entonces como una disciplina filosófica faro. En efecto, la concepción neopositivista, que por un lado renegaba de la vocación política y social del positivismo comteano, por el otro utilizaba esta denegación, redescrita como “neutralidad valorativa”, para establecer su vínculo con la sociedad, proporcionando una versión del método científico que fungía como una herramienta para la resolución racional de los conflictos en general, respondiendo así a una demanda elaborada en ese entonces por la práctica política⁸.

Más allá de la coyuntura latinoamericana, los años ochenta marcaron el comienzo del fin de los “grandes relatos”. Esta crisis estuvo marcada por una crítica al totalitarismo que tenía claros antecedentes en los años de posguerra, pero que por entonces devino hegemónica. En efecto, luego de la segunda guerra mundial se impuso un diagnóstico (Koestler, Camus, Marcel) que vinculaba el totalitarismo con el utopismo, fuera este de signo capitalista o comunista. El vínculo entre utopismo y totalitarismo se establecía través de la categoría de la teleología. En efecto, esta categoría, de profundas raíces teológicas, permite interpretar cualquier traspasé en el presente como un paso necesario hacia un estado de armonía predefinido, concebido como el fin de la historia. La teleología abriría las puertas al totalitarismo, en la medida en que habilita una ecuación que intercambia sufrimientos presentes por beneficios futuros.

Los grandes relatos fueron, sin lugar a dudas, formas teleológicas de narrar la historia, donde un estado normativo funcionaba como causa final. Ahora bien, la crisis de los grandes relatos dio lugar a formas de

⁷ Sader, E. “Dos momentos del pensamiento social latinoamericano”. En: *Crítica y emancipación*, Vol. I n° 1, 2008.

⁸ Ver Marí, E. “Prefacio”. En: Lecourt, D. *El orden y los juegos. El neopositivismo cuestionado*, Buenos Aires, de La Flor, 1984.

pensamiento que enfatizan la finitud humana, sus límites, formas de pensar que exaltan su modestia, lo limitado de sus pretensiones. El énfasis en la finitud aparece como lo único que puede asegurar los derechos de las particularidades y las diferencias, de cuyo desconocimiento en los relatos totalizantes abundan los ejemplos. De esta forma, un moderado escepticismo se impuso como el requisito de ingreso al ámbito de la política democrática.

La crisis de los grandes relatos dejó tras de sí la tendencia a declinar el vínculo entre democracia y pensamiento político en términos de perspectivas, modos de ver o puntos de vista. Ahora bien, en la medida en que se reconocen como parciales, como opiniones, estas formas de pensamiento rechazan la totalización que en los grandes relatos permitía desarrollar una teleología. Podemos, sin embargo, preguntarnos: este vínculo entre modestia intelectual y democracia que domina la escena teórica contemporánea, ¿escapa realmente a la teleología y a la totalización?

Enfrentar esta pregunta requiere un pequeño rodeo. Lo primero que tenemos que comprender es que la crisis a la que aludimos es, en cuanto tal, un acontecimiento histórico que ya lleva varias décadas. Como ocurre con cualquier fenómeno ideológico, no basta con atravesar su carácter imaginario, reconocer lo que tiene de falso, sino que hay que comprender también su necesidad, en la que radica su consistencia como hecho social. Ambas cosas van juntas.

Como es sabido, más o menos coincidentemente con la crisis de los “grandes relatos” entró en crisis el marxismo. La crisis del marxismo era un fenómeno inevitable, en la medida en que el marxismo contenía, sin dudas, versiones que hacían de la historia la epopeya de la emancipación de su hacedor, “el sujeto de la historia. Pero la resolución de esta crisis dejó como saldo un déficit que todavía se hace sentir en la coyuntura teórico-política contemporánea. Si rechazamos la equivalencia que hace del marxismo un gran relato, es porque contemplamos la posibilidad de un marxismo no teleológico. Pero el marxismo no teleológico al que aludimos fue devorado por el vértigo de los acontecimientos: la caída del muro de Berlín, el desmoronamiento del bloque soviético y el ascenso

fulgurante del neoliberalismo decidieron que la oportunidad se cerrara, arrojando, como suele decirse, al niño junto con el agua de la bañera⁹.

