

**LA RAZÓN INSTITUCIONAL DESAFIADA: CRÍTICA Y RAZÓN  
PLEBEYA EN AMÉRICA LATINA**

*Panel:*

*Leer el mundo: Experiencia, razón teórica aplicada y razón política.*

**Eduardo Rojas**

eduardorojas@hotmail.com

*SEPTESA-Lectura Mundi – IDAES – UNSAM*

Trabajo preparado para su presentación en el VIII Congreso Latinoamericano de Ciencia Política, organizado por la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política (ALACIP). Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 22 al 24 de julio de 2015.

## **Resumen:**

Este artículo ensaya una aproximación teórica a los contextos políticos actuales de América latina asumiendo al clásico dilema de las explicaciones de la ciencia social que se pretenden explicaciones de la experiencia común. Refiere a historias intelectuales que involucran la experiencia del teórico y/o del dirigente como una herencia partisana, en obvia contraposición con la tradición científica. Más allá, el lector se encontrará con el problema irresoluble de una tradición, heredada y revisitada hoy, sin contar con testamento que la dote de derechos para alegar justicia. En vista de estas dificultades para erigirse institución, la tesis se afirmará *aplicada y comunicativa* de modo que, si no proporciona argumentos irrefutables, al menos da cuenta aceptable de la acción social y, sobre todo, de su presumible *efecto comunidad* y *efecto desarrollo*, básicos para toda comprensión institucional contemporánea. La tesis se complementa con la advertencia de que toda aplicación comunicativa tiene un efecto disciplinante y, desde allí, abre un capítulo dedicado a las sospechas sobre el uso del término *crisis* en América Latina en tiempos de “razón plebeya”.

## La razón institucional desafiada: crítica y razón plebeya en América Latina.<sup>1</sup>

Si esta línea de argumentación fuese plausible, entonces habría que someter las teorías sociales a una crítica cultural. Habría que enfocar las claves interpretativas que ordenan nuestro modo de vida social y generan los imaginarios colectivos acerca de esa convivencia. Por sobre todo, deberíamos prestar más atención a las representaciones simbólicas inherentes a la elaboración teórica. Podemos así descubrir los símbolos e imágenes que esconden la producción social del orden y que, por lo tanto, inhiben a los hombres volverse sujetos de su destino.

Norbert Lechner.<sup>2</sup>

Este artículo integra textos de un libro y coloquio internacional realizado en la Universidad Nacional de San Martín, de Argentina<sup>3</sup> para ensayar una *teoría* que, en los contextos actuales de América latina, pueda hacerse cargo del clásico dilema de las explicaciones de ciencia social que se pretenden explicaciones de experiencia común. Consulta así trayectorias intelectuales de los últimos cincuenta años del teórico y/o del dirigente que pretendió validez “aplicada” para sus teorías de justicia y/o democracia. La hipótesis no confesada es que en el fondo de esas teorías, si es que tienen fondo, está la pretensión, de apariencia tan latinoamericana, de fundir el desarrollo moderno con una razón plebeya de larga historia. Nuestra pretensión es hacer, en consecuencia, un experimento falible de aprender a leer realidad societal, traducir “sin reminiscencias” el lenguaje de conocimiento técnico útil al de la decisión práctica eficaz.

Aprendizaje en la experiencia de un saber *interpretado*, no controlado sino paciente y charlado, excluido sistemáticamente del discurso científico-político experto y de la economía neoliberal por no objetivo, como si para la política pública y para la economía el saber debiera ser de objetos más que de prácticas. En razón de ese *impasse* del conocimiento social, el ansia por dar y darse cuenta que motiva todo saber válido nos llevará a poner el acento en el método y estatus epistemológico de las teorías de las crisis de nuestra sociedad tanto como en la gramática de los discursos, escritos y hablados, con que se forman esas teorías.

---

<sup>1</sup> Este texto es una reescritura de fragmentos del libro Rojas, E. y Cuesta, M.: *Crítica y crisis en América Latina. Aprender a leer, aprender a hablar*. Prometeo, Buenos Aires, 2015 (en prensa) y ha contado con la cooperación de Fernando Calderón (UNSAM).

<sup>2</sup> Lechner N.: *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*, LOM Eds., Santiago de Chile, 2002, p. 22.

<sup>3</sup> Rojas, E. y Cuesta M.: *Crítica y crisis en América Latina. Aprender a leer, aprender a hablar*. Prometeo, Buenos Aires, 2015 (en prensa). El conjunto de conceptos de crisis y críticas que integra este libro estuvo destinado a servir de soporte técnico y práctico a un coloquio que llamamos “de los sabios charlatanes”, ideado por el recordado sociólogo chileno Juan Enrique Vega y acordado, en su momento, por él y el rector de la UNSAM Carlos Ruta. El coloquio de los “sabios charlatanes” es un programa de trabajo que incluye participantes de varios países de América Latina, dependiente del rectorado de la UNSAM y coordinado por Fernando Calderón. Tuvo su primera sesión en mayo de 2014 y está integrado por Sergio Zermeño (México), Lais Abramo (Brasil), Alberto Adrianzén (Perú), Fernando Mayorga (Bolivia), Constanza Moreira (Uruguay), Jaime Gazmuri, Claudia Serrano, Álvaro Díaz, y Marcelo Pérez (todos de Chile) e investigadores y docentes de la UNSAM.

## *La experiencia teórico política, una herencia partisana*

A esa cuenta de teorías y su gramática pretendemos organizarla en relación con una herencia filosófico-política que es, a la vez, *crítica y pragmatista*. De la primera, resurgida del pensamiento de Karl Marx en el siglo XX, quizás entre Antonio Gramsci y Walter Benjamin, y de la segunda, el pragmatismo de fines del siglo XIX de Charles S. Peirce y John Dewey, creemos aprender que leer lo real es, antes que pensamiento, una praxis, esto es, realización de los efectos en la coyuntura de la lectura misma. La nuestra, de Latinoamérica de los últimos cincuenta años es, así, una herencia insegura, más partisana que institucional, más político cultural que social, más realismo mágico que realismo estratégico y que no recibe testamento, no dispone de texto acreditado ni testigos autorizados de una tradición que seleccione, denomine, transmita y preserve el valor de la experiencia política y cultural realizada en el pasado. Para la herencia del pensamiento político que se pretendió actualizar mediante el coloquio académico mencionado, la brecha entre pasado y presente pudo significar, dramáticamente, que “ya no había relato que se pudiera transmitir”.<sup>4</sup> Habrá tenido lugar la tragedia histórica humana que Walter Benjamin denominó una concreta “pérdida de experiencia”.<sup>5</sup> Ello lleva a analizar las tensiones entre continuidad y ruptura histórica como referencias implacables para redescubrir en el tiempo quienes fuimos y a donde vamos si vamos alguna parte.

Es esta constatación inusual de una ausencia o debilidad crónica de saber, la que motiva a la academia a convocar “sabios” y evocar su experiencia: hombres y mujeres que han vivido el pensamiento y lo han traducido en gobernabilidad, sin interrupción, desde los años ‘70 hasta el presente. El diagnóstico –compartido por muchos– es que asistimos a una crisis que, por un exceso de lo real más inapresable que nunca, parece hoy confinar a las ciencias sociales a la queja, la incompreensión o la mera fórmula. Las razones más serias pueden ser engañosas, nos advertía un recordado pensador argentino de los años ‘40: quien repite tres veces la explicación sin que lo entendamos “nos está mintiendo”. El valor de la experiencia del saber, estratégico, económico o político, se extingue, anuncia Benjamin en pleno desastre global durante los años previos a la segunda guerra mundial:

La cotización de la experiencia se ha derrumbado y todo nos indica que va seguir cayendo [...] Pues ninguna experiencia ha sido más firmemente desmentida que la experiencia estratégica mediante la guerra de trincheras, la experiencia económica mediante la inflación,

---

<sup>4</sup> En el mundo del poeta René Char, partisano en la resistencia francesa contra los nazis –recuerda Hannah Arendt– la historia en el presente perdió el espíritu épico de la lucha contra el totalitarismo que supo tener en el pasado. No había testamento alguno que les asegurara el uso y disposición de la herencia combativa, creativa y solidaria, surgida de ese pasado que, incluso en las condiciones excepcionales de la clandestinidad, había sido un ámbito público en el que “se hizo, de palabra y obra, todo lo que era importante en los asuntos del país”. (Cfr. Arendt, H., “Prefacio: la brecha entre el pasado y el futuro”, en: Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, pp. 9 y 12).

<sup>5</sup> Benjamin, W.: “Experiencia y pobreza”, en: Walter Benjamin, *Obras* (Libro II, vol. 1), Madrid, Adaba, 2007, p. 217. Allí Benjamin señala que los soldados que volvían del horror de la violencia “técnica” en las trincheras de la primera guerra mundial, habían perdido su capacidad de hablar sobre la experiencia vivida: la gente volvía enmudecida del frente, “no más rica en experiencia comunicable, sino mucho más pobre”.

la experiencia corporal mediante la batalla de las máquinas, la experiencia moral mediante los que ejercen el poder.<sup>6</sup>

Hay también otro diagnóstico generalizado sobre la dificultad de la teoría en América Latina para dar cuenta de sus experiencias de crisis y desarrollos autóctonos. Una pérdida de experiencia que viene asociada con un cambio. Como se ha dicho muchas veces, durante años nos hicimos actores en relación cuasi unidireccional con el pensamiento europeo y si bien constatábamos que éramos diferentes hay que reconocer que nos hicimos con él aunque él no necesariamente reconozca que se hizo con nosotros. Somos la “luminosidad peligrosa que surge del destierro de los bordes y ya no quiere encontrar «cielos falsos»”, como decía Nicolás Casullo.<sup>7</sup> Nuestra teoría y nuestra sociedad ya no simulan reconocer un patrimonio universal del saber en el Occidente desarrollado, la crisis y los cambios a escala global acercan la política y la economía del continente a China, a la India, nuevamente a Rusia, a Sudáfrica. Hay así una hipótesis razonable: solo reconstituyendo la idea de continuidad en el tiempo histórico del pensamiento latinoamericano, como han buscado los sabios del coloquio mencionado antes, podrá enfrentarse las incertidumbres de realidades que recién se constituyen. Para el Casullo de hace un cuarto de siglo, una teoría que desde el confín del mundo interpela, según su propia experiencia, la razón moderna:

Bordes de la modernidad, por lo tanto, con extrañas interpelaciones a los universos narrativos que la constituyeron, visiones que a veces son secuelas excesivamente amadas de los arquetipos del Centro, y otras veces bordes reiluminantes frente a la razón moderna nacida en los centros del mundo.<sup>8</sup>

Parece acá necesaria una primera precisión metodológica sobre esta teoría experiencial. Una referencia pertinente, por su extraordinaria difusión y reconocimiento, nos la proporciona Jürgen Habermas en quien leemos método y deliberadamente dejamos de lado filosofía para extraer indicaciones prácticas de ciertos trabajos de Benjamin sobre historia. El mérito de éste último, afirma la famosa tesis habermasiana, es que analiza la rememoración y el valor actual de toda tradición distinguiendo en la experiencia realizada una posibilidad de salvación de saber crítico. Da así lugar a una historiografía política, que conserva a la vez que revoluciona, pero al costo de que todo aparente avance pueda convertirse en retroceso de las premisas transformadoras iniciales. Este modo analítico experiencial se sitúa, según Habermas, tras el presupuesto de que el mito del progreso bajo la eliminación “progresista” del ritual arcaico disimula una pérdida específica de experiencia crítica:

Las imágenes que la tradición sólo puede arrancar desde lo más profundo del mito, corren el riesgo, después de que el mito se ha revestido del ropaje del progreso, de caer al suelo y de perderse para siempre para la crítica salvadora. El mito que sigue anidando en la modernidad y que se expresa en la fe positiva en el progreso, es el enemigo al que Benjamin opone todo

---

<sup>6</sup> Benjamin, W., “El Narrador. Consideraciones sobre la obra de Nikolái Leskov”, en: Walter Benjamin, *Obras* (Libro II, vol. 2), Madrid, Adaba, 2009, pp. 41-42 (por razones de estilo, hemos sustituido en la cita ciertos plurales –usados por el traductor– por su singular, por ejemplo: “experiencias estratégicas” por “experiencia estratégica”, “experiencias económicas” por “experiencia económica”).

<sup>7</sup> Casullo N.: “La modernidad como destierro: la iluminación de los bordes”, en VVAA: *Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada postmoderna*, CLACSO, Buenos Aires, 1988.

<sup>8</sup> Id. p. 31.

el pathos de la salvación. La desritualización, lejos de constituir una garantía de liberación, amenaza con una específica pérdida de experiencia.<sup>9</sup>

En estos trazos sinuosos de aprendizaje de lectura de lo social, Habermas deduce agudamente del pesimismo de Benjamin una *crítica salvadora* que, a diferencia de la crítica ideológica convencional, argumenta de modo convincente a favor del valor comunicativo de la experiencia para una teoría traducible en práctica, como la que pretendemos leer y escribir. La experiencia es índice del valor de toda memoria que preserve una relación *alegórica* (malograda, oscura), no exclusivamente *simbólica* (destacada, clara), entre el pasado y el presente y, en consecuencia, entre el presente y el futuro potencial: un valor de proyecto en definitiva cultural y político. Decía en ese tiempo un Juan Enrique Vega en busca de motivaciones políticas para la reflexión sociológica de las críticas y las crisis y de los juicios sobre ellas:

Crisis, inflexión, y cambio político, umbral de un nuevo ciclo histórico, redefinición del estado-nación y muchos otros son conceptos que se suceden y reiteran para caracterizar las actuales tendencias históricas de América Latina. Algunos son nuevos mientras que otros son la repetición de ideas que desde hace largo han estado presentes cuando se habla de la región. Todas sin embargo contienen una cierta representación cultural y política de las cosas. Más allá de esta, en todo caso existe la enorme dificultad de nombrar lo nuevo e inscribirlo en un mapa de conocimientos de la realidad. Lo nuevo no alcanza a caracterizarse como tal cuando ya está en vías de transformación. Ello inscrito en la realidad histórica de las sociedades latinoamericanas de abigarramiento. Estas existen como una diversidad de formas que es necesario comprender en cuanto son producto e intervenciones de diversas historias y el despliegue de tiempos diversos.<sup>10</sup> Lo nuevo está dentro de lo viejo. Esta dentro y fuera. La mayoría de las veces es innombrable sin los términos que vienen desde atrás. Este fenómeno está caracterizado de una pérdida de los mapas cognitivos de navegación que formaron parte de la modernidad.<sup>11</sup>

Si lo nuevo de la cultura y la política latinoamericana es tan difícil de nombrar y conocer porque está dentro y fuera de lo viejo y la tradición, como decía Vega, lo que nos alienta a saber es, en pocas palabras, que si hay charla, esto es, si hay habla y acción comprometidas, el entendimiento que queremos lograr es no tanto un punto de llegada cuanto un punto de encuentro e inicio. Si algún saber emerge de la lectura efectiva equivaldrá, entonces, a una sociología o antropología *pragmatista*, atendiendo a su valor experiencial; y *comunicativa* o *crítica* en virtud de su valor lingüístico. El conocimiento práctico-político que, para el continente, parece tener Vega cuando cree percibir un nuevo ciclo histórico, es el de una experiencia charlada, relatada, experimentada. John Dewey, el sabio pragmatista que ha inspirado a generaciones con la idea de conocer vía actividad común, recordaba que el saber en la experiencia sólo puede comprenderse admitiendo que incluye un elemento activo y otro pasivo peculiarmente combinados. Por el lado activo la experiencia es ensayo de un sentido que se manifiesta en el término conexo experimento. En el lado pasivo ella es sufrimiento o padecimiento. Cuando hacemos algo, actuamos sobre (o en) algo y después se nos hace algo: tal es la

---

<sup>9</sup> Habermas, J., “Walter Benjamin. Crítica concienciadora o crítica salvadora”, en: Jürgen Habermas, *Perfiles filosófico políticos*, Madrid, Taurus, 1984, p. 313.

<sup>10</sup> Rene Zavaleta Mercado. “Problemas de la determinación dependiente y la forma primordial” en “El Estado y América Latina”. La Paz, Los Amigos del Libro, 1989.

<sup>11</sup> Vega, J. E., *El juego de los espejos. Percepciones de “elites” sobre América Latina y la Globalización*, Buenos Aires, PNUD-PAPEP, 2007, p. 5.

combinación peculiar, la conexión de estas dos fases de la experiencia, su interfase (que más adelante llamaremos *transacción* o *traducción*) la que mide su fecundidad o valor.

Con esa intención de saber y valor sociológico construido experimentalmente, nuestro punto de vista trata de imprimirse el sello metódico que, en la tradición de los clásicos, fundó la sociología del conocimiento y se extendió con posterioridad en *La construcción social de la realidad* de Peter L. Berger y Thomas Luckmann.<sup>12</sup> Nuestra sociología del saber agrega un matiz a esta interpretación, el que hace del conocer no un fenómeno ni un acontecimiento sino un modo de hablar y trae a colación, además, a uno de los fundadores de nuestra disciplina, Max Weber, para insistir en la noción de experiencia. No es la *vivencia* lo que a él, como a nosotros, inquieta, sino el nexo causal y significativo inscripto en la *experiencia*. No es la personalidad ni su fundamento psicológico la que reclama nuestra atención, es la acción social y su situación la que buscamos aprehender interpretativamente. Lo cual no sería posible sin una referencia – como nos enseña Weber– a valores histórica y socialmente devenidos.<sup>13</sup> “Desarrollamos a partir de los principios mismos del mundo los principios nuevos”,<sup>14</sup> decía Marx, para indicarnos un aprendizaje de lectura crítica que traduciríamos, con la historia – quisiéramos o no, afirmaba él– a nuestro nuevo y propio lenguaje.

Habermas, cuyos escritos nos han instado a concebir de modo sólo entendible “entre dos” nuestro trabajo intelectual, habló alguna vez de una figura sabia que se nos antoja muy cercana a la del sabio charlatán convocado hoy a escribir y hablar en América Latina tras un discurso técnico que pueda aspirar a una voluntad colectiva de reparar la injusticia de todo saber no conversado. Académico, dice él de ese sabio que vivió en los montes de la resistencia clandestina y por eso “se vio obligado a actuar solidariamente”, científico, erudito, político, que “no disimula cuanto le debe a Marx”, pero que “precisamente por ello se cierra contra todo dogmatismo”. Alguien para el que “el principio de una discusión libre de dominio” se ha convertido en una cuestión vital y que, no obstante, “discute apasionadamente”, a veces, “con la sonda de una memoria precisa”, que le permite vivir acontecimientos del pasado “como si se tratara de sucesos sobre los que están informando los periódicos”. Alguien, en suma, que en la academia puede ser acusado de utopismo pero que por académico partisano (como llama Habermas al maestro que lo inspira en este pasaje) está lejos de considerar realizado el ideal democrático:<sup>15</sup> “Estas consideraciones críticas no apuntan a ningún estado final que una vez realizado pudiera convertirse en un perfecto paraíso sobre la tierra”,<sup>16</sup> sino sólo a una praxis con pretensiones de ser compartida.

---

<sup>12</sup> Berger, P. y Luckman, T., *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1989.

<sup>13</sup> Para una ampliación ver Cohn, G., “Racionalidad y comprensión”, en: Gabriel Cohn, *Crítica y Resignación. Fundamentos de la sociología de Max Weber*, Buenos Aires, 1998.

<sup>14</sup> “Cartas de Marx a Ruge (marzo y septiembre de 1843)”, en: Karl Marx, *Escritos de juventud sobre el derecho. Textos 1837 – 1847*, Barcelona, Anthropos, 2088, pp. 90-91.

<sup>15</sup> Habermas, J., “Wolfgang Abendroth, El catedrático partisano (1966)”, en: Jürgen Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1984, pp. 223 y ss.

<sup>16</sup> Wolfgang Abendroth, citado en *Ibid.*, p. 226. Abendroth fue un destacado académico e intelectual público alemán, expulsado en noviembre de 1961 del Partido Socialdemócrata Alemán por oponerse al abandono por parte de ese partido de la referencia a Marx en su programa y al rearme nuclear de la República Federal Alemana que ese partido empezaba a apoyar. De origen obrero, se ha dicho de él que “en la postguerra era probablemente el único profesor abierta y decididamente socialista” entre las universidades de la RFA (Cfr. Wiggershaus, R., *La Escuela de Frankfurt*, México, FCE, 2010, pp. 690; 699 y ss.). Un muy buen relato de la especificidad e importancia del aporte de Abendroth al modo teórico que pretende nuestra lectura y forma de hablar de sociedad se encontrará en Specter, M. G., *Habermas:*

“Vivir significa ser partisano”, reiteraba tiempo atrás Gramsci para encontrar razones a su inestimable voluntad de acción y de rechazo a toda indiferencia política: “Quien vive verdaderamente no puede no ser ciudadano, y tomar partido. La indiferencia es abulia, parasitismo, y cobardía, no es vida. Por eso odio a los indiferentes”.<sup>17</sup> Si tomamos en cuenta la potencia de esa tradición fundadora de *epistemologías-acción*, el saber partisano de nuestros sabios charlatanes confrontado a lecturas heterogéneas de experiencia, ruptura y crítica de la sociedad, tenderá a beneficiarse de las determinaciones que distinga entre acción y mundo real; ganará una desconfianza sistemática ante toda aseveración de una verdad total; y se validará por un método que privilegie el entendimiento en cada situación particular. Esa podrá ser la teoría del saber de nuestro escrito.

### *La teoría aplicada: una acción comunicativa.*

El necesario recorte de nuestro texto excluye una descripción pormenorizada del amplio rango metodológico que ofrece la *teoría de la acción comunicativa* (TAC) de Habermas. Pretendemos no obstante especificar en ella algunos dispositivos analíticos que debieran ser considerados si se pretende comprender la sociología de la relación teoría práctica en perspectiva crítica, como pretendemos hacer con nuestros sabios latinoamericanos. El primero de ellos es el concepto de *racionalidad ampliada*, que erigido sobre el núcleo de la teoría weberiana de la racionalidad con arreglo a fines la complejiza refiriendo las pretensiones de validez y de razón a 1) la verdad objetiva en el mundo de los hechos, 2) la corrección de normas en el mundo de la vida social y 3) la autenticidad de las manifestaciones y representaciones del mundo interno del sujeto. La TAC aporta una concepción metodológica igualitaria de actor e investigador (de práctica y de teoría) al basar su sociología de la comprensión en la hermenéutica gadameriana, esto es, darle formas de una interpretación que acepta validez cuando es una *fusión de horizontes* entre comprensión de actor y comprensión de investigador. Por último, permite recuperar la teoría crítica al diferenciar procesos de constitución/destrucción de sociedad según modos de integración social (mundo de la vida) e integración sistémica (sistema de economía, administración del Estado); distinción categorial, si se quiere, entre acción política y gestión técnica que es básica para distinguir ortodoxias y heterodoxias en los actuales modos de desarrollo latinoamericanos..

La TAC entonces nos suministra un dispositivo tridimensional complejo de razones para evaluar y criticar la acción que aplica teorías. La crítica se encaminará, por ejemplo, a señalar los peligros de “pérdida de libertad” y “pérdida de sentido” que Max Weber había incluido en la racionalización (modernización) de la sociedad capitalista, peligros que la TAC designa como de *colonización del mundo de la vida* por lógicas sistémicas que no son de comprensión sino de regulación. La idea general es la siguiente: “A medida que el sistema económico somete a sus imperativos la forma de vida doméstica y el modo de vida de consumidores y empleados, el consumismo y el individualismo posesivo y las motivaciones relacionadas con el rendimiento y la competitividad adquieren una fuerza configuratoria”; así, en tanto la vida privada queda

---

*una biografía intelectual*, Madrid, Avarignani, 2013, p. 80 y ss. Abendroth acompañó a Habermas en una etapa de renacimiento del “marxismo como crítica” (Cfr. Raulet, G. *La filosofía alemana después de 1945*, Valencia, Universidad de Valencia, 2009, p. 212).

<sup>17</sup> Gramsci, A., “Indiferentes”, en: Antonio Gramsci, *La Ciudad Futura y otros escritos*, Buenos Aires, Dialektik, 2008, p. 25.

socavada por el sistema económico, la opinión pública será socavada por el sistema administrativo.<sup>18</sup> Desde nuestra perspectiva analítica, la advertencia concierne ahora a los efectos de “destrucción social” que puede alcanzar una aplicación tecnocrática de teorías a la vida social, efectos de despolitización o de privatización de la política que el análisis tendrá que ponderar si pretende contribuir al desarrollo de prácticas y actores sociales.

La posibilidad práctica de una teoría gana riqueza por el lado de las observaciones (a veces contrafácticas) que opone Foucault al Habermas de la TAC y a las otras tramas de método analítico que hemos venido presentando. Ambos, sostiene Thomas McCarthy, reconocen la primacía de lo práctico sobre lo teórico, entienden que el conocimiento es discurso social y, por consiguiente, que en la teorización, como en toda actividad social, hay presupuestos prácticos y normativos, de los cuáles nunca se podrá tener plena conciencia. Ambos también ven, al respecto, la necesidad de una perspectiva objetivadora “externa” para ir más allá de los significados compartidos, presupuestos, y su recuperación hermenéutica.<sup>19</sup> Para Foucault las prácticas deberán ser tratadas –y criticadas– como resultado de múltiples relaciones de fuerza, para la TAC deberán serlo como interacciones lingüísticas en las cuáles es “idealmente” posible decir no, presupuesto por lo demás inevitable en una interacción discursiva.

Pero las sugerencias más potentes vendrán de la distinción analítica que Foucault establece los efectos de poder que las prácticas implican. Como se sabe, para él, poder es un modo de acción que dirige y estructura el campo de acción de otros y en esos campos hay que distinguir entre las relaciones de poder y los vínculos de comunicación que transmiten una información por medios como el lenguaje. Sin duda comunicar, se dice, es una manera de actuar sobre el otro o los otros, pero la producción y circulación de significados pueden tener por objetivo o por consecuencia efectos de poder que no son un simple aspecto de la comunicación, sino que tienen su especificidad.<sup>20</sup>

Criticando explícitamente a la TAC, Foucault señala que, al ocuparse ésta de la dominación, la comunicación y la acción con arreglo a fines, no ve tres dominios de prácticas, como afirma, sino tres campos “trascendentales”, que en tanto tales son inespecíficos. Para comprender prácticas de “poder”, “comunicación” y “objetividad”, su ámbito debe ser especificado<sup>21</sup> y el problema es que ellas no son dominios separados, no hay uno de la dominación, de la desigualdad y de la acción de los hombres sobre los hombres; otro de la comunicación, de la reciprocidad y del sentido y un tercero de las cosas, de la técnica, del trabajo y de lo real. Esas relaciones, de hecho, están imbricadas, se apoyan de modo recíproco y se sirven de instrumentos unas a otras. La puesta en obra de capacidades objetivas implica nexos de comunicación (de información previa o de trabajo compartido) y está ligada a relaciones de poder (de tareas obligatorias, de gestos impuestos por tradición o aprendizaje, de división del trabajo). El poder en sus términos foucaultianos anuncia más bien dificultad que posibilidad de que una práctica se verifique teoría, si hay aplicación sería obligación.

El énfasis estará en la idea de que los vínculos comunicativos implican actividades orientadas a fines y sólo por el hecho de que modifican el campo informativo de los interlocutores inducen efectos de poder. En cuanto a las relaciones de

---

<sup>18</sup> Habermas J. (1990a) op. cit. pág. 461.

<sup>19</sup> McCarthy T.: *Ideales e Ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción de la teoría crítica contemporánea*. Tecnos. Madrid. 1992. Págs. 53-54.

<sup>20</sup> Foucault M.: “Deux essais sur le sujet et le pouvoir”. En Dreyfus H.L: et Rabinow P. (1992) op. cit. pág. 309.

<sup>21</sup> Ibid, pág. 310.

poder mismas, estas se ejercen a través de la producción e intercambio de signos, no son disociables de las actividades orientadas a fines, se trate de las que permiten ejercer ese poder (como las técnicas de adiestramiento, los procedimientos de dominación, las maneras de obtener obediencia) o de las que requieren relaciones de poder (la división del trabajo, la jerarquía de tareas). Por cierto que la coordinación entre estos tres tipos de relación no es ni uniforme ni constante, continúa Foucault, no hay en una sociedad dada un tipo general de equilibrio entre ellas, sino más bien diversas formas y lugares, circunstancias u ocasiones donde se establecen según un modelo específico, *bloques* en los cuales el ajuste de las capacidades, las redes de comunicación y las relaciones de poder constituyen sistemas regulados y concertados, “un bloque de capacidad-comunicación-poder”.<sup>22</sup>

Estos bloques, o la puesta en obra de capacidades técnicas, el juego de las comunicaciones y las relaciones de poder son ajustadas unas a otras, según fórmulas reflexionadas, constituyen lo que se puede llamar, ampliando un poco el sentido de la palabra, «disciplinas».<sup>23</sup>

La lección de Foucault para la construcción de un discurso político para el desarrollo es así enérgica: no hay razón teórica que no sea a su vez construcción de un bloque de poder que la “desnaturaliza” o, más bien, que la naturaliza haciéndole perder razón y experiencia práctica. Habrá que reconstruir en cada caso la genealogía de ese bloque para tener una visión objetiva del proceso (de aplicación) y de ese modo ganar una teoría comunicativa del desarrollo político en condiciones de asumir la conflictividad no como defecto sino, más bien, como valor.

*Teoría política constructivista: efecto comunidad y efecto desarrollo.*

En orden a profundizar la idea de *acción en sociedad* no especializada recurriremos a algunas de las tesis más conocidas de Jacques Rancière en las que pone énfasis el *antielitismo* como condición de cualquier teoría e intelectual que aspire a valorización social. El autor rechaza enfáticamente cualquier categorización del intelectual como especialista del trabajo del pensamiento, sólo es alguien, dice, que toma la palabra allí donde otros callan o dónde faltan otros sujetos políticos, gracias a cierta reputación como estudiosos o artistas, cierta autoridad reconocida. Hay que invertir, agrega, esa condición pública que le reconoce autoridad en las cosas de la mente, discutiendo su intervención en las cosas de la política. La figura del especialista del pensar tiene mucho de farsa al igual que la de reunir a intelectuales para la tarea específica del pensamiento. La designación “intelectual” sólo significa una categoría de la división entre teoría y práctica, “no hay deber hacia la comunidad que empuje a los intelectuales a la enunciación política ni vergüenza de su privilegio que debiera alejarlos” y ya no existe un vínculo entre la condición de erudito y la causa de la

---

<sup>22</sup> Sea, por ejemplo, dice Foucault, una institución escolar: su composición espacial, el reglamento meticuloso que la rige, las diferentes actividades que son organizadas, los diversos personajes que se encuentran, cada uno con una función, un lugar, un aspecto bien definido, todo esto constituye un “bloque de capacidad, comunicación y poder”. La actividad que asegura el aprendizaje y la adquisición de aptitudes o tipos de comportamiento, se desarrolla allí a través de un conjunto de comunicaciones reguladas (lecciones, preguntas y respuestas, órdenes, exhortaciones, signos codificados de obediencia, marcas diferenciales del “valor” de cada uno y de los niveles de saber) y a través de una serie de procedimientos de poder (encierro, vigilancia, recompensas y castigos, jerarquía piramidal) [Véase Foucault M. (1992) op. cit. pág. 311.

<sup>23</sup> id. pág. 311.

libertad ni una vocación específica del artista o del poeta para oponerse al poder.<sup>24</sup> En suma

La «condición intelectual» no es más que la condición general del animal humano, como animal tomado por las palabras que atraviesan el curso «normal» de la vida individual y colectiva. Los manifiestos intelectuales de hoy, así como los manifiestos obreros de ayer, reúnen individuos no según su ocupación o su pertenencia sino según sus recorridos singulares en el mundo de la igualdad de los seres hablantes, según sus experiencias particulares de esta propiedad general del animal literario que funda al animal político: experiencia de una comunidad suspendida en el trabajo azaroso de las palabras entre los cuerpos, en la riesgosa medida de su justa encarnación, entre la nada de lo inexistente y el todo de la incorporación.<sup>25</sup>

Lo que constituye el pensamiento es así la experiencia de la palabra de la comunidad política. En nuestros términos: la eficacia de una teoría y política social está íntimamente imbricada con la experiencia de la palabra con que ha surgido y se ha encarnado en comunidad, es un juicio y un *efecto de comunidad*, el discurso de la experiencia transformado en un bien común.<sup>26</sup> La moderna investigación *constructivista* sobre los tópicos del uso práctico del lenguaje como factor de comunidad tiene por lo menos un siglo de experimentación y síntesis. Uno de sus más destacados animadores, que hizo escuela más allá de la pedagogía, fue Lev Vygotski, para quien el uso de la palabra cambia la inteligencia y con ello la naturaleza/historia humana: “la gente no sólo posee herramientas mentales, sino que es poseída por ellas. Los medios culturales, el habla en particular, no son externos a nuestras mentes, sino que crecen en su interior, creando así una «segunda naturaleza»”; el dominio de medios culturales transforma la mente, agrega Vygotski, “un niño que ha dominado la herramienta cultural del lenguaje, jamás será el mismo niño”.<sup>27</sup>

La investigación vigotskiana que interesa a nuestra trama teórica sustenta una concepción pragmática (léase aplicada) y no puramente sígnica del lenguaje a la vez que ve, en esa aplicación, la génesis de toda teoría y de toda práctica. Perspectiva que tiene la virtud de conectar nuestro análisis con los tópicos del desarrollo subjetivo y social, tema eje, por lo demás, de la lectura científico social contemporánea de Vygotski. En este punto Vygotski situará su investigación en lo que ha constituido, con el paso del

---

<sup>24</sup> Rancière J.: *Momentos políticos*, Ed. Capital intelectual, Buenos Aires, 2010b, págs. 68-69.

<sup>25</sup> Ibid, pág. 69.

<sup>26</sup> Haremos acá una digresión, muy preliminar, sobre la posibilidad de un enfoque de la practicidad (coordinadora) de la teoría usando la noción de “potencia” en clave spinozista. Si hemos entendido bien (y no es seguro), en ésta el *conatus* es una fuerza creativa del actuar, una energía y fuerza motriz de la acción que, diríamos, da lugar a un saber necesario a la vida en comunidad política. Tras un supuesto antropológico “hobbesiano” (inevitablemente dudoso), para el cual las relaciones sociales del capitalismo son “de guerra”, se ha argumentado que el uso de esa noción o, más bien, la consideración de sus efectos, aporta “fundamento” (metafísico) a la ciencia social para mediar entre conceptos como estructura y sujeto o dinámica. Resultado de lo cual, gana fiabilidad, por ejemplo, el conocimiento del conflicto y sus lógicas agonistas, de formas institucionales y estabilización o de regulación política en economías de mercado (Véase Lordon, F.: “Metaphysique des luttes”, en Frédéric Lordon (dir.): *Conflits et pouvoirs dans les institutions du capitalisme*, Collection SciencesPo Gouvernances, Ed. SciencesPo Les presses, 2008, págs. 23 y ss. Desde nuestra óptica, si hemos entendido, el recurso a la “potencia” en clave spinozista daría realismo al análisis de la aplicabilidad de la teoría que la entiende como “coordinación” con la práctica: la “potencia inmanente”, siempre en acto, nos sugiere su asociación al “saber práctico”, evocado más arriba.

<sup>27</sup> Van der Veer, R. y Valsiner, J.: *Understanding Vygotski. A quest for synthesis*. Oxford: Blackwell, 1991, pág. 225.

tiempo, una aportación, quizás la más, fundamental para entender los procesos de desarrollo del pensamiento y hasta puede decirse de la inteligencia humana: su concepto de *zona de desarrollo próximo*.<sup>28</sup> Leída originalmente como tesis sobre el paso de los “conceptos espontáneos” a “conceptos científicos” en situación escolar, como la elaboró su autor, la “zona de desarrollo próximo” ha ampliado hoy su alcance conceptual para ser utilizada como concepto de desarrollo del pensamiento de un sujeto social que puede ser adulto y colectivo.<sup>29</sup> La idea central es que el uso de los “conceptos cotidianos”, débiles y dispersos por la incapacidad de abstracción, que les es inherente, para operar libremente con ellos, abren camino en la experiencia del sujeto a una cooperación discursiva con el uso de los “conceptos científicos”, a su vez débiles por su verbalismo e “insuficiente saturación de lo concreto”.<sup>30</sup>

Dependiente de la estructura de la experiencia y de las posibilidades de cambio lingüístico que esa estructura abre, la “zona de desarrollo próximo” se erige como el espacio en el cual los conceptos espontáneos desarrollados en la experiencia, empíricamente abundantes pero desorganizados, se encuentran con la sistematización y lógica del razonamiento maduro adulto, hoy diríamos científico y hasta tecnológico. Como resultado de tal encuentro la “debilidad” del razonamiento espontáneo queda compensada por la fortaleza de la lógica científica, proceso en el cual el dato analítico central está en la caracterización detallada y minuciosa de las reglas constitutivas de la experiencia tanto “cotidiana” (en nuestra jerga, “práctica”) como científica (“teoría”). Dentro de la zona de sus posibilidades intelectuales, el sujeto inicialmente imita, pero, agrega Vigotski, “para imitar es necesario tener una posibilidad de pasar de lo que sé a lo que no sé”.<sup>31</sup> El desarrollo intelectual sería pues, para esa tesis, un tránsito abierto desde la práctica que se sabe a la teoría que (aún) no se sabe, la aplicación generaría teoría.