Volvamos a los años ochenta, y en particular en Latinoamérica, cuando se verificaron varios procesos de “transición a la democracia”, que constituyeron una fractura ideológica enorme, en el marco de la cual todavía vivimos y pensamos. En el caso argentino, para remitirnos a lo que conocemos mejor, la vuelta de la democracia implicó que la vida cultural retomara su intensidad luego del apagón que había representado la dictadura. Unas pocas voces discordantes llamaron la atención acerca de los cambios mayúsculos en la escena, que remitían no sólo a las desapariciones de los cuerpos, sino también de las posiciones teórico-políticas, pero el grueso de los intelectuales críticos que años antes suscribían a alguna versión de la teoría marxista, realizaban autocríticas, conversiones y contorsiones teóricas varias que concedían implícitamente que el marxismo constituía un discurso teleológico, un caso paradigmático de los “grandes relatos”¹⁰.

Detengámonos en un par de trabajos de José Nun (“La rebelión del coro” y “Gramsci y el sentido común”) escritos en esa coyuntura, que se han convertido en clásicos de las ciencias sociales argentinas. Nun analiza allí la actitud del marxismo hacia las prácticas, discursos y saberes de los sectores subalternos. Además del “reduccionismo economicista”, Nun reconoce otro, que tiene que ver con el modo de interpretar las prácticas sociales, la relación entre teoría y práctica, entre ciencia e ideología o vida cotidiana. Nun lo denomina “reduccionismo racionalista” y encuentra que el mismo atraviesa a las concepciones del “marxismo automático” de la segunda internacional, el voluntarismo de Lenin e incluso a la síntesis de Rosa Luxemburgo y Lenin acometida por Lukàcs. A la luz de estos presupuestos racionalistas, la intervención marxista aparece como una “terapia radical”: “su discurso debe desalojar el discurso falso que las ideas dominantes han instalado en la cabeza de los trabajadores, y debe

⁹ Véase una interesante reflexión a propósito de Althusser en Tosel, A. “De la théorie structurale à la conjuncture aléatoire” en *La Pensée*, Mayo 2015, n° 382.

¹⁰ Entre las voces críticas se puede mencionar a Marín, J. *La silla en la cabeza. Michel Foucault en una polémica sobre el poder y el saber*, Buenos Aires, Nueva América, 1987, y las entrevistas a León Rozichner “Contornos de un pensamiento” en *El ojo mocho*, n° 3, 1993; y “Marxismo, crisis e intelectuales” en *Utopías del sur*, n° 4, 1990.

desalojarlo todo”¹¹. Por motivos comprensibles, los esfuerzos de Nun se concentran en el caso de Gramsci, donde se puede encontrar la mejor elaboración de este problema en la tradición marxista.

Gramsci es peculiar por la atención que otorga en sus análisis al sentido común, recogiendo un conjunto de influencias teóricas diversas que van desde Sorel a William James, remontándose hasta Vico, como así también la experiencia política de Gramsci, su contacto con las masas durante el *bienio rosso* turinés y la atención otorgada a los factores culturales en función de su concepción de la revolución en Occidente como una “guerra de posiciones”.

El *sentido común* aparece para Gramsci como una suerte de filosofía espontánea de los no filósofos, diversa de acuerdo a los distintos estratos de la sociedad. La caracterización gramsciana del sentido común es mayormente privativa: es una concepción desarticulada, incoherente, incapaz por ello de erigirse en un sistema intelectual, y es de carácter fundamentalmente dogmático y conservador. Gramsci reconoce, sin embargo, ciertos aspectos positivos en el sentido común: su maleabilidad, la diversidad que le permite alojar elementos ideológicos que se proyectan prácticamente en cualquier dirección, y también su apego a lo concreto, propio de orientación primordial hacia la acción. Pero lo que a Gramsci le interesa sobre todo es que, dentro de la diversidad de vectores ideológicos hay siempre un núcleo de “buen sentido”, de sentimientos espontáneos de revuelta, un “espíritu de escisión”, un “sentimiento elemental de separación y antagonismo (manifiesto o no) frente a los dominantes”¹² a partir del cual se puede desarrollar la conciencia de clase proletaria.

Nun explora una tensión del planteo de Gramsci, entre el reconocimiento de la especificidad del sentido común y el desarrollo una crítica del mismo orientada a su homogeneización y sistematización, en función de una verdad exterior al mismo. La tensión, entonces, se presenta entre una tendencia que podríamos denominar “pluralista”, y la tendencia “racionalista”, que no reconoce sino un único criterio de

¹¹ Nun, J. “La rebelión del coro”. En Nun, J. *La rebelión del coro. Estudios sobre la racionalidad política y el sentido común*, Buenos Aires, Nueva visión, 1989, p. 17.