La comprensión actual de Vigotski según la cual la teoría aplicada es desarrollo social de teoría nueva encuentra acuerdos múltiples con otras notables escuelas de investigación. Quisiéramos en este sentido destacar aquellas cuyo concepto fundamental ha sido el de comprender todo saber como una *experiencia* y toda aplicación como una *transacción* de sentidos del saber. Hay conocimiento objetivo, decían los pragmatistas de origen estadounidense, si la resolución constructiva de los problemas, surgidos de

---

<sup>28</sup> Véase Vigotski L. (2007), op. cit. págs. 268 y ss. Como explica Alejandro González, su traductor en la versión castellana más actual (que incluso cambia el título, de *Pensamiento y lenguaje* por *Pensamiento y habla*), esta obra de Vigotsky tiene una azarosa y a veces dramática historia editorial: nunca fue publicada íntegramente pues debió atravesar tanto una censura “proletaria” como una “burguesa”. La primera, por la vía de una autocensura, excluyó referencias a textos y autores prohibidos en la Rusia “estalinista” de 1934 (fecha de la primera edición), recorte “completado” por su editor eliminando lo que consideró repeticiones. Luego de una “rehabilitación” e inclusión de algunos pasajes antes censurados, que tuvo lugar en 1982, el texto alcanzó, nos dice su traductor, a algo más del 80% de la extensión original. La segunda censura (“burguesa”), que operó sobre la versión inglesa, realizada en 1962, eliminó “la repetición excesiva de ciertas discusiones polémicas”, al entender de los traductores y editores ingleses, incluso suprimió así la famosa crítica que Vigotski había hecho a Jean Piaget en la versión original (Véase González A., en Vygotski L. (2007) op. cit. págs.. CXXVII y ss.).

<sup>29</sup> Así, por ejemplo, una interesante recepción del concepto *zona de desarrollo próximo* de Vigotski, utilizado para caracterizar posibilidades de desarrollo comunitario en una economía regional, puede encontrarse en Spender J. C.: “The Geographics of Strategic Competence: Borrowing from Social and Educational Psychology to Sketch an Activity and Knowledge Based Theory of the Firm”, en Chandler Alfred Jr. et alii: *The Dynamic Firm. The Role of Technology, Strategy, Organization and Regions*, Oxford University Press, New York, NY, 1998.

<sup>30</sup> Vygotski L. (2007) op. cit. págs. 268 y 269.

<sup>31</sup> Ibid. pág. 355.

fallas en la práctica, nos lleva a nuevas convicciones, estas mismas a su vez fallibles y que tendrán que ser probadas. Los conocimientos se producen pues a partir del procesamiento inteligente de los engaños y fracasos experimentados en la experiencia<sup>32</sup>. Las ideas no son producto de pensadores individuales, sino de las relaciones entre individuos, las cosas no ocurren como si hubiera que tener ideas para poder actuar sino al revés: hay que actuar (con otros) para tener ideas. Hace más de un siglo John Dewey mostró, así, convincentemente, cómo la oposición entre conocimiento verdadero y experiencia pierde sentido cuando el desarrollo de la ciencia exige del conocimiento su verificación "experimental". La experiencia, decía, "no es suma de lo que se ha hecho de un modo más o menos casual en el pasado, es un control deliberado de lo que se ha hecho con referencia a hacer que lo que nos ocurre, y lo que hacemos a las cosas, sea lo más fecundo posible en sugerencias (en significados sugeridos) y un medio para comprobar la validez de las sugerencias."<sup>33</sup> Más aun ese control de la experiencia sobre la potencial validez del saber se transforma explícitamente en Dewey en el criterio correcto de todo *efecto desarrollo*:

En esta línea, una ciencia política/teoría como "efecto desarrollo" sería redirección de la experiencia y a su vez reorganización de la teoría. Dicho desde otro ángulo de mirada, "una práctica es algo empírico y trascendental al mismo tiempo. Hay en ella una gran cantidad de hábitos heredados y, sin embargo, presenta también una perspectiva novedosa, una nueva apertura, un nuevo sentido del obrar."<sup>34</sup> Por eso, el conocimiento es una reconstrucción o reorganización de la experiencia que le da sentido sustantivo y que aumenta la capacidad para dirigir el curso de la experiencia subsiguiente. El sentido así en vías de construirse se manifestará en las conexiones e interacciones entre nuestras actividades y otras, conexiones en un principio imperceptibles. El incremento en la capacidad de dirección surgirá cuando una experiencia se hace menos "rutinaria" y "caprichosa", de manera que permite identificar el resultado -fin- con el proceso experiencial: "el último resultado revela así el sentido de los anteriores, mientras que la experiencia como un todo crea una inclinación o disposición hacia las cosas que poseen ese sentido."<sup>35</sup> A todo este *proceso constructivo* de rutinas y obstáculos entre conocimiento y experiencia o entre teoría y práctica Dewey lo designará como una *transacción*.

El recurso a ese concepto de transacción converge con nuestra anticipación de "lo apicado" en cuanto posibilita relevar el potencial de saber que existe en toda práctica teórica tomada como experiencia. El investigador italiano Saúl Meghnagi, por ejemplo, al especificar la *transacción* como descripción de una dinámica cognoscitiva entre sujeto y realidad en la cual si bien las teorías de los expertos son vehículos potenciales de conocimiento, los contextos de vida y de trabajo son sedes de experiencia y saber no estructurado, absorbido y elaborado permanentemente.<sup>36</sup> Un investigador discípulo de Dewey, por su parte, Donald Schön, intentará con la noción de transacción definir la competencia del práctico (ya le designa *profesional reflexivo*) como una capacidad

---

<sup>32</sup> Habermas J.: *Verdad y justificación*. Ed. Trotta, Madrid, 2002, pág. 22.

<sup>33</sup> Dewey J. *Democracia y educación. Una introducción a la filosofía de la educación*. Eds. Morata. Madrid. 1995. Pág. 231.

<sup>34</sup> Sini C. (1999) op. cit. pág. 55.

<sup>35</sup> Dewey J. (1995) op. cit. pág. 231.

<sup>36</sup> Meghnagi S.: *Consceenza e competenza*, Loescher Ed., Torino, 1992, pág. 29 (traducción nuestra).

constructiva de ajuste e interacción lingüística entre sus esquemas de rol y el mundo de su experiencia práctica.<sup>37</sup>

Desde un punto de vista cognitivo, concluye Meghnagi la experiencia es una adquisición de saberes que se realiza en cada situación de vida social, en donde se hacen propios conocimientos, competencias y habilidades, a la vez, meta de una transformación y elaboración de cultura. Es inevitable en consecuencia una heterogeneidad en las formas de acceso al saber y a la *razón política*. De hecho, percepción y acción –“inteligencia”- tienen lugar en dependencia continua del ambiente y no pueden ser comprendidas sin comprender éste: "la previsión y el control del comportamiento en el mundo real, requieren un conocimiento detallado de ese mundo"<sup>38</sup>, en un grado que queda fuera del alcance de cualquier psicología. La cognición y el desarrollo cognitivo están ligados estructuralmente por la experiencia en la cual la memoria juega una particular función organizativa, individual y general. Ella no sólo es importante en relación a las categorías personales de elaboración de lo nuevo, sino a sus implicaciones -más que cognitivas, emotivas y afectivas- proporcionales a la fuerza con que la experiencia se ha radicado. La adquisición de conocimiento, en nuestra jerga la aplicabilidad de la teoría, supondrá en fin una continuidad entre patrimonio cultural adquirido y nuevo saber, entre cuanto es parte de la memoria y cuanto es aprendido y entrará en ella: "ningún aprendizaje tiene el carácter de novedad absoluta...el conocer es, siempre, un construir y re-construir el propio saber."<sup>39</sup>

#### *Desafío a la razón institucional: crítica y razón plebeya*

En esta visión del valor fundante del saber común, agregaría el teórico argentino Horacio González, lo popular, si se interroga a sí mismo no pierde su carácter, pero adquiere todos los tonos necesarios de la vida intelectual que no puede ser opuesta a la vida popular. Y el problema es que, continúa, “el drama político argentino muchas veces tuvo una referencia explícita a esta oposición que tanto costó en términos de los procesos educativos, políticos, ya que no puede haber una vida intelectual que no sea una vida popular, pero no puede haber una vida popular complaciente consigo misma que no se proponga un examen profundo de todos sus implícitos”.<sup>40</sup> Por eso, para esta perspectiva de la crítica en su dimensión popular, decir autoridad supone un impulso libertario que sería parte de la condición humana: “todos lo tienen”. En el contexto nacional se trata del “profundo deseo de que la Argentina construya sus formas de autoridad en una democracia que aún deberá tener perfiles más hondos que los que supimos conseguir hasta el momento, porque es vacilante y contiene profundas notas de injusticia, que no las queremos pero están ahí”.<sup>41</sup>

La conclusión del análisis es inmejorable: la experiencia del saber popular, de rupturas epistémicas, habrá de traducirse en valor democrático del régimen político. Es necesario hacer de la democracia una experiencia cognoscitiva y por eso hay instituciones que crear: “¿Cuáles son éstas?” pregunta González. Son las universidades,

---

<sup>37</sup> Schön D.: *La formación de profesionales reflexivos. Hacia un nuevo diseño de la enseñanza y el aprendizaje en las profesiones*. Ministerio de Educación y ciencia y Eds. Paidós. Barcelona. España. 1992. Págs. 44-45.

<sup>38</sup> Meghnagi S. (1992) op. cit. pág. 36.

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> Horacio González, exposición realizada en la Facultad Libre de Rosario, 2006. La referencia del autor al “drama” de oponer vida intelectual y vida popular, hace referencia al apotegma peronista clásico que reza: “alpargatas sí, libros no”.

<sup>41</sup> Ibid.

por ejemplo, a condición de que se miren “en el espejo de las experiencias, que no dejan de ser institucionales [...] pero que toman y abarcan una gran porción de los impulsos de conocimiento de una sociedad civil (como se decía antes, y por comodidad seguimos diciendo ahora)”.<sup>42</sup>

¿La experiencia popular, fragmentaria en tanto experiencia, puede entonces, en ciertas condiciones, engendrar instituciones del saber consagrado? En la búsqueda de respuestas a esa pregunta está la crisis, hemos planteado alguna vez en referencia a la cultura sudamericana, aquí está también la palabra de la crítica, pues tales instituciones, según enseña el pasado suelen excluir antes que integrar el potencial de riqueza cultural socialmente disponible. Al cual colonizan con un discurso monológico de la modernidad cuya función (latente) es su sofocamiento. La palabra saber tiene entonces que emprender todo un nuevo proyecto de “reencuentro intercultural”, dar cuenta de la “fuerza política de la cultura” incluso en el caso de un pueblo cuya *episteme* es construida sin identidad de origen ni institución suficiente.

La sociedad boliviana tiene una rica cultura para vivir en la adversidad y transformar situaciones límite en nuevas opciones de existencia. Hoy enfrenta de manera estoica los avatares de un cambio moderno que la excluye y parece que la condena, pero una vez más ella resiste y busca caminos basados en el diálogo y en el reencuentro intercultural. Muchas veces esto está acompañado por críticas y protestas que no alcanzan a transformarse en opciones de desarrollo, y las personas y los grupos terminan refugiándose en retraimientos comunitarios o en la re-configuración de ideologías decimonónicas. Sin embargo, con ello también plantean una voluntad de inclusión y movilidad social. El boliviano busca el cambio y enfrenta el riesgo, pero también tiene dificultades para hacerlo. Está, pues, en la encrucijada.<sup>43</sup>

Aquí hay un punto de inflexión para nuestro discurso experiencial del saber de crisis y su lectura en los tiempos de América Latina: en la historia de nuestros países, el Estado, las instituciones políticas y del saber pierden o evitan, de uno u otro modo, capacidad de apelación desde y hacia la experiencia social común. Un institucionalismo políticamente correcto, democrático y/o republicano, se acantona a menudo en la academia y en la gestión del Estado para evitar toda contaminación plebeya o “clientelística” que ponga en peligro la integridad del desarrollo y la modernización. La *razón plebeya*, entonces, se ve compelida, quíralo o no, a un antielitismo muchas veces políticamente estéril.

Nuestro punto es que siguiendo la experiencia histórica de los gobiernos llamados progresistas en la mayoría de los países de América Latina parece indicar que la teoría y la práctica política no pueden ya, en el siglo XXI, prescindir de una interpretación popular, o mejor, plebeya, de la democracia. No deberán ignorar que toda vez que se piense en ellas como institución lograda sin drama ni conflicto, perderán valor explicativo y político práctico. Por eso, es razonable decir que el punto de vista presentado en los párrafos precedentes, para el cual el entendimiento/inteligencia caracteriza toda acción humana que se alegue democrática, aproxima nuestra lectura a la de la *razón populista* elaborada por Ernesto Laclau. Sin tomar ésta en cuenta parece difícil, si no vano por unilateral, intentar una conversación sobre el saber de las crisis y sus críticas en la América Latina del presente. La exclusión de la razón plebeya, de su

---

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> Calderón, F., “Interculturalismo e informacionalismo: la Bolivia posible”, en: Fernando Calderón, *La fuerza política de la cultura*, La Paz, CESU-UMSS/Plural, 2009, pp. 159-160.

tiempo, equivale a creer que la democracia en nuestros países puede ser institución sin palabra del *demos*.

Pero ¿cómo entender e interpretar saberes cuyo significado –por ejemplo, desconfianza– se manifiesta en la acción colectiva sin un orden cifrado *a priori*? Convergiendo con Laclau en la objeción democrática al elitismo imperante en decidir “desde la institución” la demanda social, Nancy Fraser sostendrá que en las sociedades capitalistas actuales el desempeño de las instituciones no sólo no acepta un concepto político, sino que despolitiza lo social, sus conflictos y acción.<sup>44</sup> Podemos distinguir, dice, dos conjuntos principales de instituciones que despolitizan –privatizan– los discursos sociales. En primer lugar, las *instituciones domésticas*, especialmente, la familia nuclear, restringida y encabezada por el padre, que proyecta como personales o familiares toda demanda de ámbito privado; y en segundo lugar, las *instituciones económicas oficiales*, especialmente el trabajo asalariado, los mercados, los mecanismos de crédito y las corporaciones privadas, que presentan como “de consumo”, propiedad privada o problema técnico, cualquier demanda política que vehicule un grupo social y genere *valor* en su acción.

La indicación que se nos hace es que una lectura crítica de la puesta en escena de las necesidades entre la sociedad y el Estado capitalista contemporáneo es siempre de significación contradictoria. Oscila entre razón técnico experta y razón práctica política, despolitizando y politizando. El experto, ilustra Fraser, puede ser *académico* (lee en la necesidad un objeto de investigación); *jurista* (lee allí un objeto de decisión legal e institucional); *administrador* (fuente de programas o servicios burocráticos) o, por último, *terapeuta* (corrección de desviaciones individuales supuestamente manifiestas).

El drama planteado por la pretensión de legitimidad del saber político propio de la experiencia popular, tiene un acento mayor cuando se da en el campo de la economía donde reina el objetivismo criticado por Fraser. En este aspecto, una investigación reciente de Alexandre Roig sobre la experiencia de la Argentina durante los años de la convertibilidad monetaria, entrega una conclusión central: el saber del intercambio económico no sólo es naturalizado sino que alcanza, en casos como el argentino de los años noventa, una *autoridad teológica* “más allá del mundo social”.<sup>45</sup> Con la emergencia de la inflación como “nueva cuestión económica” y de los economistas como los únicos que pueden resolverla, dice Roig, el saber y el poder económicos establecen una mutua relación instrumental, un triángulo *política-saber-poder económico* cuyo nexo es el saber.

Así, la crisis política no puede reducirse a crisis de representación. No es suficiente representar los intereses privados para convertirlos en valor y saber, agrega Roig. En toda política económica convencional se requiere ser autorizado por un complejo de saber-poder que los sacralice como saber específico, eventualmente contradictorio con la representación de intereses correspondientes. En los términos de Fraser que vimos antes, se diría que, en contextos de hegemonía monetarista explícita, la prevalencia político-pública del interés privado requiere un “medio de interpretación y comunicación” (MIC) que constituye un modo de subjetivación fuerte: lenguaje reconocido, institucionalmente autorizado y sabio.

En suma, las imbricaciones reales entre poder político y poder económico, concluye Roig, impiden simplificarlo todo en términos de influencia o de grupos de

---

<sup>44</sup> Fraser, N., “La lucha por las necesidades: esbozo de una teoría crítica socialista-feminista de la cultura política del capitalismo tardío”, en: *Debate Feminista*, N° 3, México, 1991, p. 3.

<sup>45</sup> Roig, A., “La monnaie impossible: la convertibilité argentine de 1991”, Tesis doctoral, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2007, nuestra traducción.

presión exteriores al proceso político. Los conflictos de intereses trascienden al agente económico del discurso político, la comunicación periodística, la gestión de empresas o una reunión de economistas. La génesis del “régimen de saber autorizado” (complejo de saber-poder) cruza, por ejemplo, seis campos: *académico* (saber técnico), *administrativo* (experticia de gestión), *representación política* (saber democrático), *interés económico* (sector privado), *publicista* (medios y edición) y *organismos internacionales* (legitimación de la deuda). En los márgenes del capital financiero de fines del siglo XX, la autoridad de la economía monetaria, impedida de síntesis por lógicas tan contradictorias, será entonces teológica, se ubicará “más allá de lo social”.<sup>46</sup>

La transformación de valores democráticos en populares, o su construcción en saberes de justicia política e incluso la sacralización de los mismos que impediría a esa transformación parecer simplemente política social imponen *complejidad* a toda lectura política en tiempos del capital financiero y países tenidos por periféricos. Hablar de crisis y crítica será traer a luz significantes de una inquietud que pulsa, dramáticamente, tras el intento de comprender la sobredeterminación de la política que parece atravesar nuestro continente de una manera que ya no es accesible a los enfoques de las instituciones tradicionales. Son los hombres quienes han de ser *sujetos de su destino*, advirtió Norbert Lechner con toda la razón política que puede tener nuestra historia actual.

---

<sup>46</sup>

Ibid.

**APRENDER A HABLAR Y A LEER “EL MUNDO”:  
EXPERIENCIA Y POLÍTICA**

*Panel:*

*Leer el mundo: experiencia, razón teórica aplicada y razón política.*

**Alberto Adrianzén**

beto\_adrianzen@hotmail.com

Miembro del Parlamento andino, Sociólogo y Mg. en Ciencia Política

**Micaela Cuesta**

micaelacuesta@yahoo.com.ar

SEPTESA, IDAES, UNSAM/UBA

Trabajo preparado para su presentación en el VIII Congreso Latinoamericano de Ciencia Política, organizado por la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política (ALACIP). Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 22 al 24 de julio de 2015.

**Resumen:**

Este trabajo versa sobre los avatares epistemológicos y/o políticos que debe enfrentar quien quiera leer el mundo como si fuera material de lectura. Desde la investigación académica, se buscará explotar esa veta analítica que concibe, en un primer momento, a la teoría social como experiencia práctica y, por consiguiente colectiva, de lectura. El requisito que constituye un desafío capital en ese empeño es el de un análisis guiado por lo que llama *principio de la experiencia rememorante*: un trabajo insistente sobre la memoria de intelectuales, dirigentes y pueblo, por medio de narraciones, proverbios o ensayos sobre el presente, la experiencia vivida y sus tiempos. Se trata, se afirmará, de una *práctica constructiva de historia y teorías*, de las cuales no pudo eximirse, al menos en nuestro continente, la aplicación de la ciencia social a la política atendiendo a su declaración de lectura común. En suma, recorre a este texto la obsesión por reflexionar sobre la articulación entre acto, situación de lectura, pensamiento teórico y voluntad política. Lo pregunta que en él se suscita es ¿cómo salvar el carácter “meramente” interpretativo de la relación entre lectura y aplicación de la teoría o, en otras palabras, entre tradición y crítica?

**Palabras claves:** teoría social, experiencia, interpretación, crítica

## Aprender a hablar y a leer “el mundo”: experiencia y política\*

### *Leer el mundo. Teoría y política*

Creo que la historia del marxismo y sus vicisitudes, sus desdoblamientos y multiplicidades, lleva a plantearnos siempre el problema de la relación entre marxismo y tiempo histórico, marxismo y realidad, teoría de transformación y movimientos sociales de transformación. Si, además, arrancamos de la certidumbre de que la teoría no es un dato adquirido para siempre, si no que se reformula frente a realidades cambiantes, los elementos de perennidad y de cambio se muestran de validez relativa, en permanente cuestionamiento y lo que puede sobrevivir frente a lo coyuntural y episódico se impone siempre como un interrogante obsesivo, como un círculo del cual no podemos escapar.  
José Aricó.<sup>47</sup>

La idea de una ciencia social “aplicada” inquieta a teóricos y políticos desde hace, por lo menos, más de ciento cincuenta años cuando el *dictum* de Marx ordenaba no sólo explicar el mundo sino transformarlo. Es esta inquietud la que está implícita en la pregunta cómo *leer el mundo*; problema quizás sin solución, pero con algunas posibilidades de tratamiento. Así, si para Marx la “superación” de la filosofía llamaba a su realización en el mundo, para otras filosofías más o menos marxistas esta invocación ha conducido, la mayoría de las veces, a su abolición. Jürgen Habermas nombra estas modalidades de abolición con tres adjetivos: terapéutica, heroica, salvífica.<sup>48</sup> La primera recuerda a Wittgenstein, una filosofía que actúa “curativamente” sobre sí misma; la segunda, evoca el movimiento destructivo de toda filosofía de la historia operado por Bataille y Heidegger. La tercera, “salvífica”, pareciera acercarse a las proposiciones del propio Habermas, con claras reminiscencias adornianas y benjaminianas: salvar la filosofía aboliendo su pretensión sistemática.

Si en el primer tramo de la frase quien es aludido es Benjamin, en el segundo lo será Adorno. Salvar los desechos de historia del olvido para inscribir en el presente su falta de plenitud constituye una de las formas privilegiadas de la crítica benjaminiana. En ella, como luego veremos, el concepto de tradición y la tarea de conservación adquieren complejidad y ambivalencia, disputando su clásico sentido restaurador. Por su parte, la destrucción crítica de toda pretensión filosófica de totalidad es uno de los legados de Adorno. Desde los años 30’ y anticipándose a la deriva fascista de la lógica de la identidad, el versátil pensador alemán llamaba la atención sobre la ilusión y el fracaso de esta aspiración filosófica sistemática.<sup>49</sup> La perspectiva “salvífica”, retomando el término de Habermas, supone un rechazo a toda pretensión edificante y asume sin excusas la ausencia de garantías de su potencia transformadora en la articulación entre pasado y presente.

Los intentos de este tratamiento sin esperanza de cura fueron muchos, ingeniosos y variados. El más pregnante en términos teóricos y también políticos es, quizás, esa especie de ideación que ya no se concebía a sí misma como tal (metafísica) sino sólo

<sup>47</sup> Aricó, J: Entrevistas (1974-1991). Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1999, p. 24.

<sup>48</sup> Habermas, J.: “La filosofía como vigilante e intérprete” en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Planeta Agostini, Barcelona, 1994, pp.20-23.

<sup>49</sup> Ver: Adorno, T.W.: “Actualidad de la filosofía” en *Actualidad de la filosofía*. Paidós, Barcelona, 1991, p. 73.

como método científico de hacer la historia, una *filosofía de la praxis*, decía Gramsci. Su virtud descansaba en su propio carácter, en que no surgiría “desde arriba” sino “desde abajo”, desde la vida cotidiana colectiva misma que, dirigida organizadamente, intenta hacerse del poder de saber y decidir. El pensamiento de Gramsci revela un enorme valor epistémico al momento de enfrentar los problemas suscitados por la lectura del mundo, de la dirección y la construcción del sujeto de la política.

Con un discurso múltiple y fragmentado, Gramsci se ocupa con pasión constructiva de la realización efectiva de la política. Sus estrategias analíticas y prácticas colectivas de saber y poder, se prestan a la co-operación en la construcción de hegemonía de grupos subalternos semejantes a los que abundan en una sociedad capitalista de desarrollo “tardío” como la nuestra. Un intelectual socialista chileno, Antonio Cortés Terzi –quien reúne de modo ejemplar experiencia de trabajo teórico y de formación “práctica”– presenta una extraordinaria síntesis de esta amalgama de saberes que, para el teórico y político italiano, configuraba lo que hemos designado: “ciencia política aplicada”. Gramsci, alega Cortés, no pretendió agotar el saber en el momento intelectual ni en las previsiones que podía fundar, sino que reconoció que esas previsiones se demostraban verdaderas sólo una vez aplicadas. Reconocía, entonces, que entre el momento intelectual y el momento de aplicación había un “espacio incierto” en el cual la verdad de la teoría era todavía una suposición y no una realidad:

Actuar en aras de los supuestos intelectuales demanda, por consiguiente, de una gran dosis de voluntad de parte del sujeto conocedor. Sólo la audacia, la pasión, la voluntad llenará el espacio de lo incierto y completará el ciclo del saber, plasmando en los hechos las pasiones intelectuales. Así la voluntad deviene un conocimiento insustituible del conocer.<sup>50</sup>

Leyendo a Gramsci de una manera productiva a los fines de homologar teoría aplicada y experiencia de lectura, podemos afirmar que la escritura es la memoria de la hegemonía, la manifestación del poder de voluntad que ha ganado el discurso (teoría) que pretende ser entendido y aplicado en el conjunto de la comunidad. En los términos de una ciencia política así inspirada, la escritura sería la explicitación de la hegemonía, un modo de hacer patente que el mundo de las intenciones es incontrastable y, por consiguiente, irresponsable. Pensando a Gramsci junto a Bajtin, podríamos adelantar que la escritura en tanto explicitación de la hegemonía es, justamente, la memoria de la práctica y la condición *sine qua non* de todo cambio social profundo.

### **La dimensión “aplicada” de teoría social: una lectura colectiva**

Si nos fuese dable comprender cómo han leído otros hombres, nos acercáramos también al entendimiento cabal de cómo le dieron sentido a su vida, y de esa manera, con memoria de la historia, podríamos incluso satisfacer al menos un gajo de nuestra propia sed de sentido.

Robert Danton.<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> Cortés Terzi A.: *Gramsci: teoría política. Ensayo de interpretación y divulgación*, América Latina Libros, Santiago, 1989, p. 148. Como parte de su formación militante, decía Cortés Terzi, hizo un curso “militar” en Norcorea. Alcanzando el grado de coronel del ejército de ese país.

<sup>51</sup> Robert Danton, "El lector como misterio", *Fractal* n° 3, octubre-diciembre, 1996, año 1, volumen I, pp. 39-63.

Si aceptamos el supuesto de que valorar y aplicar una teoría es un proceso de estructuras y dinámicas similares a la de leer un texto, la investigación sociológica que hace de las prácticas de lectura su objeto, puede entregar indicaciones útiles. Es importante no olvidar aquí el sentido de mundanidad o comunidad de este pensamiento aplicado como experiencia de lectura. Un pasaje poco conocido de la obra de Walter Benjamin puede ayudarnos a ilustrar un primer escalón en el desarrollo del concepto de lectura como política, experiencia de aplicación que no es “meramente educativa”, como él dice, sino práctica de vida, memoria y crítica:

La experiencia de que damos testimonio la habrá hecho sin duda ya todo lector a través de sus libros preferidos, así, sin que el conjunto se disgregue, de estos libros se han ido desprendiendo unos pocos pasajes cuyo valor inmediato y personal, social y político, ha de quedar grabado por sí mismo. Al analizarlos comprendemos que no son los pasajes bellos y edificantes de costumbre, sino los que son *utilizables*, los precisos pasajes que confirman o que clarifican o cuestionan nuestras opiniones y experiencias.<sup>52</sup>

En esta línea conceptual podemos situar ciertos autores contemporáneos que nos ayudan a comprender las prácticas de “aplicación” posible de una ciencia política, su lectura útil. Roger Chartier es uno de ellos, en un publicitado debate con Pierre Bourdieu sobre esos tópicos, afirma el carácter histórico cultural de las prácticas de lectura. Lejos de constituirse en el reflejo de un acto privado que remite a la individualidad, el leer reclama, a menudo, la referencia a una *comunidad*. Recurriendo a la historiografía especializada, Chartier recuerda casos notables de comunidades urbanas en que ha primado la “lectura colectiva”: “lecturas que manipulan el texto, descifrados por unos para otros, a veces elaborados en común, lo que pone en acción algo que supera la capacidad individual de lectura”.<sup>53</sup> Nada de lo cual habrá de negar, abunda Chartier en otro texto, el grado de “libertad determinada” que cada lectura tiene. Se podrían estudiar, así, los elementos que constituyen a cada lector como colectivamente organizado, sus competencias compartidas con otros, las expectativas de la lectura, las normas y códigos que regulan dicha práctica en una comunidad dada, los intereses allí operantes. De tal suerte:

con la reconstitución de todos estos elementos se puede dibujar la identidad de una comunidad de interpretación, de una comunidad de lectura. Dentro de este marco que es compartido por una cierta comunidad se puede ver cómo un individuo juega con estas convenciones, reglas, códigos y normas, cómo apoya su inventividad sobre estas coacciones que lo definen como un lector perteneciente a una comunidad de lectura.<sup>54</sup>

Tenemos la impresión de que la noción activa y localizada de comunidad de lectura, que utiliza Chartier, puede aproximarse y combinarse productivamente con el concepto *comunidad de prácticas*. Siguiendo una linda investigación antropológica sobre formas de poder y de saber en ciertas comunidades mayas en Centroamérica, Jean Lave y

---

<sup>52</sup> Benjamin W.: “Del burgués cosmopolita al gran burgués. Extractos de viejos textos alemanes”, en Benjamin W.: *Obras libro IV / volumen 2*, Abada Eds., Madrid, 2010, p. 240 (las cursivas son de WB).

<sup>53</sup> Chartier R.: “La lectura una práctica cultural. Debate entre Pierre Bourdieu y Roger Chartier”, en Chartier R.: *Prácticas de lectura*, Plural Eds., La Paz – Bolivia, 2002, p. 203.

<sup>54</sup> Chartier R.: “Historia y prácticas culturales” entrevista a Roger Chartier (realizada por Noemí Goldman y Leonor Arfuch), en *Entrepasados. Revista de historia*, Nro. 7, Fines de 1994, Buenos Aires, pp. 138-139.

Etiene Wenger<sup>55</sup> definen este término como organización sociocultural de aprendizaje e innovación. Mediante él nombran lugares de actividad portadora de habilidades y saberes requeridos por la comunidad que reclaman para su constitución determinadas condiciones políticas y técnicas: 1) una estructura de acceso de los participantes a la actividad en proceso; 2) una garantía de poder, esto es, que a la participación de los sujetos le resultan transparentes las tecnologías, las relaciones sociales y la intervención que caracterizan al proceso, aun siendo esa participación segmentada y coordinada por otros; 3) una garantía de reconocimiento de la legitimidad de la participación, en sus inicios parcial o periférica, luego cambiante e incremental; 4) una garantía de integración, de tomar en cuenta los conflictos de intereses, significados comunes, interpretaciones y motivaciones de los participantes en el proceso. La investigación de estos antropólogos nos habla, entonces, del específico modo de aprendizaje que se da en una comunidad de prácticas al que denominan “participación periférica legítima”. Según lo descrito hasta aquí la “aplicabilidad” de una teoría como lectura en comunidad se verificará siempre que se repare en las dimensiones de acceso, poder, reconocimiento e integración del proceso.

Ahora bien ¿la idea de “aplicación” de teoría apela necesariamente a un ideal utópico, del cual ella no sería sino una expresión mundana? Desde un discurso postmetafísico como podría serlo el habermasiano, el ideal de “aplicabilidad” respondería a la posibilidad de la teoría de ser producida mediante una co-operación que, sin desconocer el conflicto, se orientase por un principio de solidaridad e igualdad. Producir no puede significar aquí la obtención de resultados según un modelo instrumental de realización de fines prefijados, “sino más bien un surgir no pretendible a partir del esfuerzo cooperativo, falible y una y otra vez fracasado, de aliviar, derogar o impedir el dolor de creaturas capaces de sufrir menoscabo y quebranto”.<sup>56</sup>

Esa forma de fabricar nosotros mismos pensamiento teórico, continúa la tesis habermasiana, deja en nuestras manos la responsabilidad de un humanismo que hace tiempo que encontró su expresión en formas de vida autoconsciente, de autorrealización auténtica y de autonomía. Un humanismo que no se empecina en la idea de autoafirmación. Este proyecto, inspirado en la razón comunicativa, es históricamente situado, él no se hizo sino que está siempre en formación, pudiendo ser proseguido o quedar anulado. Y sobre todo es un proyecto que no es propiedad de la filosofía ni puede ya recibir de ella sus fundamentos. La filosofía, en colaboración con la ciencia social reconstructiva (reconstrucción metódicamente válida del discurso social) sólo puede iluminar las situaciones en que nos encontramos y contribuir a que aprendamos a entender las ambivalencias que nos salen al paso como llamados a la responsabilidad política.<sup>57</sup> Entenderemos, entonces, que para una teoría social que ya no tiene asidero metafísico disponible sino que sólo puede afirmarse precariamente en los usos del lenguaje, su carácter aplicado dependerá de una reconstrucción solidaria del saber del actor sometida a verificación sin garantía alguna de éxito duradero. Reinará en ella el escepticismo esperanzado que, se dice, acompañaba el pensamiento de los maestros fundadores de la teoría crítica:

---

<sup>55</sup> Lave Jean and Wenger Etienne: *Situated Learning, Legitimed Peripheral Participation*, Cambridge University Press, New York, 1995. Véase también Rojas E.: *El saber obrero y la innovación en la empresa: las competencias y las calificaciones laborales*, CINTERFOR – OIT, Montevideo, 1999, p. 77.

<sup>56</sup> Habermas J.: *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, p. 186.

<sup>57</sup> Habermas, J., *Op. cit.*, pp. 186-187.

Lo que más le impresionaba [...] era la actitud del escéptico por principio, del intelectual desesperado, del cual Max Weber era un impresionante ejemplo. Sin embargo, el mismo abogaba por un escepticismo que no degenerara en un escepticismo por principio sino que se vinculara con una actitud de espera titubeantemente abierta.<sup>58</sup>

Si la aplicabilidad responsable de la teoría social se concibe como una lectura que es reconstrucción de las razones y saberes que el actor social acepta como válida, un modo privilegiado de realizarla será el de la sociología de la comprensión. En primer lugar si descansa en las distinciones conceptuales y metódicas sobre las que se concentra específicamente la hermenéutica filosófica. En la saga de esta tradición, hace ya más de cincuenta años, *Verdad y método* de Hans Georg Gadamer significó un progreso fundamental en las capacidades analíticas requeridas para el entendimiento adecuado de la acción e historia humanas.<sup>59</sup> Él perfeccionó ampliamente, por ejemplo, la mirada con que las ciencias sociales “comprensivas”, de la mano de Max Weber, abordaban “científicamente” la problemática de la comprensión. Manteniendo el ideal de una reconstrucción válida de las razones y motivos del actor social, la comprensión no limitaría ya su validez al control y verificación “cruzada” y técnicamente asegurada del enunciado comprensivo, sino que la detectaría en la interpretación del sentido que éste gana en el proceso mismo de saber.

La comprensión en las ciencias sociales adquiriría con *Verdad y método* una concepción, reglas metodológicas y dispositivos analíticos que incrementarían, con significados densos y diversos, el proceso mismo de construcción del discurso del investigador, su entendimiento con y en el actor, sus modos de fusionar prejuicios y juicios de manera tal de disminuir al máximo los malos entendidos.<sup>60</sup> Es entonces la potencia *reconstructiva* de la comprensión hermenéutica que extraemos de Gadamer lo que destaca su valor como sugerencia para entender la aplicabilidad de discursos de teoría social.

Así, la idea que intentamos fundar se dirige a dar estatura teórica interpretativa a la exigencia de simetría entre enunciado (teoría) e interpretación (práctica), indispensable cuando se examina la experiencia de ambas. Como veremos más adelante, todo intento riguroso de indagar los saberes experienciales que acá designamos como “aplicados” presuponen condiciones de igualdad entre los interlocutores concernidos, no hay esquema de reconstrucción válida de la experiencia de aplicar una teoría sin atenerse a un esquema comprensivo: “el que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él”.<sup>61</sup> La comprensión (de una teoría) es su aplicación:

La aplicación no quiere decir aplicación ulterior de una generalidad dada, comprendida primero en sí misma, a un caso concreto, ella es más bien la primera verdadera

---

<sup>58</sup> Wiggershaus R.: *La Escuela de Francfort*, Fondo de Cultura Económica – Universidad Autónoma Metropolitana, México DF, 2010, p. 93.

<sup>59</sup> Gadamer H. G.: *Verdad y método*. Eds. Sígueme. Salamanca. España. 1991.

<sup>60</sup> Por citar sólo algunos de estos “progresos” del saber comprensivo para la ciencia social: interpretación como diálogo con el texto, conciencia histórica como conciencia efectual (de los efectos), tradición (¿prejuicio?) que es constitutiva porque se renueva, lectura como producción de sentido cada vez que se realiza, función normativa de los estilos, comprensión como inter-comprensión entre actor e investigador, uso del lenguaje como “material” de la comprensión, pensamiento como pregunta, recurso (¿estético?) a la apariencia como lugar de la esencia, validez del logro de la comprensión como “fusión de horizontes” (hablas, discursos, contextos).