¹² Nun, J. op. cit., p. 23.

racionalidad y coherencia, el que opera en la “filosofía superior”, la del marxismo concebido como concepción científica del mundo.

El racionalismo gramsciano expresa una dificultad característica del marxismo, el cual, en tanto crítica racionalista de la ideología espontánea de las masas se presentaría siempre como “un puente en vías de extinción”: el éxito de su doble trabajo de acercamiento consiste en “ir dejando de ser necesario en la medida en que la teoría penetra en el sentido común popular y, educándolo, lo disuelve”¹³.

En consecuencia, si bien Gramsci fue el pensador marxista que mejor ha relevado las enormes resistencias que el sentido común opone “al progreso de una lógica racional”, el italiano no cuestiona la posibilidad misma de elevar el sentido común a las alturas “de una concepción del mundo coherente y unitaria”. El sentido común sería para Gramsci “el folclore de la filosofía’, pero también la antesala de la filosofía verdadera que se encarnará en las masas”¹⁴.

Este racionalismo, que descansaría sobre la hipótesis de una homología entre la historia, la política y la filosofía, no sólo diluye “la especificidad de las mediaciones políticas en los tiempos modernos, lo cual acaba reforzando la reducción racionalista del fenómeno del sentido común y oscureciendo tanto su potencial creativo como las líneas de ruptura que lo recorren”¹⁵, sino que también es políticamente peligroso, ya que, en la medida en que la fundación de la crítica del sentido común es filosófica, “su desemboque político más natural es siempre autoritario”¹⁶.

El pensamiento de Gramsci desemboca en una aporía, pero Nun encuentra que las intuiciones gramscianas más interesantes (sobre la especificidad de las instancias de la práctica social y el reconocimiento de su historicidad) pueden desarrollarse a partir de un insumo teórico novedoso en el marco de la filosofía de la praxis, “el famoso par de metáforas que empleó Wittgenstein en su análisis del lenguaje”¹⁷.

¹³ Nun, J. “Elementos para una teoría de la democracia: Gramsci y el sentido común” p. 94. En Nun, J. op. cit.

¹⁴ Nun, J. op. cit., p. 78.

¹⁵ Nun, J. op. cit., p. 92.

¹⁶ Nun, J. op. cit., p. 89.

¹⁷ Nun, J. op. cit., p. 19.

Wittgenstein, como es sabido, analiza el lenguaje como un conjunto de actividades, en la que la diversidad de las palabras involucradas puede compararse a la diversas funciones de las herramientas. De allí que haya que observar a las palabras funcionando, lo que lleva a verlas como “las piezas que se emplean en los *juegos*” y al lenguaje mismo como “un conjunto heterogéneo de actividades regladas que sólo guardan entre sí un ‘parecido de familia’”¹⁸ En consecuencia, el hecho de hablar va a ser concebido como el desarrollo de “una acción semejante a un movimiento en un juego determinado”, de modo que el sentido de lo que se dice depende “de este juego, de este contexto particular en que ocurre el movimiento, y *no del estado mental de los interlocutores*”¹⁹.

Nun destaca el carácter histórico de los juegos de lenguaje, que se evidencia en el hecho de que juegos de lenguaje “normales” puedan dejar de practicarse cuando las circunstancias en las que se desarrollaban son transformadas. Se enfatiza así el carácter convencional de los juegos lingüísticos, lo que no quiere remitir a una reducción contractualista, puesto que la convencionalidad de los juegos de lenguaje resulta “de la interacción continuada e históricamente sostenida de muchos seres humanos y no porque sean el producto de acuerdos deliberados”²⁰.

El símil propone ver al lenguaje en general como “una antigua ciudad que abarca zonas diversas, algunas más nítidamente delimitadas que otras: en su centro, un laberinto de plazas y de callecitas, con casas viejas y nuevas, muchas modificaciones en períodos diferentes; y, en sus suburbios, nuevos distritos de calles regulares y de casas uniformes”²¹ le sirve a Nun para enfatizar la especificidad de los distintos estratos de la práctica social, que no pueden asimilarse ni ser reducidos sin más unos a otros. Las distintas instancias de la práctica social general no obedecen a un orden preestablecido de relaciones, sino que debe siempre situarse históricamente “...la ciencia, la religión, la vida cotidiana, etc.,

¹⁸ Nun, J. op. cit., p. 82-83.

¹⁹ Nun, J. op. cit., p. 83.

²⁰ Nun, J. op. cit., p. 83.