<sup>61</sup> Gadamer H. G., *Op. cit.* p. 335.

comprensión de la generalidad que cada texto dado viene a ser para nosotros. La comprensión es una forma de efecto y se sabe a sí misma como efectual.<sup>62</sup>

En *El maestro ignorante*, obra notablemente provocativa para las tradiciones convencionales del análisis del entender y explicar, Jacques Rancière dará un giro al concepto de comprensión cargado de consecuencias prácticas. Rancière trastoca el término que, en su despliegue gadameriano, ya insinuaba una suerte de simetría entre texto (teoría) y aplicación (ambos son producción de sentido). Para él la comprensión será una comprensión de inteligencias o, mejor, una constatación de igualdad de la inteligencia humana:

La inteligencia no es potencia de comprender que se encargaría por sí misma de comparar su saber con su objeto. Es potencia de hacerse comprender que pasa por la verificación del otro. Y sólo el igual comprende al igual. Igualdad e inteligencia son sinónimos, tanto como razón y voluntad.<sup>63</sup>

### **Lectura y “aplicación” interpretativa. Tradición y crítica**

...lo primero que habría que hacer es descubrir la sociedad como bloque universal erigido entre los hombres y en el interior de ellos. Sin esto, toda sugerencia de transformación social sirve al bloque, bien como administración de lo inadministrable, bien provocando su inmediata refutación por parte del todo monstruoso. El concepto y la teoría de la sociedad sólo son legítimos si no se dejan seducir por ninguna de las dos cosas...  
Theodor. W. Adorno<sup>64</sup>

A partir de concepciones como las evocadas en el apartado anterior, a la epistemología “aplicable” a las ciencias sociales, se le extravían los caminos rectos que llevan a la distinción entre interpretación correcta e interpretación crítica de la tradición social cultural. ¿Cuán conservadora puede o debe ser una ciencia política aplicada? Una vez más encontramos en el Marx del *18 Brumario* una advertencia sobre la dimensión conservadora de toda revolución. Todas las revoluciones citan, se nos decía allí, momentos pasados para glorificar sus luchas presentes. Ahora bien, no todas lo hacen del mismo modo. En estas diferencias de matiz radica el valor, o el índice de justicia, que pueda portar la relación con el pasado.<sup>65</sup>

José Carlos Mariátegui, en un trabajo de 1927 brinda una perspectiva analítica sobre la crítica y la tradición que nos resulta muy útil y elocuente del tipo de discusión epistemológica que quisiéramos reseñar en este apartado. En la visión del ensayista peruano, el saber de la tradición es inherente al saber de la crítica, formando una dupla de contenidos y significados que no es puramente dialéctica sino aplicación práctica en

---

<sup>62</sup> Gadamer H. G., *Op. cit.* p. 414.

<sup>63</sup> Rancière J.: *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2007, pp. 97-98.

\* Este texto es una reescritura de fragmentos del libro *Entre el orden y la esperanza. Kirchneristas argentinos y socialistas chilenos en años de política inquieta* de Eduardo Rojas y Mario Greco (UnsamEdita, Buenos Aires, 2013). Directores del SEPTeSA, programa de investigación que integra uno de los autores de esta ponencia.

<sup>64</sup> Adorno, T.W.: “Sociedad” en *Epistemología y ciencias sociales*, Cátedra, Madrid, 2001, p. 18.

<sup>65</sup> Ver: Marx, K. [1852]: *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, Siglo veintidós, Buenos Aires, 2000.

la experiencia social. Toda tradición es para él viva y variable, internamente contradictoria porque “la crean los que la niegan para renovarla y enriquecerla”.<sup>66</sup> No se deja aprehender en una fórmula hermética. La tradición, dice este revolucionario “tradicionalista”, “es heterogénea y móvil en sus componentes”, tiene siempre un aspecto ideal, fecundo como fermento e impulso del cambio y un aspecto empírico que la refleja sin contenerla totalmente.

El tradicionalismo, en el pensamiento de Mariátegui, es el que con mayor vehemencia se opone a la tradición, en la medida en que ésta última “se obstina interesadamente en definirla como un conjunto de reliquias inertes y símbolos extintos. Y en compendiarla en una receta escueta y única”.<sup>67</sup> Con ello, se vuelve el pasado citable, el que concibe a la historia, a sus luchas y protagonistas como “un museo o una momia”.<sup>68</sup> Alejada de esta petrificación, pero aceptando el pasado como sido, la tradición revolucionaria conlleva como su marca la resistencia a dejarse aprehender en fórmulas herméticas: “Como resultado de una serie de experiencias (...) la tradición es heterogénea y contradictoria en sus componentes”.<sup>69</sup> La tarea crítica, en consecuencia, no puede ser negar la tradición sino refundirla, encarnando la voluntad de desarrollo de toda sociedad. La idea de Mariátegui permite efectivamente unir en un concepto no reconciliado los términos ya no tan antitéticos de crítica y tradición:

Los verdaderos revolucionarios no proceden nunca como si la historia empezara con ellos. Saben que representan fuerzas históricas, cuya realidad no les permite complacerse con la ultraísta ilusión verbal de inaugurar todas las cosas [...] No hay que identificar a la tradición con los tradicionalistas. El tradicionalismo -no me refiero a la doctrina filosófica sino a una actitud política y sentimental que se resuelve invariablemente en mero conservadurismo- es en verdad el mayor enemigo de la tradición. Porque se obstina interesadamente en definirla como un conjunto de reliquias inertes y símbolos extintos. Y en compendiarla en una receta escueta y única [...] Quien no puede imaginar el futuro tampoco puede, por lo general, imaginar el pasado. No existe, pues, un conflicto real entre el revolucionario y la tradición, sino para los que conciben la tradición como un museo o una momia. El conflicto es efectivo sólo con el tradicionalismo.<sup>70</sup>

Tradicción y crítica serán, así, dos términos que acompañaran en su vínculo conflictivo toda producción “aplicada” de saber y experiencia. En esta tarea la autonomía del intérprete reclama reconocimiento y lugar. Para una mirada comunicativa de la “aplicación”, han de propiciarse las posibilidades de desacuerdo con la interpretación que se ofrece en cada caso. Quizás podamos hacer valer aquí algunos pasajes de Gadamer, para quien lo consagrado por la tradición posee una autoridad que se ha hecho anónima: nuestro ser está determinado por el hecho de que “la autoridad de lo transmitido y no sólo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción”.<sup>71</sup> No obstante, agrega Gadamer, aún la tradición más auténtica y venerable no se realiza, naturalmente, en virtud de la permanencia de lo que ya está dado, sino que necesita ser afirmada, asumida y cultivada. La tradición es esencialmente conservación

---

<sup>66</sup> Mariátegui J. C.: “Heterodoxia de la tradición”, en Mariátegui J. C.: *Peruanicemos el Perú*, Eds. El Andariego, Buenos Aires, 2007, pág. 145.

<sup>67</sup> Citado por Cuesta, M.: “José Carlos Mariátegui: instantáneas de un pensamiento” en *7 Ensayos, 80 años*. Boletín N° 5 Año I, LIMA, Perú, Julio del 2008. EDITADO E IMPRESO POR LA LIBRERÍA EDITORIAL, “MINERVA” – MIRAFLORES, pp. 1-8.

<sup>68</sup> Mariátegui J. C. *Op. cit.*, p. 148.

<sup>69</sup> Mariátegui J. C. *Op. cit.*, pp. 146-147.

<sup>70</sup> Mariátegui J. C. *Op. cit.*, pp. 146-148.

<sup>71</sup> Gadamer H. G. *Op. cit.* p. 348

y, como tal, nunca deja de estar presente en los cambios históricos. De allí la sentencia somos un "diálogo con la tradición". Dirá entonces en un párrafo particularmente atractivo: "La mejor definición de hermenéutica es: dejar que aquello que se ha visto alienado por la naturaleza de la palabra escrita o por el hecho de haberse distanciado a causa de las separaciones culturales o históricas, *hable de nuevo*".<sup>72</sup> Si negar los privilegios de los que goza la tradición y sin tampoco desconocer su primacía dogmática, podemos nosotros alentar su lectura y reelaboración teórico-crítica.

Podemos, luego, con la ayuda de Foucault –siguiendo la propuesta de Dreyfus y Rabinow– afirmar que la interpretación verdadera no puede venir sino de alguien que comparte las prácticas del actor pero toma distancia de ellas. Este intérprete debe realizar un trabajo histórico difícil que consiste en diagnosticar y analizar la historia y la organización de las prácticas culturales en el orden de sus discursos, finalizando, gracias a una orientación *pragmática*, no en un saber positivo sino sólo en una interpretación de la *coherencia de las prácticas sociales* sujetas a consideración. Una parte del poder que ejercen sobre nosotros las ciencias de la interpretación se debe, según este Foucault, a que se dicen capaces de revelarnos la verdad sobre nuestro psiquismo, nuestra cultura y nuestra sociedad, verdad que sólo los especialistas de la interpretación podrían sacar a la luz. Foucault concluye, entonces, su primer tomo de la *Historia de la Sexualidad* señalando "ironía del dispositivo: nos hace creer que en ello reside nuestra «liberación»".<sup>73</sup> Mientras las ciencias interpretativas pretendan que el hermeneuta tiene un acceso privilegiado al sentido y que las verdades descubiertas por ellas escapan al campo del poder, estas ciencias continuarán contribuyendo a estrategias de poder y dispositivos de dominación. La advertencia que no hay interpretación comprensiva genuina que no se autodestruya está hecha ¿pero cómo aceptarla sin redundar en una lectura que es diálogo comprensivo?

## **El principio de la experiencia. Memoria y salvación**

Y quien quiera acercarse a lo que es su pasado sepultado tiene que comportarse como un hombre que excava. Y, sobre todo, no ha de tener reparos en volver una y otra vez al mismo asunto, en irlo revolviendo y esparciendo tal como se revuelve y se esparce la tierra. Los "contenidos" no son sino esas capas que sólo después de una investigación cuidadosa entregan todo aquello por lo que vale la pena excavar: imágenes que, separadas de su anterior contexto, son joyas en los sobrios aposentos de nuestro conocimiento posterior, como quebrados torsos en la galería del coleccionista.  
Walter Benjamin.<sup>74</sup>

Si todas o parte importante de las disquisiciones teóricas realizadas hasta aquí pueden hacer que algo de la verdad misma surja de las prácticas, entonces corresponde describir o resaltar, qué otras reglas y principios metodológicos pueden pretenderse válidos para optimizar ese logro. Es decir, para transformarlo en operaciones metódicas que interpelen la práctica política con vistas a producir su saber. La preocupación metodológica que se abre al análisis es, entonces, alcanzar modos de aproximación

---

<sup>72</sup> En Bernstein R.: *Perfiles filosóficos. Ensayos a la manera pragmática*. Siglo XXI Eds. México DF. 1991, p. 77 (cursivas nuestras).

<sup>73</sup> Foucault, M.: *Historia de la sexualidad. Tomo I. La voluntad de saber*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2014, p. 152.

<sup>74</sup> Benjamin, W.: "Excavar y recordar" en *Obras completas. Libro IV/vol.1*. Madrid, Abada, 2010, p.350

investigativa que salven todo lo posible el valor saber de la teoría que, por aplicada, surge de la experiencia y se sostiene en ella. Se trata de una teoría y ciencia social cuyo método de investigación se organiza en torno a un *principio de experiencia* o de desarrollo. La experiencia de evitar metódicamente que el concepto del analista (su hipótesis, por caso) colonice el saber del sujeto y establezca con éste una identidad que, totalizadora como toda identidad, termine anulándolo y eliminando su práctica.

Por supuesto, entendemos que, más allá de prevenciones dramáticas de nobleza innegable como las de Benjamin, el progreso de la teoría en su práctica es, a buen título, un problema epistemológico de método, clásico y ampliamente tratado en las ciencias sociales. Respecto de este problema es, quizás, innecesario y probablemente estéril intentar originalidades e innovaciones. Un dirigente intelectual argentino, destacable por su empeño perseverante en igualar teoría y práctica política en contextos particularmente problemáticos para ambas, John William Cooke, nos indicaba hace más de cuarenta años que el método operativo adecuado a la tarea de hacer realidad la teoría no es una representación en la conciencia, como suele creerse, sino una creación cultural en la experiencia misma:

Lo cultural no es deslindable en la política revolucionaria, dado que no puede concebirse como uno de sus aspectos sino como un componente esencial [...] y la teoría, de más está recalcarlo, es del orden más legítimo de la creación cultural, desde que no es yuxtaposición de datos en la conciencia sino el resultado de operaciones de pensamiento que generalizan metódicamente la experiencia.<sup>75</sup>

Siguiendo este señalamiento crucial de la experiencia nacional popular argentina podemos circunscribir nuestra búsqueda metodológica, en primer término, al orden de la creación cultural, de valores, hábitos de decisión y acción, modos de hablar y hacer, de vivir colectivamente, que surgen de la vida social y son generalizables. Más allá de esta indicación, nuestro esfuerzo se concentrará en retomar los caminos que abriera, en sus primeros años, la teoría crítica del siglo XX. Allí creemos encontrar elementos que insinúan estilos y modos de investigación en los cuales la experiencia del sujeto investigado habla con el lenguaje de lo común sin quedarse a la espera de una conciencia externa que lo aclare. La guía fundamental de este viaje por un pensamiento que se ilusiona con que la experiencia misma en el capitalismo puede ser crítica del sistema estará dada, como hemos dicho, por iluminaciones de Benjamin “transadas” en sus intercambios con Adorno. Veamos, por ejemplo, como ha sido descrita la visión de la lectura de uno de los maestros de Adorno, al que recordó toda su vida:

Para él, el sujeto filosófico no era un universal uniforme, trascendental, sino un individuo viviente, único, y la experiencia filosófica era personal y vivida y no abstracta y académica. Todo conocimiento se basaba en una experiencia previa, y por lo tanto nunca era completo; la filosofía no era un sistema cerrado y no había absolutos ontológicos. A pesar de la universalidad de las formas cognitivas, la naturaleza acumulativa de la experiencia garantizaba que la realidad fuera «posibilidad ilimitada» y que los objetos «permanecieran siempre parcialmente extraños», no por pertenecer a un cierto reino nouménico sino porque aparecían cada vez en una nueva configuración.<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> Cooke J. W.: *Artículos periodísticos, reportajes, cartas y documentos. Tomo III*, Obras completas de John W. Cooke, Eduardo Luis Duhalde (comp.), Ed. Colihue, Buenos Aires, 2009, pág. 212.

<sup>76</sup> La referencia es al filósofo alemán Hans Cornelius, profesor de Adorno [Véase Buck-Morss S. (1981), op. cit. p. 34].

En este punto, nuestra visión de una investigación metodológicamente dirigida a sortear, o dar respuestas suficientes a los problemas de su aplicación, requiere hacer las cuentas con el *concepto práctico de experiencia*. No es fácil imaginar una aplicación de ciencia alguna que pueda eludir enfrentarse analítica y operativamente a este concepto. En este terreno, es común afirmar que Benjamin construyó todo su trabajo teórico a partir de una elaboración sistemática de la experiencia sensible y vital del presente como de la experiencia sabia del pasado, dos elementos que le permitían, según afirmó muchas veces, un conocimiento de lo real histórico, materialista, indispensable para pensar “científicamente”. Benjamin, dice Martin Jay, rechazaba la supuesta inmediatez del sentido de la experiencia vital directa así como la versión declaradamente racional y desinteresada de la experiencia de conocer el pasado.<sup>77</sup> En vez de eso, prefería una alternativa cercana a lo que Gadamer ha llamado “el concepto dialéctico de experiencia”. Un proceso de aprendizaje en el tiempo que combina “negaciones por medio de episodios desagradables con afirmaciones por medio de episodios positivos”, para producir una suerte de sabiduría que puede pasarse a través de las generaciones por la tradición.<sup>78</sup> Benjamin comprendió así la importancia de transmitir la sabiduría del pasado por medio de narraciones, proverbios, cuentos; la experiencia vivida en el transcurso del tiempo:

No hay error más grande que interpretar la experiencia –en el sentido de vivencia– conforme al modelo en que se basan las ciencias naturales. Lo decisivo no son las conexiones causales establecidas a lo largo del tiempo, sino las similitudes que han sido vividas.<sup>79</sup>

A diferencia de la crítica ideológica, la *crítica salvadora* que, según Habermas, se desprende de esta mirada pesimista de Benjamin refuerza, como vemos, su énfasis en la valoración de la experiencia para una teoría capaz de encarnarse genuinamente en la práctica social. Esa experiencia indicaba el valor de la memoria preservadora de una relación alegórica, no simbólica, entre el pasado y el presente y, en consecuencia entre el presente y el futuro potencial. Benjamin definirá en otra de sus obras esenciales el *concepto de lo alegórico* como alusión de una fuerza crítica contenida en algo particular del pasado. Una réplica especulativa del símbolo destinada a “proporcionar el fondo oscuro contra el que el mundo del símbolo debía destacarse en claro”, un conflicto entre la vieja y la nueva forma, entre la experiencia y el presente que tendía a pasar inadvertido, por profundo y encarnizado y por no haber alcanzado la forma del concepto.<sup>80</sup> Habrá, así, una gran diferencia entre el hecho de buscar lo particular con vistas a lo general y el hecho de ver lo general en lo particular. De ese primer modo de proceder se ocupa el símbolo, donde lo particular sólo cuenta como instancia, como ejemplo de lo general, del segundo, la alegoría que capta vivo algo particular y obtiene con ello, al mismo tiempo, lo general, “sin darse cuenta o dándose cuenta sólo más tarde”.<sup>81</sup> A diferencia de lo simbólico que “simula y anticipa positivamente la felicidad, la libertad, la reconciliación y la plenitud”, subraya Habermas en su estudio crítico del trabajo teórico de Benjamin, la *alegoría*:

---

<sup>77</sup> Véase Jay M.: *La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva*, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2003, pág. 71.

<sup>78</sup> Id.

<sup>79</sup> Benjamin W.: “Experience”, citado en Jay M.: *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 2009, pág. 380.

<sup>80</sup> Benjamin W.: *El origen del drama barroco alemán*, Taurus, Madrid, 1990, pág. 153.

<sup>81</sup> *Ibid.*

da expresión a la experiencia de lo sufriente, de lo oprimido, de lo irreconciliado y de lo malogrado, a la experiencia de lo negativo [...] es en sí mismo crítica o remite a la crítica. «Lo que permanece es el detalle caprichoso de las referencias alegóricas: un objeto del saber que anida en las ruinas y que sólo se lo encuentra cuando se las examina con detalle. La crítica es la mortificación de las obras».<sup>82</sup>

Nuestra pregunta por un método práctico de encontrar en la experiencia señales verdaderas de la aplicabilidad de una teoría encuentra en el pensamiento de Benjamin, como vemos, sugerencias fértiles. Para él se trata de enfrentar la búsqueda como trabajo insistente de y en la memoria colectiva. La forma alegórica es, así, una de las indicaciones teórico-metodológicas privilegiadas del trabajo de la memoria. A través de ella se indaga con idas y vueltas, con rodeos, pero minuciosamente, en lo particular del pasado, leyendo las huellas de todo aquello que no quedó consagrado (oficialmente) para la posteridad y que puede ser hoy redimido. La fisonomía alegórica de esta naturaleza-historia es la *ruina*:

Con la ruina, la historia ha quedado reducida a una presencia perceptible en la escena. Y bajo esa forma la historia no se plasma como un proceso de vida eterna, sino como el de una decadencia inarrestable [...] Las alegorías son en el reino del pensamiento lo que las ruinas son en el reino de las cosas.<sup>83</sup>

### **Práctica constructiva de historia y teorías**

El mismo Gramsci, científico del “deber ser”, insiste en la practicidad (¿aplicabilidad?) a toda costa de su teoría social. La filosofía de la praxis, dice, “es el historicismo absoluto, la mundanización y la terrenalidad absoluta del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia. En esta línea debe ser excavado el filón de la nueva concepción del mundo”.<sup>84</sup> Puesta entre paréntesis la vocación “absolutista” de esta tesis gramsciana, explicable quizás por un ánimo polémico necesario al contexto de luchas internas encarnizadas en que se escribió, ella nos muestra enfáticamente y con una autoridad que no puede desconocerse, la posibilidad de un pensamiento teórico historizado, propiamente experiencia humana y, en tanto tal, popular. Siguiendo sus pasos, podremos decir que si hay ciencia política “aplicada” en la experiencia de taller e investigación que motiva estas líneas,<sup>85</sup> no será sino una organización estilizada, más o menos falible, de la puesta en escena intramundana realizada por sus protagonistas. Es posible y resulta interesante a nuestro empeño constructivo de razones practicables poner en relación esta idea de Gramsci de una teoría que juega su valor a la suerte que corra en la práctica social, con las tesis de un pensador francés que, habiendo roto con

---

<sup>82</sup> Habermas J.: *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1984, p. 303. El entrecomillado de Habermas corresponde a citas tomadas de Benjamin W. (1990) *Op. cit.*

<sup>83</sup> Benjamin W. (1990), *Op. cit.*, p. 171.

<sup>84</sup> Gramsci A.: “Notas críticas sobre una tentativa de «Ensayo popular de sociología»” en VVAA: *Gramsci y las ciencias sociales*, Pasado y Presente, Córdoba, 1972, p. 142. El texto de Gramsci es su famosa crítica al mecanicismo “metafísico” de un manual de “materialismo dialéctico” escrito por el dirigente soviético Nikolai Bujarin en 1921 (a pesar de su fidelidad al régimen, Bujarin fue fusilado años después, durante las llamadas purgas estalinistas).

<sup>85</sup> Recordemos que estas sugerencias de método están suscitadas por la experiencia de investigación que, desde 2008 se realiza bajo el nombre “Seminario argentino chileno de ciencia política aplicada”, Lectura Mundo, IDAES, UNSAM.

concepciones “marxistas” más clásicas, ha desarrollado un esfuerzo enorme por igualar inteligencia culta e inteligencia práctica común. Nos referimos al ya citado Rancière. Hay ciertos pasajes de su obra que resuenan a Gramsci, sobre todo aquellos en que pone el énfasis en desacralizar y secularizar los productos de lo que el marxismo ha designado superestructura. Rancière insiste, por ejemplo, en la concepción de un poder que puede ser ganado por los trabajadores por la vía de argumentar la posibilidad de una vida en comunidad antes que en la alternativa de “fundar un contra-poder”.

Es preciso demostrar, dice: “que los que piden igualdad tienen con justicia derecho a ella, que participan en un mundo común en el que pueden probar que tienen razón y que es necesario que ello sea reconocido por el otro”.<sup>86</sup> Este Rancière de apariencia gramsciana nos hablará entonces, si lo leemos a nuestro modo, de una aplicación que es un trabajo de la igualdad de la razón. Así entendido, la aplicación no será concebida bajo ningún aspecto como una exigencia externa, ni como una presión sobre la teoría, sino como prueba de que la práctica se impone a sí misma y de que es en virtud de ella que se emancipa. En sus palabras: “emancipar a los trabajadores no consiste en mostrar el trabajo como principio fundador de la sociedad nueva, sino en sacar a los trabajadores del estado de minoría”.<sup>87</sup> No hemos de comprender esta sentencia en el sentido “tutorial” en que supo pensarlo cierto iluminismo y también cierto marxismo. Antes bien, se trata de probar efectivamente que los trabajadores e incluso quienes se encuentran en una situación de subalternidad pertenecen a la sociedad, que se comunican en un espacio común a todos; que no son solamente seres de necesidad, de queja o de grito, sino *seres de razón y discurso* “que pueden oponer razón a las razones y esgrimir su acción como una demostración”.<sup>88</sup> Se trata de no olvidar lo enunciado en ocasión de *El desacuerdo* acerca de los dos sentidos del *logo*, palabra y cuenta: “la cuenta por la cual una emisión sonora es entendida como palabra, apta para enunciar lo justo, mientras que otra sólo se percibe como ruido que señala placer o dolor, aceptación o revuelta”.<sup>89</sup> Esta desigual consideración de la palabra es condición y producto de la desigual distribución material y simbólica de los bienes de la sociedad.

Una teoría que se quiera “aplicada” y crítica habrá de asumir esta constatación y velar por no reproducir esa violencia en la elaboración de su teoría. Una vez más la puesta a prueba de esta “vigilancia” epistemológica autorreflexiva no se resuelve tan sólo “intrateóricamente”; ella reclama, además, la constitución de un espacio público donde pueda inscribirse y dirimirse, siempre precariamente, la lucha por la interpretación de que se trate. Este requisito bien podría correlacionarse con el “postulado de la incertidumbre” propuesto por el sociólogo francés Luc Boltanski en *De la critique*. Con él se nombra la carencia de certezas sobre “*lo que es de lo que es*” que subyace y amenaza el desarrollo de la vida social.<sup>90</sup> Este principio de incertidumbre rechaza, a su vez, dos supuestos teóricos de uso bastante extendido: el de un acuerdo o solidaridad implícita y originaria del lazo social (no importa si bajo la forma del *sentido* compartido –tradición analítica y fenomenológica– o del *vínculo* comunitario –tradición antropológica, culturalista–); o bien el supuesto extremo del énfasis en la competencia de intereses entre individuos. Rechazando ambos polos, Boltanski propone atender a “la imposibilidad de llegar espontáneamente a un acuerdo respecto de un modo de fijar la

---

<sup>86</sup> Rancière J.: *En los bordes de lo político*, La Cebra, Buenos Aires, 2007, p. 73.

<sup>87</sup> Rancière J., *Op. cit.* p. 72.

<sup>88</sup> Rancière J., *Op. cit.* p. 72.

<sup>89</sup> Rancière, J.: *El desacuerdo. Política y Filosofía*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1996, pp. 37-42.

<sup>90</sup> Boltanski, L.: “Sociología y crítica social” en *Sociología y crítica social. Ciclo de conferencias en la UDP*. Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago-Chile, 2012, pp. 52-53

relación entre *formas simbólicas y estados de cosas*".<sup>91</sup> Este exceso ineliminable es el que determina el estatuto polémico de toda interpretación; estatuto que, una teoría que se quiera crítica, no debería desatender.

---

<sup>91</sup> Boltanski, L. *Op. cit.* p. 53.

## **CIENCIA POLÍTICA APLICADA: LAS OPERACIONES DE UNA “FANTASÍA EXACTA”**

*Panel:*

*Leer el mundo: experiencia, razón teórica aplicada y razón  
política.*

**Julieta Del Campo Castellano**

julietawanda@gmail.com

*SEPTESA-Lectura Mundi – IDAES – UNSAM*

Trabajo preparado para su presentación en el VIII Congreso Latinoamericano de Ciencia Política, organizado por la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política (ALACIP). Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 22 al 24 de julio de 2015.

**Resumen:**

La consigna de toda ciencia social aplicada, como nos dice la historia de las ideas, enfrenta una dificultad explicativa esencial: el argumento científico es universal y, como tal, no puede ser aplicado mecánicamente a una situación local o coyuntural sin perder valor. La consigna se lanza entonces pasando por alto esa imposibilidad de la aplicación; deja de lado ¿con buenos argumentos? el hecho de que la práctica está, por principio, desposeída de razón sin condiciones. No obstante, persistiendo en su intención práctica, este artículo intenta lo que denomina “presentación del problema metodológico general”: el imperativo de lo aplicado puede salvarse si se lo somete a un principio de responsabilidad que concierne tanto a la teoría como a la acción política. En este horizonte de análisis, la teoría política aplicada verá evaluado su valor según se demuestre que es una reconstrucción de saberes prácticos realizada mediante un juicio público. Así, la teoría se asemejaría a un trabajo socialmente útil o al estreno público de una nueva palabra. Pero el método de un conocimiento así concebido no tiene fórmula aunque se ha sostenido que es una *fantasía exacta* (asumiendo la contradicción en los términos). El principio metodológico propuesto resaltaré el fragmento de lo real social indagado y el detalle particular que pueda resultar generalizable.

**Palabras clave:**

■ Ciencia social aplicada ■ Responsabilidad ■ Juicio público ■ Fantasía exacta

## CIENCIA POLÍTICA APLICADA: LAS OPERACIONES DE UNA “FANTASÍA EXACTA”\*

### Consideraciones generales sobre el método de una teoría social aplicada

El método de formulación con el que trabajamos en el Seminario de Ciencia Política Aplicada, en tanto experimento, pretende poner en común en la escena pública la experiencia dramática del desarrollo. En el marco de ese Seminario, realizado como taller de trabajo con referencia directa a contextos sociopolíticos relativamente estables y de notable politización –salida de crisis social aguda en el caso argentino y posibilidad de alternancia “no prevista” en el caso chileno– se recolectaron relatos de dirigentes políticos, tanto de Argentina como de Chile, con la específica indicación de proveer al relato de argumentos que justifiquen el valor de ideas y teorías en las decisiones narradas del caso que elegían presentar. La sistematización de esa experiencia valora, como nos ha enseñado Walter Benjamin, la ambigüedad conceptual: una concentración en el detalle y su derroche de sentido que da a la alegoría valor de convención y de expresión.<sup>92</sup> Del entramado de teorías elaborado surge así una constatación y verificación de la experiencia en sus múltiples aristas a través de un método particular, del cual hablaremos en este trabajo.

El imperativo de aplicabilidad presente como objetivo y como problema de investigación excluye las posibilidades de iluminar y se orienta más a una idea de la política en acto. Nuestro problema, el de la investigación social, será el de encontrar cruces entre teoría y práctica en las fronteras de la responsabilidad. Nos situamos entonces en los límites difusos entre la práctica del hacer y la práctica del decir, con teóricos del pragmatismo estadounidense y con algunos teóricos “locales” que nos enseñan que el imperativo de lo aplicado puede rescatarse si lo sometemos a una ética de la responsabilidad ampliada que entienda que pensar algo es tener una idea de sus efectos. La responsabilidad política democrática ampliada jugará en dos planos discursivos: haciéndose cargo no sólo de un discurso de elite “experta” sino también de un discurso “cívico” social. El modelo de análisis que presentamos es, por tanto, un juicio de experiencia dialogado entre comunidad y sistema que busca respuestas analizando el contexto. Nuestro recorte del universo de indagación nos permitirá reflexionar en el límite del sistema: el uso de la teoría crítica localiza la palabra justa de la igualdad en la interpretación resistente del sentido común histórico.

Un primer matiz de nuestra investigación hace discurso la acción pública a partir de un proceso que interviene en el debate sobre la escritura dramática del desarrollo. Parece, por tanto, un conjunto de disquisiciones y argumentos que entiende razonables las posibilidades de la teoría social, en su lectura más genérica, de producirse en una comunidad que le es afecta y, en su lectura más precisa, de situarse de modo productivo en una actividad académica experimental de ciencia política aplicada. Se trata de una reflexión indeterminada ya que no tiene ambición conclusiva o de verificación unívoca.

---

\* Este texto es una reescritura de fragmentos del libro *Entre el orden y la esperanza. Kirchneristas argentinos y socialistas chilenos en años de política inquieta*. General San Martín, UNSAMedita, 2013. El libro fue compilado por Eduardo Rojas y Mario Greco, directores del programa de investigación SEPTeSA, que integra la autora de esta ponencia.

<sup>92</sup> W. Benjamin: *El origen del drama barroco alemán*, Taurus, Madrid, 1990, p.175

El entramado teórico que de ella surge se pretende situado con el objetivo de vincular, poner en común, distintas perspectivas, muchas veces enfrentadas, articulándolas en una especie de método operatorio pensado para trabajar en aquello que hemos designado como “ciencia política aplicada”.

Hacemos referencia a una teoría que se produce en la experiencia dramática del desarrollo, y se transforma en el proceso mismo de escribirse en lo que no es ni sabe ser: una práctica. Así entendida su pretensión de aplicabilidad, la teoría en el papel dramático de su verdad y su saber jugó, por ejemplo, un rol epistémico de importancia por su multiplicidad de sentido en los encuentros del seminario permanente al que hemos hecho referencia más arriba- El encuentro, de sesiones periódicas durante casi tres años, intentó invertir los lugares polares estereotípicos de la academia, el de la clase magistral y el del público. En base a estas sesiones nuestro modo de hablar pretende organizar(se) en contextos de dirigencia y gestión. El tejido argumental de esa lógica imprescriptible confunde experiencia de la sociedad con búsqueda de rectitud. La trama teórica resultante no es un marco de referencia, entonces, sino más bien una teoría que surge del proceso de producción intelectual y práctica realizada por los políticos, académicos, investigadores y alumnos que han participado en el proceso que relatamos. Podemos decir que el nuestro es un pensamiento logístico, que se dirige a los principios y conexiones comunicativas que hacen visibles los trazados de esa ciencia preocupada sistemáticamente por su realización práctica óptima. Es, en todo caso, una singular logística, que en vez de incorporarse con recursos de información que pueden controlarse de modo técnico, lo hace con los saberes de las teorías sociales. Estos saberes por lo general tienen un elevado nivel de indeterminación y ambigüedad pero, a su vez, se distinguen por aceptar una evaluación y valoración en la práctica, pueden verificarse de modo bastante exacto en la experiencia social misma y pueden dar cuenta de los efectos de su aplicación.

El valor de uso de este tipo de aplicación no reconoce la herencia divina de la ilustración, y se orienta en cambio a la política en juego. Nuestra perspectiva no sistematiza y normaliza, esto es, no se rige según las posibilidades de iluminar, esclarecer, explicar o instruir. Dejamos de lado esta pretensión didáctica dado que ha sido extensamente tratada en el campo intelectual de la educación y su comprensión precisa va más allá de nuestras competencias pero, además y esto es lo más importante, porque nuestro interés epistémico se orienta a la praxis política y no tanto a la mera enseñanza teórica en términos iluministas.

Sin embargo, para nuestro método, la formulación puede producirse únicamente desde la perspectiva de la utilización previsible y situada de las teorías que analiza y con las que trabaja, esto es, más sobre cómo “hacen pensar que sobre cómo hacen saber”. Este abordaje se hace eco del típico problema de la investigación social: el de la no identidad de principio entre teoría y práctica. Aunque ese tema, por su amplio alcance, nos exige tomar todos los recaudos posibles entendemos que es necesario delimitarlo en las fronteras de la responsabilidad intelectual y política. Tanto teóricos del pragmatismo estadounidense como algunos “locales” nos marcarán el camino tal vez, para comprender esa ética de la responsabilidad ampliada como idea de sus efectos. La noción política weberiana de la responsabilidad ética se distancia del análisis restringido por moral, y resuena en John William Cooke, dirigente e intelectual argentino que se

puso a la cabeza del movimiento peronista en un contexto de proscripción que contribuía más a entender los fines como que a responsabilizarse por los mismos.

Hay dos clases de lealtad, la de los que son leales de corazón al Movimiento y los que son leales cuando no les conviene ser desleales. Con ambos hay que contar: usando a los primeros sin reservas y utilizando a los segundos, a condición de colocarlos en una situación en la que no les convenga defecionar.<sup>93</sup>

La responsabilidad política en un sistema que se pretende democrático entonces deberá responder no sólo a ese sistema, sino también a los discursos que parecen encontrarse por fuera del mismo. Como nos advierte Norbert Lechner una responsabilidad política de tendencia liberal, por su supuesta objetividad, deviene en mera normatividad y solo “obliga” por ventaja individual.<sup>94</sup> Por el contrario entendemos que la política en democracia es de responsabilidades construidas de modo colectivo de acuerdo con la lógica comunicativa del discurso social. Por lo general incluso la exigencia de responsabilidad de la elite puede terminar siendo una irresponsabilidad en el caso de que la dirigencia se presente y sostenga sobre una ciudadanía que sólo contempla los hechos y no puede hacer visibles sus reclamos en el espacio público. Apoyándonos en la teoría de Mijail Bajtin, la responsabilidad solo puede ser concebida si es diálogo.

Como recaudo metodológico entendemos que la ética de la responsabilidad es un *juicio de experiencia* que requiere hacerse cargo de la circunstancia en la que se toma la decisión política, superando la resistencia que tiene la mente humana para “afrontar las realidades que de un modo u otro contradicen totalmente su marco de referencia”.<sup>95</sup> Nuestro trabajo no es ni puede ser un “marco de referencia” porque reflexiona y se diluye entre varios. La fórmula analítica, hablando en términos de modelo, es ella misma una práctica comunicativa que media entre razón del conocimiento y razón de la experiencia práctica.

A modo de recorte del universo de estudio, hemos trabajado, por lo general con teorías que pueden ubicarse en el vasto espectro de las que se denominan como de izquierda, democráticas o nacional populares, que pretenden distinguirse a partir de la búsqueda por la igualdad. Más específicamente, nuestro encuadre genérico es la llamada *teoría crítica*, que piensa en las fronteras del sistema para cuestionarlas en el espacio público, interceptarlas y poner en palabras, al menos en parte, los hechos que el conocimiento de lo social omite.

### **La teoría social como perspectiva de la igualdad del saber**

Desde nuestra visión, el desarrollo de una ciencia política aplicada requiere de un entendimiento de la idea de autogobierno como perspectiva de igualdad de saberes. Se presenta también como una crítica a las lecturas que entienden que la aplicación de la teoría social está reservada para unos pocos: para quienes cuentan con reconocimiento

---

<sup>93</sup> J. W. Cooke., Correspondencia Perón –Cooke, en *John William Cooke, Obras completas*. Buenos Aires, Colihue, 2007.

<sup>94</sup> N. Lechner. *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*. Santiago de Chile, FLACSO, 1984, p. 186.

<sup>95</sup> H. Arendt. “Responsabilidad personal bajo una dictadura”, en H. Arendt: *Responsabilidad y juicio*. Barcelona, Paidós, 2007, p. 65.

institucional y con los mecanismos de producción de la “lengua dominante”.<sup>96</sup> Este tipo de teorías no reconocen el valor que la verdad práctica tiene para la emancipación de los sectores populares y justifican a la vez, sin denunciar, la captación de la palabra por determinados grupos; los que cuentan con mayores recursos institucionales, o no, para hacer visibles sus demandas en el espacio público. Normalmente esos sectores de mayor extensión discursiva pueden tomar partido en la dirección de la toma de decisiones conformando coaliciones hegemónicas que configuran el “sentido común” vigente.