²¹ Nun, J. op. cit., p. 84, ver Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Altaya, 1999, # 18.

se articulan y se comunican por medio de múltiples juegos de lenguaje, cuyas características y texturas lógicas son peculiares de cada esfera”²².

La reflexión de Nun se inscribe así en el marco de una línea del pensamiento contemporáneo que se ha interesado por rehabilitar la noción de “racionalidad práctica”. La caracterización privativa dominante de la racionalidad práctica corre el riesgo de anular las características propias del sentido común como “racionalidad o sabiduría política”. Rehabilitado, el sentido común parece contener un antídoto contra el autoritarismo, en la medida en que él mismo se mueve en el dominio de lo verosímil, donde la verdad es por fuerza opinión controvertible. Esto no excluye la crítica y la discusión del sentido común, pero la misma debe tomar la forma de una “mediación orgánica y auténtica” entre tipos de discurso, de acuerdo a una caracterización de Gintis, quien la concibe como una: “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”²³.

En resumen, la rehabilitación de la racionalidad práctica *qua* sabiduría política hace de esta el horizonte último de la crítica política. El resultado de la crítica no puede eludir compartir los rasgos estructurales de la misma, su carácter casuístico, refractario a la teorización, y su orientación a la acción y a lo particular, aunque en una dirección distinta. Se trata de construir un marco categorial donde el saber político no pueda ser visto sino como opinión, de acuerdo con la máxima según la cual “toda discusión sobre el sentido común es una discusión sobre la democracia”²⁴, lo que se concentra en una referencia de Nun a Hegel: “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”²⁵.

²² Nun, J. op. cit., p. 20.

²³ Gintis, H. “Communication and Politics”. *Socialist Review*, n° 50-51, 1980, p. 217n, citado en Nun, J. op. cit., p. 86.

²⁴ Nun, J. op. cit., p. 99. “La verdad como opinión” es nombre de uno de los subtítulos del trabajo de Nun, ver p. 96.

²⁵ Nun, J. op. cit., p. 95.

Lo que la opinión no sabe que sabe

La caracterización de Nun concuerda con algunos movimientos tectónicos del pensamiento contemporáneo. Su lectura de Gramsci a través de Wittgenstein nos presenta una declinación hermenéutica del sentido común (el énfasis en el saber práctico se aproxima al giro por el cual Heidegger y Gadamer reconocieron el carácter ontológico de la comprensión), lo que le otorga, a pesar de sus intenciones, un sesgo filosófico a través del cual se opera una totalización, en la que también se pueden leer consecuencias políticas. Puesto que Nun escoge el pensamiento de Wittgenstein para exhibir la novedad de su enfoque, presentaremos una interpretación alternativa del filósofo austríaco para cuestionar las consecuencias que extrae Nun, explicitando la totalización que a pesar suyo domina sus planteos.

John McDowell ha indicado, en su trabajo “Virtue and Reason”²⁶, algunas de las consecuencias de la línea de interpretación a la que Nun suscribe. Allí McDowell argumenta que la resolución wittgensteiniana del problema del seguimiento de reglas (que no hay una regla que pueda determinar cómo seguir una regla) consiste en la postulación de una forma de *saber práctico* del tipo del estudiado por Aristóteles en el dominio de la ética. McDowell pone de manifiesto este punto a través del problema de la “unidad de la virtud”, explicando que lo que está en juego en el mismo es que, incluso bajo el dudoso supuesto de que las virtudes particulares pudieran resolverse en imperativos (lo que las convertiría en formas de saber teórico; por ejemplo “ser considerado” sería: “actúa teniendo en cuenta los sentimientos de los demás”), la posesión de virtudes individuales no haría de alguien una persona virtuosa. Para ser virtuoso no sólo se requiere conocer y adecuarse a los requerimientos de las distintas virtudes particulares, sino sobre todo estar en condiciones de *hacer excepciones*. En ciertas condiciones en las que se impone un requerimiento de justicia es natural dejar de lado la exigencia de la consideración por los sentimientos de otros, mientras

²⁶ McDowell, J. “Virtue and Reason” *Mind, Value and Reality*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.

que en otras la búsqueda de la justicia a toda costa puede constituir un vicio (piénsese en lo molesto que resultaría en una relación amistosa alguien que llevase obsesivamente la cuenta de los cafés que ha invitado a un amigo, o viceversa). En razón de que no se puede, por principio, confeccionar una lista de las excepciones, el saber del virtuoso y de quien sigue una regla serían necesariamente formas de saber práctico.