El nuestro es entonces un discurso de cuño populista que concibe además la voz de otros sectores, tal vez marginales, que irrumpen como críticos del sistema desde diferentes experiencias y saberes: una reflexión que es, al modo de Gramsci,<sup>97</sup> organización del sentido común popular. El conocimiento político se nos aparece como reconstrucción y coordinación política de los preconceptos de la gente y no sólo como saber privilegiado, de expertos. Hacemos eco de un discurso populista entre experiencia inexperta y letrada que encadena demandas y las equivale para poner en cuestión el statu quo.

Como alguna vez señaló Aricó,<sup>98</sup> esa noción de organización de la experiencia popular se ha resistido históricamente a ser implementada por parte de las elites dirigentes, de las instituciones, tanto públicas como privadas, pero también por la sociedad. La palabra de la emancipación parece desconocerse a sí misma y a su saber. La dificultad de aplicar la idea de autogobierno evocada por Aricó es que, como bien nos ha recordado Charlotte Nordmann, tanto para cierta tradición marxista, como para una sociología que toma como guía el método “científico” -la de Bourdieu por ejemplo-, el sistema capitalista desposee a los explotados de tal forma que los mismos no pueden descubrir la verdad de su práctica. Si consideramos la relevancia y el efecto de esta noción de la dicotomía casi ontológica entre teoría y práctica, se puede exponer un debate de interés para nuestro método entre la perspectiva igualitaria de saberes que venimos desarrollando y la teoría de Bourdieu. El reconocimiento de Rancière a la igualdad de la inteligencia humana, esto es, de la posibilidad de un pensamiento y habla emancipadores que hay en el lenguaje y práctica del pueblo, para Bourdieu es simple “*complacencia populista*” que reconoce su propia imposibilidad de darse cuenta de su papel de explotado. La capacidad de aplicar la teoría social es entonces para el autor un privilegio del cual se encontrarían excluidos los sectores populares. Según él, dice Nordmann, sólo los intelectuales pueden construir y formar parte de los dispositivos de interpretación y debate necesarios para la reflexión sobre las categorías del pensamiento y la puesta en cuestión del orden social: “los dominados solo pueden apropiarse, pues, de su experiencia por medio de los intelectuales”.<sup>99</sup> La idea de Bourdieu da por saldada la discusión que queremos poner sobre la mesa en tanto que deja de lado la pregunta por

---

<sup>96</sup> Como señala Bourdieu, “El uso de la lengua legítima que, como tal, encierra la pretensión de ser escuchada, así como creída y obedecida y que sólo puede ejercer su eficacia específica mientras pueda contar con la eficacia de todos los mecanismos analizados anteriormente, que garanticen la reproducción de la lengua dominante y del reconocimiento de su legitimidad.” Veasé, P. Bourdieu, *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Buenos Aires, Akal, 2014, p. 57.

<sup>97</sup> Gramsci, A., *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1984, p. 1.

<sup>98</sup> J. Aricó, *Entrevistas 1974 – 1991*. Córdoba, Centro de Estudios Avanzados Universidad Nacional de Córdoba, 1999b., p. 176.

<sup>99</sup> C. Nordmann, *Bourdieu/Rancière. La política entre sociología y filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2010. p. 66.

los causas y efectos de la emancipación. Esa teoría se nos presenta como unilateral dado que solo explora empíricamente las huellas de desposesión, explotación y falta de reconocimiento, y poco o casi nada las de una liberación, similar en sus efectos en variadas situaciones. Para nuestro modo de hablar, una crítica de esa tesis importa en tanto aclara la idea de igualdad entre inteligencia y saber, que elaboramos con Rancière. Nordmann busca rescatar el discurso de Bourdieu, dejando de lado la forma casi esencialista que utiliza para sus afirmaciones sobre la “desposesión total” de los “dominados” en una sociedad capitalista, argumenta que el de Rancière es un discurso que se sale del campo de la sociología porque no refuta las ideas de Bourdieu sino que intenta correr el eje de la lectura a un análisis discursivo que no se corresponde con el del sociólogo.<sup>100</sup> Entendemos que defender esa distinción metodológica no contribuye sustancialmente a la crítica teórica pues se sostiene en una demarcación entre disciplinas que es bastante opaca y solo puede ser utilizada como razón para intervenir en la escena política de modo directo, con el requisito además de que la misma se proponga como objetivo último generar controversia. Para nosotros, un Rancière bien comprendido habla del saber práctico y de su autonomía para emanciparse de cara a la dominación establecida por un orden político que se pretende “legítimo”.

Tampoco podemos aceptar la idea de que Bourdieu hace Sociología, mientras Rancière hace Filosofía, ya que en los discursos con los que trabajan los dos hacen lo mismo: exponen tesis que se fundamentan en una cantidad importante de datos y teorías de forma que las mismas se pueden encuadrar fácilmente en el amplio campo de las teorías sociales, estén los autores, o no, de acuerdo en esta idea. Como señalamos, quien traduce decide con sus razones, que pretende se comprendan y sean pensadas, sobre el modo y sentido de los discursos en cuestión. Ello es así, como bien diría cualquier teórico de la acción comunicativa, por el solo hecho de que al escribir y poner en el espacio público sus ideas, los dos autores generan una comunicación que busca ser entendida por cualquiera. Ninguno de ellos puede impedir que se le comprenda en la praxis del lenguaje, en su uso y su resultado práctico, su pragmática. Más allá y más acá de nuestras interpretaciones, el espectro de las teorías sociales con las que trabajamos comprenden entonces, que será el lector quién atribuya sentido a la aplicabilidad de la ciencia que pretendemos en el medio de la práctica de hablar y escribir.

### **El saber práctico y su reconstrucción mediante el juicio público**

Con todo lo que hemos dicho hasta aquí, entendemos que el reconocimiento de la ciencia política aplicada en el espacio público sólo se dará en tanto se demuestre que la misma es una reconfiguración y sistematización de saberes prácticos llevada a cabo a partir de un juicio colectivo. La puesta en escena de la teoría en una acción dramática que presenta en primer plano ese juicio, nos habla de una relación virtuosa entre inspiración política e inteligencia del saber. En ese acto, traducción e imaginación jugarán un papel relevante en el modo de operacionalizar un ejemplo y un argumento con pretensión de racionalidad. Como sugiere Walter Benjamin, nuestra traducción se propone “llenar al espectador de las acciones principales y de Estado de un interés tanto mayor cuanto en ellas contempla no ya sólo el dominio de la maquinaria política, sino un saber antropológico, e incluso fisiológico. El perfecto intrigante es todo inteligencia

---

<sup>100</sup> *Ibíd.*, p. 11

y voluntad”.<sup>101</sup> Nuestro aprendizaje como drama tendrá como herramienta la “ruptura”, la experiencia disruptiva a la que se someterá el actor político, experiencia que no puede deshacerse del “sentido común” de lo social pero se predispone a desubjetivar la crítica con la teoría a su favor.

De lo que hemos señalado se deduce que nuestro objeto central es un pensamiento crítico metodológico cuya motivación se infunde en una idea de la experimentación política. Se dedica entonces a pensar los límites y perspectivas de desarrollo de la teoría como trabajo útil para la sociedad, al modo de la economía clásica o, en otros términos, de hacer común de modo organizado la productividad e inteligencia del saber, objetivo razonable de una teoría social que se ocupa de los efectos de su pensamiento.

Lograr esta experiencia sociológica es de alguna forma actuar, ensayar y representar las disyuntivas y discursos encontrados del actor que lleva adelante la puesta en escena del concepto teórico. Ese acto es de efectos desconocidos, pero es requisito primordial para toda producción válida y valorable de conocimiento de la sociedad. Un “drama de la teoría” que, por moderna, al actuar en el espacio público, sabe ya que toda buena representación lo es únicamente si el juicio del público así lo afirma.

Nos referimos a una experiencia de producción como la que narra la investigadora estadounidense feminista Nancy Fraser, al apoyar un proyecto común académico de vinculación virtuosa entre teoría y práctica que, para muchos, como para nosotros, se presenta como una de las contribuciones más importantes de los movimientos sociales a la habilitación de nuevos modos de relación entre teoría crítica y crítica social contemporánea.<sup>102</sup> Ese acto de interpretación e imaginación, el trabajo de traducir y agregar valor al discurso, es un conflicto que recorre la historia al cual la búsqueda de igualdad le es inherente.

La efectividad, entiéndase el valor de uso de la aplicación y de saber de teorías, podrá como resultado de esa operación, adquirir los modos de la práctica política y superar ampliamente los de la razón técnica experta en gestión pública. Theodor Adorno, teórico alemán y uno de los inspiradores principales de nuestro método analítico, sugería que el investigador era un trabajador, producía valor y experimentaba poniendo en cuestión al dogma de modo permanente, su forma de liderazgo se sostenía más en el ejemplo que en la instrucción o la pedagogía.<sup>103</sup> Es pertinente aquí la equiparación que hace Nancy Fraser entre uso del ejemplo y uso del argumento racional: en el discurso político, contar una historia o dar un ejemplo es en sí mismo “una forma de argumentación en el sentido amplio, otra forma de aducir una razón o justificar una

---

<sup>101</sup> Walter Benjamin: “El origen del ‘Trauerspiel’ alemán”, en Benjamin W.: *Obras, libro I, vol 1*, Abada, Madrid, 2006, p. 301.

<sup>102</sup> N. Fraser. *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Minnesota, University of Minnesota Press, 1998. Nuestra deuda con Fraser escapa a cualquier explicación somera como las que damos en este capítulo. No obstante, nos gustaría resaltar que su empeño por dar lugar a un análisis teórico que cruza, por ejemplo, a Habermas, Bajtin, Arendt, Foucault y Bourdieu, en la crítica sobre las ideas de justicia o de necesidad social que se vinculan a los movimientos sociales de fines del siglo XX, particularmente al feminismo militante, resulta inexcusable para la ciencia social de hoy, la sociología, sobre todo. De ese intento el libro aquí referido es el iniciador.

<sup>103</sup> S. Buck-Morss, *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. México, Siglo XXI, 1981, pp. 84-85.

afirmación. En este sentido, es exactamente lo mismo que una deducción a partir de principios”.<sup>104</sup>

Si esos requisitos se efectúan, las teorías habrán conformado aprendizajes colectivos discutibles e indefinidos y habremos logrado, como bien decía Marx, hacer un “análisis concreto de la situación concreta”. Aprender de esas polémicas es una tarea abierta en tanto que implica un juego de contacto e interrupción persistente en la teoría y en la práctica. Ese juego se nos presenta como herramienta de lectura principal: el drama del dirigente se convierte en saber cuando el mismo da cuenta, con los otros, de los efectos de su acción. Tal saber se toma la forma de una operación en conjunto intencionada, emerge no en el desenvolvimiento del individuo, como diría la psicología, sino de modo intersubjetivo, como lo entiende la sociología. El sabio no se hace, entonces, popular ni participativo, como dice la demagogia democratista habitual, tampoco su figura se desfuncionaliza al orden del poder, sino que transfigura en una práctica, iniciada, mediada y evaluada, decidida, entre varios. Los aprendizajes implican, de un modo u otro, “ruptura” en la teoría y/o en la práctica de ella.

Norbert Lechner, uno de los teóricos críticos “marxianos” latinoamericanos más destacados de fines del siglo XX, explica con singular claridad las diferencias entre una teoría que reduce el uso de la razón a un mero instrumento de decisiones y otra, de cuño interpretativo o reconstructivo, que es la que pretendemos tomar para circunscribir los límites de una teoría social aplicable. La mirada que valoramos de este autor es la de un drama del dirigente político, quien frente a los procesos de esencialización de lo social, comunes en la globalización, pierde su papel y capacidad de ponerse en escena. Como resultado, dice, de fenómenos recurrentes de objetivación de lo social y desobjetivación de la reflexión teórica, se produce una totalización de la razón instrumental, por medio de la cual el valor de ella ya no descansa en su verdad y los fenómenos a los que hace referencia ya no son hechos por las personas en el mundo, sino instrumentos diseñados y medidos, controlados y verificados por expertos:

Verdad y valor se vuelven ámbitos separados. La verdad, referida a la validez de una teoría, sería algo distinto al valor, derivado de una interpretación del mundo. En términos científicos vale exclusivamente el juicio sobre hechos y por hechos se entienden los fenómenos que pueden ser medidos en su eficiencia causal medios-fin.<sup>105</sup>

Como señalamos antes, la noción de racionalidad restringida obstaculiza la reflexión por el método aplicado. Por oposición, una teoría nacional y popular ampliará el concepto de saber a una construcción colectiva que juega entre una idea de “espíritu nacional” y distanciamiento de la confianza el progreso del “antiguo régimen”. El balance de Lechner, como vemos, postula que la racionalidad de una teoría, entendida según la forma lógica causa-efecto, impide plantearse siquiera la cuestión de su aplicabilidad, no requiere de modo alguno el juicio “derivado de una interpretación del mundo”. En el pensamiento llamado nacional popular, anclado en contextos culturales

---

<sup>104</sup> Ver N. Fraser. “Communication, Transformation, and Consciousness raising”, en Craig Calhoun y John McGowan (eds.): *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*. Minneapolis, University of Minneapolis Press, 1997, p. 173 (Citado en A. Ferrara. *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio*. Barcelona, Gedisa, 2008, p. 113).

<sup>105</sup> N. Lechner, *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*. Santiago de Chile, LOM, 2002, p. 17.

y teóricos locales, poco susceptible de generalización metodológica, hay sin embargo señas significativas del abordaje del pensamiento que aquí llamamos, como lo haría una lectura de fines del siglo XX, interactivo. La última frase con la que José Carlos Mariátegui, pensador nacional popular, finaliza su escrito central, pone en escena esa interacción entre teoría y práctica que es fundamento ineludible de cualquier teoría que pretenda realizarse: “por los caminos universales, ecuménicos, que tanto se nos reprochan, nos vamos acercando cada vez más a nosotros mismos”.<sup>106</sup>

Para Raúl Scalabrini Ortiz, exponente del pensamiento nacional y popular, el individualismo del conocimiento, que no se propone interactuar, tiende a una política destituyente, poco útil –e incluso obstaculizadora– para la constitución y construcción de la nación, primera obligación de quien se pretenda dirigente revolucionario. El saber y la verdad que se precisan para transformar la historia, dice, son construidos de modo colectivo, cuando la verdad se entiende como concepto definido de modo individual, se debilita el pueblo y pierde fuerza el “espíritu nacional”. La fuerza del pueblo se construirá cuando el mismo se dé cuenta, entonces, “de su propio quebranto” y de la crítica al “optimismo material” del antiguo régimen. Desde nuestra lectura, una teoría popular es aceptada y legítima siempre que significa una “conexión entre semejantes”.<sup>107</sup>

### **Teoría aplicada: utilidad social e inauguración pública de un nuevo lenguaje**

Esto quiere decir que no hay significado en sí, que el lenguaje tuviera que expresar, que no hay significado independiente de la actividad lingüística del hombre. El significado debe definirse en términos de actividad, ya que los juegos del lenguaje son ellos mismos sistemas de actividad.

Pierre Hadot<sup>108</sup>

A partir de todo lo dicho, entendemos que la aplicación de la teoría no puede ser sino una acción común que se anima en el entendimiento de la racionalidad ampliada presente en toda situación social. Este discurso toma posición en tanto se sitúa en la perspectiva de otros, se propone descifrar códigos y comprender distintos lenguajes. El esfuerzo analítico es entonces estar atento a los juegos del lenguaje popular y sus límites en la experiencia entre sistema y mundo de la vida.

El concepto intelectual aplicado verá su puesta en valor y reconocimiento máximo siempre que su aplicación se produzca a partir de un juicio de sentido común crítico previsible e imaginable. Nuestro objetivo central es el de una ciencia política que sirva como hábito confiable de orientar la práctica y entender los efectos de la acción política.

Como consecuencia sistemática y metodológica digna de tomar en cuenta entendemos que la aplicación teórica, incluso como hipótesis, es una acción colectiva racionalmente motivada. Investigarla en una experiencia dada, por ejemplo política como es el caso de nuestro experimento, llevará a indagar y poner en palabras los cambios de discurso que

---

<sup>106</sup> J. C. Mariátegui. Siete ensayos sobre la realidad peruana. Lima, Biblioteca Amauta, 1976, p. 351.

<sup>107</sup> R. Scalabrini. *Política británica en el Río de la Plata*. Buenos Aires, Plus Ultra, 2001.

<sup>108</sup> P. Hadot: *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, Valencia, Pretextos, 2007, p.81.

en ella surjan, a juicio de quienes intervienen. Como nos ha enseñado Mijail Bajtin cualquier palabra que se hable o escriba es manifestación y resultado de la relación social de tres sujetos: quien habla o escribe, quien escucha o lee, y el protagonista del relato. La palabra es acontecimiento social ya que no tiene valor por sí misma, en tanto estándar lingüístico abstracto, tampoco puede ser entendida al modo de la psicología como algo que se encuentra en el pensamiento del emisor, “subjetiva y aislada”.

Una buena investigación que use este método será aquella que intente mirar las cosas desde la perspectiva de los demás, familiarizarse con nuevos códigos de lenguaje o nuevas formas de entender la realidad. Hablar más de un lenguaje, aprender una nueva palabra, un nuevo concepto y/o una nueva descripción puede contribuir a la comprensión de viejas experiencias o a enfrentar con mayor eficacia problemas recurrentes. Intentaremos primordialmente encontrar nuevos modos de hablar con sentido racional sobre lo que ya está dicho. Pero no se trata solo de examinar el discurso desde el punto de vista interno de su significado; ni de “jugar con los significados”, sino de usar las palabras de modo tal que decir sea siempre algo más y algo menos que significar.

El punto es que la productividad del juego con la palabra, la aplicabilidad de las teorías, aun en este nivel de generalidad, nos presenta problemas analíticos a los que nos conviene hacer frente; hacemos referencia en particular a la pregunta por las condiciones del valor práctico de los resultados del juego en cuestión. ¿Cuáles son los límites y posibilidades del valor de uso de la palabra de la ciencia política así comprometida, jugada?