Este tipo de lectura, lo mismo que la de Nun, pone el énfasis en las determinaciones cognitivas de quien sigue una regla²⁷, de manera que hace que el carácter práctico que Wittgenstein reconoce en los juegos de lenguaje deba entenderse como “la práctica de un sujeto”. Hay sin embargo una lectura alternativa del carácter práctico de los juegos de lenguaje que no hace del mismo la praxis de un sujeto, sino que hace de los participantes o agentes en el juego de lenguaje “los sujetos de una práctica”.

Vemos las líneas maestras de esta lectura alternativa. Nos remitiremos a *Sobre la certeza*, donde se aborda justamente uno de los elementos definitorios del sentido común, las evidencias sin fundamento. Allí Wittgenstein parte de un ejemplo de G. E. Moore, la proposición “Aquí hay una mano”, proferida por Moore ante un auditorio que podía observarlo levantar su mano. Con este ejemplo Moore pretendía demostrar la existencia del mundo exterior. Wittgenstein pudo desentrañar el efecto retórico de esta extraña prueba de Moore reparando en que su certeza no es algo meramente personal, sino algo general, compartido (ver § 84, 440), un genuino sentido común. Las proposiciones escogidas por Moore no sólo son indudables para Moore, sino en general para cualquier lector (“si él las sabe, todos las sabemos” §100). Pero el efecto retórico de esta declaración de Moore no alcanza para calificarlas como saber. Ello implicaría olvidar que existen fenómenos como “Creía saberlo/ estaba convencido. Pero no lo sabía”²⁸. Si todos, en un juego de lenguaje, poseemos estas evidencias, ello ocurre porque su “reconocimiento” es un requisito para participar del mismo.

²⁷ Véanse las múltiples referencias a lo cognitivo, sintomáticas a nuestro entender, en el artículo de Nun, pp. 81, 87, 95, 96.

²⁸ Wittgenstein, L. *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1991, § 21.

Ahora bien, el sentido de la explicación gramatical que nos propone Wittgenstein no es: “Porque reconocemos como evidentes las mismas proposiciones, participamos en el mismo juego de lenguaje”, lo que estaría en la línea que Nun esbozaba para explicar el convencionalismo de los juegos de lenguaje (surgen de “la interacción continuada muchos seres humanos”). Antes bien, para los hablantes no está en cuestión aceptar o rechazar estas proposiciones. Las mismas cuentan como criterios de lo que significa comprender el sentido de las palabras, de manera tal que quien las cuestionara se tornaría ininteligible y resultaría apartado del juego de lenguaje. La elucidación propuesta por Wittgenstein toma la forma de un condicional contrapuesto: “Si no reconocemos la evidencia de estas proposiciones, entonces no somos habilitados para participar en el juego de lenguaje”. Esto implica que los juegos de lenguaje son anteriores e independientes de cualquiera de sus participantes. La certeza se puede pensar entonces como el efecto del juego de lenguaje en el registro vivencial, algo próximo a lo que Althusser entiende por “imaginario” (“Lo que se mantiene firme lo hace no porque intrínsecamente sea obvio o convincente, sino porque se sostiene en lo que le rodea” § 144). En resumen: Wittgenstein muestra que las evidencias son el efecto de una exigencia que los juegos de lenguaje imponen sobre los pequeños cachorros humanos, que el propio juego de lenguaje designa como aspirantes al mismo, y que estos individuos humanos son constituidos como hablantes al responder al juego de lenguaje con certeza, de modo que el reconocimiento de las certezas produce un ocultamiento del rol constitutivo del juego de lenguaje.

Podemos ahora poner de manifiesto que el moderado escepticismo que se reclama como la única posición epistemológica compatible con la democracia posee, a pesar de todo, algo así como un inconsciente. El mismo lleva a desconocer los procesos por los cuales los individuos son constituidos como sujetos, procesos que no poseen la reversibilidad inmediata que se les podría acordar cuando se los concibe basados en actos de aceptación o rechazo subjetivos, así sean implícitos²⁹.

²⁹ Esta reversibilidad inmediata es crucial para poder concebir a la política fundamentalmente como un asunto de deliberación.

El reconocimiento de estos los procesos de subjetivación es propio de las filosofías de la sujeción del sujeto, entre las cuales poseen un lugar destacado las de Althusser y Foucault, como así también, según vimos, la filosofía de Wittgenstein³⁰.

Foucault ha señalado que hay una lógica específica en el dominio de los hechos discursivos, de modo que no todo resulta pensable en cualquier momento y lugar. Por ejemplo, el enunciado “la tierra se mueve” tenía un sentido muy diferente antes de la revolución copernicana, cuando su contrario resultaba también pensable y ambos enunciados podían ser candidatos a la verdad y la falsedad, que luego de la revolución copernicana, cuando este enunciado dejó de ser discutible, para convertirse en el suelo incuestionable que abrió un campo de investigaciones. La tesis de Foucault tiene importantes consecuencias. En efecto, la misma implica que los sentidos dependen de prácticas discursivas, esto es, del uso efectivo de los enunciados en el marco de prácticas dotadas de una historicidad específica. Ello implica que, además de lo verdadero y lo falso, en las prácticas discursivas hay un dominio, el del saber, que usualmente no requiere pensarse porque, precisamente, es actuado todo el tiempo, presupuesto en la práctica eficaz del discurso. La tesis foucaultiana tiene otra consecuencia inquietante: este saber no es un saber individual, del que los individuos debieran responsabilizarse (dar cuenta del mismo en base a razones) puesto que es constitutivo de los propios sujetos. “El conocimiento liberado de toda relación sujeto-objeto –dice Foucault–, eso es el saber”³¹. Por aquí podemos comenzar a entrever aquello que el discurso de la modalización del pensamiento político como opinión, sabe, aunque quizá no lo sepan, ni lo quieran saber, sus sostenedores.

Lo que se *sabe* en este discurso es que el saber es peligroso. Que ingresar a la arena pública munido de una verdad propicia formas de despotismo, de totalitarismo. En consecuencia, abstenerse del saber deviene una obligación ético-política: presentarse con una parte de la verdad, esencialmente necesitada de reunirse con otras para construir en

³⁰ Ver Gillot, P. y Lorenzini, D. (eds.) *Foucault / Wittgenstein*, CNRS éditions, Paris, 2016.

³¹ Foucault, M. *¿Qué es usted profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, p. 29.

conjunto, como un *puzzle*, la verdad. La modestia sería, entonces, una forma de la prudencia, se trataría de la única figura que la crítica puede asumir en nuestros días.

Entendemos que se trata de una forma de crítica imaginaria. Por un lado, porque la condena de las formas horribles del totalitarismo (el nazismo, el estalinismo, la dictadura cívico-militar-religiosa en nuestro país) tiene como condición invisibilizar las formas menos espectaculares de la barbarie, haciendo de las mismas la condición normal. Normalidad de la democracia con límites estrictos, que hacen que las victorias electorales populares, así fueran tibiamente reformistas, hayan sido atacadas sin demoras ni excepciones por bloqueos, golpes de Estado o guerras civiles, sometiénolas a “la pedagogía del millón de muertos”: que cada cincuenta años se mate a casi todo disidente y que luego se deje votar a los sobrevivientes, como ocurrió en tantas partes de nuestro continente bajo la experiencia de regímenes militares³².

La incompatibilidad de la democracia y el capitalismo, evidente a todas luces, sería, paradójicamente, algo que *no puede saberse*, ya que de esta exclusión del saber se ha convertido en el requisito de ingreso en la arena democrática. Para cubrir esta inadvertencia se cargan las tintas en los errores que la izquierda cometió en nombre de la crítica de la democracia formal. Se desconoce así que, más allá de los errores que pueda haber inducido, esa crítica tenía un contenido objetivo claro: la obtención de la ciudadanía política para la clase trabajadora fue en todas partes un proceso tortuoso, repleto de exclusiones, violencias y marginaciones. En Argentina, por ejemplo, el reconocimiento del derecho al sufragio con la “ley Sáenz Peña” implicó que la clase trabajadora, mayoritariamente extranjera en ese momento, resultara excluida del juego político electoral, y además sometida a un estado de excepción a través de la “ley de residencia”; la proscripción del peronismo a partir de 1955 tuvo un efecto semejante, se volvía a excluir de la ciudadanía política a la clase trabajadora. El cuestionamiento irresponsable de la democracia formal sería, no obstante, la madre de todas las frustraciones.

³² Ver Fernández Liria, C. *El marxismo hoy. La herencia de Gramsci y Althusser*, Buenos Aires, EMSE, 2015, p. 110.

Esta forma de la crítica es imaginaria en otro sentido todavía: al intentar desalojar a la teleología por la puerta del espacio teórico, la reintroduce por la ventana. En efecto, la estructura del discurso del pensamiento débil acaba por mostrar que este *sabe* con seguridad que un desenlace salvaje de la historia está garantizado, es con ese saber con lo que interpela a los hombres de buenos sentimientos, como supo decir Althusser en un viejo texto, para que hagamos algo para impedirlo.³³ Es decir, en el momento en que se reniega de un compromiso con una teleología positiva, se asume implícitamente un compromiso con otra teleología, esta vez negativa.

Estas observaciones no quieren ser empíricas, sino conceptuales. Es decir, no están realizadas con desdén por las posibilidades de un desenlace salvaje de la actual coyuntura latinoamericana e internacional, sino que, contando con este temor, se trata de transformar su estatus. La libertad, se ha dicho, es la conciencia de la necesidad. La necesidad a la que podemos confiar nuestra chance de libertad no es, a todas luces, la de una teleología positiva, pero no lo es tampoco la de una teleología negativa. Antes bien, la necesidad de la que depende nuestra libertad no es una necesidad imaginaria, sino la necesidad efectiva, la de los ordenamientos sociales en los que nos constituimos como sujetos, sometidos a compulsiones económicas y sociales determinantes, pero también determinables, esto es, que podemos conocer, como una condición necesaria para actuar sobre las mismas.

Conocer la consistencia de un ordenamiento social es la única manera de reconocer sus puntos de fragilidad, sus eslabones más débiles, por donde una transformación puede ser viable. Pero conocer supone atravesar las formas imaginarias de concebirlo, como aquellas que, con el propósito de hacer del despotismo una forma patológica de lo social, acaban reencontrando en la ontología de lo social algo muy parecido a la forma de gobierno democrática³⁴. De allí que nociones como las de

³³ Althusser, L. "La internacional de los buenos sentimientos" en *Demarcaciones. Revista latinoamericana de estudios althusserianos*, n° 4, 2016.

³⁴ Los trabajos de Searle en el terreno de la ontología social, donde las normas son fundamentalmente un asunto de aceptación, ejemplifican esta tendencia. Ver Searle, J. *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós, 1996.

gente o persona, o algunos equivalentes teóricos suyos más sofisticados, se presenten con toda evidencia. Se trata de formas de pensar donde la mistificación no está en las respuestas, porque habita ya en las propias preguntas. La deconstrucción de estas nociones es un requisito para pensar, por ejemplo, la conjunción de democracia y capitalismo, la que requiere no olvidar por comodidad lo que el capitalismo es como lógica social, más allá de las formas de gobierno que revista: la dictadura de la burguesía desplegada en todos los frentes de la sociedad. Los pensadores y los políticos de las revoluciones burguesas percibieron con rapidez y agudeza que, más allá de las jornadas revolucionarias, de la toma de posesión del aparato de Estado y de las transformaciones del aparato jurídico, la lógica social seguía sometida a “la dictadura del feudalismo”. Esta constatación, tan elemental y crucial a la vez, queda excluida del campo de visión de la forma de pensamiento que analizamos. Nos parece sintomático aquí que un pensador como Althusser haya reaccionado a las concepciones izquierdistas posteriores al '68 francés, que veían la lucha de clases fundamentalmente bajo la forma inmediata de la revuelta, con su trabajo sobre los aparatos ideológicos de Estado, que presentaba a los resultados de la lucha de clases bajo las formas mansas de la evidencia, imposibles de reconocer si las buscamos bajo la figura de un personaje, porque se trata de aquello que constantemente oculta su presencia, convirtiéndose en el escenario mismo.

Es importante, entendemos, volver sobre la crisis del marxismo, de la teleología en el marxismo, para hurgar allí otras salidas a la crisis. Recuperar un ahumanismo que contrarreste la operación teórico-ideológica, gestada durante la transición democrática y vigente hasta nuestros días, que disuelve lo social en las responsabilidades individuales, y que hoy toma la forma neoliberal del emprendedurismo. Recuperar la distinción, crucial para analizar y comprender el capitalismo, entre forma de gobierno, que puede asumir distintas modalidades y formas de dominación, que en el capitalismo es esencialmente despótica, en la medida en que es un modo de organización de lo social que se basa en la separación de grandes masas de los medios necesarios para reproducir su vida, lo que somete a éstas a una compulsión social radicalmente

incompatible con la democracia. Volviendo a la cuestión de la crítica de la democracia formal, hay que revisarla en sus vínculos con la teleología y hasta en su misma terminología, pero ello no debería llevar a la aceptación incondicional de la democracia realmente existente, sino a hacer jugar la crítica de la democracia en la coyuntura. Por ello no nos parece aventurado sostener que los errores a los que llevó la crítica de la democracia formal en el pasado deban cargarse a la cuenta de la teleología, que llevaba a cambiar presente por futuro y no al análisis de las condiciones bajo las cuales se realiza efectivamente la forma de gobierno democrática.

Las experiencias recientes de reformas democráticas en Argentina han dejado en claro que el déficit teórico –no poder pensar a la democracia como atravesada por la lucha de clases– es también un déficit político. Se trata de aquello que, por otra parte, el gobierno de Macri comprende perfectamente, en sus acciones. A partir de aquí se podrían tender algunas líneas para ensayar una revisión crítica de los años kirchneristas. Para no mencionar más que un ejemplo, aquel en el que tal vez quedaron expuestos con mayor claridad sus límites políticos: la disputa motivada por la resolución 125 que imponía retenciones móviles a la producción de soja en el momento en el que esta registraba un precio extraordinario en el mercado internacional, lo que motivó un *lockout* de la patronal agropecuaria, que en determinado momento llegó a amenazar con desabastecer a grandes ciudades argentinas. En efecto, frente a los incesantes piquetes de la patronal agropecuaria, ¿no se podía apelar a la fuerza pública a través de un deslinde que cuestionara que un mecanismo como el piquete, que se había legitimado como una forma de defensa de derechos elementales como el del trabajo³⁵, no podía utilizarse legítimamente para defender la obtención de ganancias extraordinarias? Frente a las amenazas de desabastecer a las grandes ciudades a través de estos piquetes ¿no se debería haber intervenido con la fuerza pública en función de los intereses del pueblo que el gobierno tenía la responsabilidad de representar? No es en la concepción juricista de la política que subyace a la teleología negativa de la historia que

³⁵ Véase Pacheco, M. *De Cutral-có a Puente Pueyrredón*. Buenos Aires, El colectivo, 2010.

analizamos donde pueden buscarse las respuestas, porque allí ni siquiera se formulan estas preguntas.

Bibliografía

ALTHUSSER, L. “La internacional de los buenos sentimientos” en *Demarcaciones. Revista latinoamericana de estudios althusserianos*, n° 4, 2016.

ELIZADE, J. “La participación política de los intelectuales durante la transición democrática: el Grupo Esmeralda y el presidente Alfonsín”, *Temas de historia argentina y americana*, n° 15, 2009.

FERNÁNDEZ LIRIA, CARLOS. *El marxismo hoy. La herencia de Gramsci y Althusser*. Buenos Aires: EMSE, 2015.

FOUCAULT, M. *¿Qué es usted profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013.

GILLOT, P. y D. LORENZINI, (eds.) *Foucault / Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*. Paris: CNRS éditions, 2016.

LECOURT, D. *El orden y los juegos. El neopositivismo cuestionado*. Buenos Aires: de La Flor, “Prefacio” de E. Marí, 1984.

MARÍN, J. *La silla en la cabeza. Michel Foucault en una polémica sobre el poder y el saber*. Buenos Aires: Nueva América, 1987.

MARKARIAN, V. “De la lógica revolucionaria a las razones humanitarias: La izquierda uruguaya en el exilio y las redes transnacionales de derechos humanos (1972-1976)”. *Cuadernos del CLAEH* n° 89, 2004.

MCDOWELL, J. *Mind, Value and Reality*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

NUN, J. *La rebelión del coro. Estudios sobre la racionalidad política y el sentido común*. Buenos Aires: Nueva visión, 1989.

PACHECO, M. *De Cutral-có a Puente Pueyrredón. Una genealogía de los movimientos de trabajadores desocupados*. Buenos Aires: El colectivo, 2010.

PIGLIA, R. *Crítica y ficción*. Buenos Aires: Siglo XX- UNL, 1990.

ROZITCHNER, L. “Contornos de un pensamiento (Entrevista con H. González, E. Rinesi y J. Kang)”, en *El ojo mocho*, n° 3, 1993.

_____. “Marxismo, crisis e intelectuales (Entrevista con A. Pippino)” en *Utopías del sur*, n° 4, 1990.

SADER, E. “Dos momentos del pensamiento social latinoamericano”, en *Crítica y emancipación*, Vol. I n° 1, 2008.

SEARLE, J. *La construcción de la realidad social*. Barcelona: Paidós, 1996.

TOSSEL, A. “De la théorie structurale à la conjuncture aléatoire”. *La Pensée*, n° 382, 2015.

WITTGENSTEIN, L. *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa, 1991.