Si pensáramos una respuesta con Wittgenstein, deberíamos concentrarnos en el “juego de lenguaje” determinado para una situación dada, ubicándonos nosotros mismos en ese juego. Tomar posición en el tablero implica estar atento a la actitud concreta, al modo de actividad, a la “forma de vida” social presente de la que queremos dar(nos) cuenta. Cada juego tendrá su lógica y reglas propias de funcionamiento. Bajtin analizando los juegos de lenguaje en la época del Renacimiento (cuando toda la vida social y la estructura del poder arcaico parecían recrearse de modo acelerado y resurgía en el discurso de lo real la experiencia popular), relata que irrumpía allí una “*franqueza máxima del pensamiento y de la palabra*”, pero no hacía referencia a un sentimiento subjetivo, sino a una franqueza puesta en común en el espacio público y por esto objetiva, pregonada a viva voz ante el pueblo reunido en la plaza pública, una franqueza “que concernía a cada uno y a toda cosa”.<sup>109</sup>

Para avanzar en precisión metodológica, sobre el juego iniciado, recurrimos a la elaboración epistemológica lingüística del máximo exponente del pragmatismo estadounidense, Charles S. Peirce. Este autor señala una consideración teórica clave para nuestra interpelación al sentido y valor aplicado de una ciencia política que se somete a la experiencia de probarse en la práctica. El juicio que permitirá una respuesta correcta a la pregunta, tanto si se trata de un concepto científico como de uno práctico, nos dice Peirce, se parece a un juicio de sentido común reflexivo derivado del hábito de juzgar. Como sabemos, el hábito multiplica la conducta reiterada de la misma clase: bajo condiciones similares de percepciones y fantasías, produce una tendencia –el hábito– a comportarse realmente de una forma similar en el futuro. Las repeticiones en

---

<sup>109</sup> M. Bajtin. *La cultura popular en la edad media y el renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid, Alianza, 2005 (las cursivas incluidas más arriba son de M.B.).

el mundo interno –repeticiones imaginadas– si son bien intensificadas por el esfuerzo directo, producen hábitos, del mismo modo que las repeticiones en el mundo de vida público; y esos hábitos tendrán el poder de influir en el comportamiento real, “especialmente si cada repetición va acompañada de un fuerte esfuerzo peculiar que se compara normalmente a dar una orden al propio yo”.<sup>110</sup> Entonces, si cualquier hombre puede ser afectado de forma duradera por sus percepciones y por sus fantasías, dependiendo de sus hábitos, el significado de un concepto intelectual vendrá determinado por su aplicación previsible e imaginable.

Para nuestro concepto de ciencia política aplicada como hábito confiable para guiar la práctica nos basaremos en el tratamiento que esa teoría da a la idea de seguir una regla. Nuestro supuesto será, en este camino, que aplicar una prescripción del científico social es seguir la regla en que ella se transforma cuando asume una intención práctica. De ahí que el sentido constructivo de una norma, su aplicabilidad, pueda explicarse por medio de ejemplos, pero explicar con ejemplos no quiere decir enseñar a alguien a generalizar inductivamente un número de casos. Antes bien, se habrá entendido el sentido de una regla, cuando se pueda dar cuenta de los resultados correctamente formados (aplicados) que se le muestran como ejemplos de algo que puede verse en esos efectos. Y para eso, dice esta teoría, puede bastar a veces con un solo ejemplo: “Los objetos o acciones que sirven de ejemplo no son ejemplos de una regla, por así decirlo, en virtud de sí mismos, sino que solo la aplicación de una regla hace que emerja para nosotros lo universal contenido en lo particular”.<sup>111</sup>

Nuestra idea es jugada en el sentido pragmatista con el que trabajamos: la aplicabilidad de una teoría o ciencia política se evalúa y somete a juicio en la misma experiencia pública de su aplicación. Pero es necesaria la aclaración de que esa experiencia es de ida y vuelta entre teoría y práctica, el sentido de una regla teórica puede explicarse recurriendo a sus ejemplos prácticos pero también, a la inversa, la regla puede usarse para explicar el significado de los ejemplos. El postulado de Ludwig Wittgenstein será: “son pues las reglas que se aplican al ejemplo las que convierten a este en ejemplo”.<sup>112</sup> Tanto el entendimiento de una acción simbólica, como la pretensión de aplicar una teoría, está por tanto vinculada a la capacidad para seguir una regla: aprende por medio de ejemplos –aplica una teoría– quien puede proseguir él solo con la experiencia. “Un alumno que haya aprendido una regla se ha convertido potencialmente en profesor en virtud de su capacidad de generar él mismo ejemplos, e incluso de idear nuevos ejemplos”.<sup>113</sup>

### **La fantasía exacta como principio metodológico**

Nuestro fundamento metodológico –que se guía por el legado de Marx y de modo más específico, por la teoría crítica– puede entenderse principalmente como una herramienta para hablar sobre la verdad y su pretensión múltiple de racionalidad en la experiencia

---

<sup>110</sup> C. S. Peirce, op. cit., 2008, p. 90.

<sup>111</sup> J. Habermas. *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid, Taurus, 1990<sup>a</sup>, p.29.

<sup>112</sup> L. Wittgenstein. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona, Alianza, 1988, p.61.

<sup>113</sup> *Ibíd.*, pp. 30-31.

entre sujetos. El investigador recorrerá, “como sin querer”,<sup>114</sup> partes de discursos, fragmentos de la historia configurando una “constelación” que juega entre creación de la experiencia del pueblo y precisión de la ciencia: una *fantasía exacta*. Una paráfrasis cuyo objetivo central es el de producir un texto teórico y práctico sobre los hechos sociales. Ubicamos el énfasis de la traducción en el sistema, la mimesis y el mesianismo del saber entre la calle y la academia y entendemos que la identidad popular se construye en localizaciones que no son evidentes, sistematizables y traducibles de por sí al lenguaje académico. El valor del discurso interpretativo se encontrará en su posibilidad de reconstituir la lógica histórica de la conversión de la teoría en mercancía y hacerla visible, criticarla.

Se ha dicho muchas veces que la teoría crítica no entendía a la herencia de Marx (donde aduce su origen) como una cosmovisión sino como un método, y a la dialéctica como una herramienta para el estudio de la sociedad y la historia y no como una metafísica. El intento de encontrar fundamentaciones para dotarse de este “instrumento” tan peculiar fue, tanto en Benjamin como en Adorno, una fantasía del pensar verdadero: “los únicos pensamientos verdaderos son los que no se entienden a sí mismos”, todo pensamiento acarrea “una opresión en la cual se prolonga la opresión de la sociedad”.<sup>115</sup> Hablaremos con un pensamiento que es reflexivo en tanto que no se sabe. El crítico entonces, es como el *flaneur* de Benjamin, un paseante observador detallado de fragmentos del paisaje material y espiritual capitalista, que extrae de su experiencia fragmentada todo el sentido y valor de la crítica: el *crítico distraído* intenta entender la historia como “objeto de una construcción cuyo lugar no lo constituye el tiempo homogéneo y vacío sino el tiempo cargado de “ahora” [...] un pasado cargado de ahora que [...] hay que hacer saltar del continuo de la historia”.<sup>116</sup>

El crítico de Adorno, similar al de Benjamin, examinaba el concepto en su modo más cotidiano, de forma de liberar la historia del pasado. Ese énfasis era un aspecto único del método en este autor: si los historicistas relativizan el presente al ubicar los fenómenos cotidianos en la historia general, en su método el presente relativizaba el pasado.<sup>117</sup> La historia se parecía a una historia de lo particular y local, lo situado. Pero el problema era que la historia penetraba en la “constelación de la verdad”, por lo cual la interpretación de la verdad en todo fenómeno local necesitaba de una constante rearticulación. No había ningún significado universal y único de la historia que solucionara esa inquietud metodológica. Había que reconfigurarla hacia atrás, en sus acervos de saber, experiencias, recuerdos y memorias, indagando allí el posible pensamiento del futuro.

Por todo lo dicho, el nuestro es un trabajo obsesivo de escritura con otros: escribe, habla y lee partes de discurso de la sociedad. Se concentra en innovar el presente a partir de un rescate de lo que parece haber sido olvidado en el pasado. Un método analítico que Benjamin entiende como trabajo exhaustivo con fragmentos de datos relevados de modo básico y distraído, conforma “una asombrosamente rica y provocativa colección de notas de investigación, señalamientos y comentarios fragmentarios”, al decir de Buck-

---

<sup>115</sup> T. W. Adorno. *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus, 1992, p. 53.

<sup>116</sup> Habermas J. *Walter Benjamin. Crítica concienciadora o crítica salvadora*, en Habermas, J.: *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid, Taurus, 1984, pp.306-307.

<sup>117</sup> Ver S. Buck-Morss, *op. cit.*, 1981, p. 112.

Morss.<sup>118</sup> Este escrito no tiene autor sino actor, protagonista. No es escritura individual, sino, y como nos señalaría Jay “transitiva”, podríamos decir entre sujetos. Una composición de fragmentos sin autor en la que teorizar y aplicar se han confundido: la aplicación puede rescatar a la teoría de una idealización ilusa.

Como idea central de este trabajo de exposición sobre el método con el que trabajamos, y apoyándonos en una reflexión de Benjamin, formulamos con Adorno una clara y sugerente concepción: la teoría resultante de la yuxtaposición entre invención y exactitud científica es una *fantasía exacta*. No se trata de intentar asir y aprehender la realidad tal como está dada, sin mediación, sino, como argumenta Buck-Morss de una disposición activa de los elementos de esa “fantasía” con el objetivo de que los mismos cristalicen en una nueva fantasía cuya verdad pueda ser fácilmente conocida por todos. Tampoco la entendemos como una pura especulación del sueño. No es imaginación en el sentido de un proyecto del sujeto más allá del mundo, hacia el pasado o hacia el futuro, sino que sigue siendo “inmanente” a los hechos materiales. La *fantasía exacta* es más científica siempre que se resiste a salirse del perímetro de orden y categorización de los fragmentos de la experiencia, cuando los mismos se abren a la comprensión. Decimos entonces que es fantasía exacta en su obsesión metodológica por conseguir que nuestra investigación, que se pretende ciencia social aplicada, sea una *paráfrasis* de un discurso de los hechos de la sociedad. Un concepto dialéctico, como nos dice Buck-Morss, que tiene valor porque media entre teoría y práctica y no permite ventaja de ninguno sobre el otro. En nuestras palabras, la teoría se entrega a la práctica pero no la deja inalterada, no es un simple reflejo de ella, sino que la modifica “al interior de la representación verbal”.<sup>119</sup> En términos de Adorno:

Una fantasía exacta; fantasía que se atiene estrictamente al material que las ciencias le ofrecen, y solo va más allá en los rasgos mínimos de la estructuración que ella establece: rasgos que ciertamente ha de ofrecer de primera mano y a partir de sí misma (...) se puede expresar como la exigencia de dar cuenta en todo momento de las cuestiones de la realidad con que tropieza, mediante una fantasía que reagrupe los elementos del problema sin rebasar la extensión que cubren, y cuya exactitud se controla por la desaparición de la pregunta.<sup>120</sup>

Buscamos que la forma de nuestro discurso tenga un valor de saber que no es ya de mercado, como posesión, sino interpretativo: una verdad que se presenta en la experiencia, que no se tiene al comienzo de esta sino que se manifiesta durante la misma. El lenguaje que hablamos tiene entonces el objetivo de transformar el material en palabra. Sin ánimos de concluir, invitamos a pensar en el modo en que nuestra fantasía exacta puede contribuir u obstaculizar, en tanto método, a la resolución del problema de la crítica y la responsabilidad en el sistema capitalista actual.

---

<sup>118</sup> S. Buck-Morss. *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. Madrid, A. Machado Libros, 2001.

<sup>119</sup> *Ibíd.*

<sup>120</sup> T. Adorno. *Actualidad de la filosofía*. Barcelona, Paidós, 1991, p. 99.

**EL PROBLEMA DE LA TEORÍA COMO POLÍTICA:  
TRADUCCIÓN MUNDANA DEL LENGUAJE  
CIENTÍFICO**

*Panel:*

*Leer el mundo: Experiencia, razón teórica aplicada y razón política.*

**Mario Greco**

mariogreco01@gmail.com

*SEPTESA-Lectura Mundi – IDAES – UNSAM / UNLaM*

**Alejandro González**

alexgon80@hotmail.com

*SEPTESA-Lectura Mundi – IDAES – UNSAM*

Trabajo preparado para su presentación en el VIII Congreso Latinoamericano de Ciencia Política, organizado por la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política (ALACIP). Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 22 al 24 de julio de 2015.

**Resumen:**

El artículo se detiene en la relación entre teoría y política con la intuición de que es precisamente allí donde se juega el desafío de innovación (saber) y desarrollo. La primera tesis es cuasi filosófica, afirma que la formación de teorías es un acontecimiento de la igualdad de la inteligencia humana. Una teoría aplicada será aplicación de esa igualdad. El punto es que esa equivalencia de inteligencia y política tiene que referirse a fragmentos de ambos (inteligencia y acción) cuya validez teórica se da en su integración: principio del montaje de los registros particulares, reconocimiento de los códigos con que se han elaborado y posterior constelación integradora. El saber crítico buscado resulta de este montaje y puesta en escena de un tejido de fragmentos sobre su propio concepto y código. Hasta acá se presenta toda la construcción como una teoría, pero el artículo trata, además, de una específica forma de construcción, la del saber político. El análisis de diversas experiencias llevará a entender ese paso a la política como un ejercicio de paráfrasis, traducción y trabajo de la cultura, de la “crítica y crisis” como traducción del lenguaje científico al lenguaje del mundo. El saber del mundo será previsión de su puesta en acto o, si se quiere, el “entre” sujeto y sociedad.

**Palabras clave:** formación de teorías, teoría aplicada, fragmento, paráfrasis, traducción.

## **El problema de la teoría como política: traducción mundana del lenguaje científico\***

**La formación de teorías es un acontecimiento de la igualdad de la inteligencia humana. Una teoría aplicada será aplicación de esa igualdad.**

En quien nos apoyamos para discutir el giro igualitario en el enfoque de la aplicabilidad de la teoría social es en Jacques Rancière, para quien, en contra de las convenciones de la pedagogía predominante en Occidente, el aprendizaje de las teorías, su aplicación exitosa, no depende del diferencial de inteligencia humana, menos aún de la calidad de la explicación que el teórico ofrece a sus interlocutores, sino de ciertas particularidades de la intervención de los actores en ellas. Esta pretensión del teórico francés guarda relación con el pensamiento de alguno de sus predecesores, Walter Benjamin, en la tarea de igualar el valor del “humilde” conocimiento particular con el del “elevado” conocimiento del mundo. De Benjamin dijo Theodor Adorno:

Se mantuvo impertérrito en su principio de que la más mínima célula de realidad contempla equilibrada con su peso el resto del mundo. Lo que le importaba era interpretar los fenómenos de forma materialista, no tanto explicarlos a partir de un todo social como referirlos directamente, en su singularidad, a tendencias materiales y luchas sociales<sup>121</sup>.

Podemos vincular provechosamente el principio de igualdad epistémica de la inteligencia que anuncia Rancière, con intuiciones similares, generadas en nuestros contextos, algunas de cuyas tradiciones de saber se han destacado por el rigor teórico con que encararon los problemas de la práctica social inteligente. Para José Aricó, por ejemplo, la idea democrática torna practicable la posibilidad de igualar teoría y práctica. Un discurso democrático, sostiene el autor, supone en el límite una sociedad de iguales, en la cual la soberanía reside exclusivamente sobre el pueblo. El autor comparte el escepticismo de la ciencia social sobre la posibilidad de una sociedad que se ordene igualitariamente. Aricó añade que el lenguaje político pareciera no querer desterrar la pretensión (teórica) de una sociedad de iguales. Quizás si se razona sobre este hiato de aplicabilidad entre teoría y política “se pueda llegar a la conclusión de que admitir que en el mundo moderno las relaciones no son traslúcidas conlleva, más allá de las intenciones de la teoría por enderezar el discurso político, una aceptación de lo existente, otra manera de racionalizar lo real, de hacer de lo que está lo que vale la pena que esté”<sup>122</sup>. La cuestión entonces es que, si la teoría no se comprende a sí misma como racionalización de la vida social, si imagina la traslucidez social que soñaba Aricó, puede ser insuficiente para explicar la aplicabilidad (igualitaria) que buscamos, pero algo similar a ella, sus condiciones de acceso, por ejemplo, pueden estar en el campo teórico en que nos movemos.

---

\* Este texto es una reescritura de fragmentos de los libros *Crítica y crisis en América Latina. Aprender a leer, aprender a hablar*. Prometeo, Buenos Aires, 2015 (en prensa), de Eduardo Rojas y Micaela Cuesta, y *Entre el orden y la esperanza. Kirchneristas argentinos y socialistas chilenos en años de política inquieta* de Eduardo Rojas y Mario Greco (UnsamEdita, Buenos Aires, 2013), directores de SEPTeSA, programa de investigación que integran ambos autores de esta ponencia.

<sup>121</sup> T. W. Adorno. *Sobre Walter Benjamin*. Madrid, Cátedra, 1995, p. 21.

<sup>122</sup> J. Aricó. *Entrevistas 1974 – 1991*. Córdoba, Centro de Estudios Avanzados Universidad Nacional de Córdoba, 1999b, p. 183.

Atendiendo a las consideraciones precedentes, la ciencia política aplicada se torna dependiente de una epistemología cuyo discurso de saber traspasa el hiato mencionado por Aricó y, aun con restricciones, es tendencialmente igualitario entre teoría y práctica, política y academia, argumento y aplicación. A partir de una minuciosa investigación de las experiencias de aprendizaje realizadas a comienzos del siglo XIX por Joseph Jacotot –un maestro que sostenía la irracionalidad de la pedagogía que se realiza como explicación de profesor a alumno–, la tesis de Rancière afirma enfáticamente la igualdad de la inteligencia humana.

No hay dos tipos de mente, señala, la desigualdad existe en el orden de las manifestaciones de la inteligencia, según la menor o mayor energía que la voluntad le comunique a la inteligencia para descubrir y combinar nuevas relaciones, pero no hay jerarquía de capacidades intelectuales. La toma de conciencia de esta igualdad de naturaleza se llama emancipación y es lo que abre el camino para cualquier aventura en el país del saber<sup>123</sup>. Se trata, por tanto, de aventurarse y no de aprender más o menos bien un método de pensar.

La afirmación de la igualdad en la base de cualquier idea puesta realmente en práctica es un tópico definitivo en la comprensión de la política que despliega Rancière durante décadas. No concibe la política, ni en su idea ni en su realización, que llamamos “aplicación”, sin que se someta a un “principio de igualdad”. El estatuto de ese principio, no obstante, debe precisarse: la igualdad no es un dato que la política aplica, una esencia que encarna la ley ni una meta que se propone alcanzar, no es más que una presuposición que debe discernirse en las prácticas que se ponen en acción (...) la presuposición igualitaria debe discernirse hasta en el discurso que pronuncia la fatalidad de la desigualdad<sup>124</sup>.

Es un deber o un derecho de igualdad lo que permite materializar la aplicación correcta de una teoría a la práctica. No obstante, agregaríamos incorporando a este Rancière en nuestro contexto, es el desacuerdo entre discurso de teoría y discurso de práctica lo que lleva a “poner en acto la inteligencia” humana. De este modo, la inscripción de la igualdad en tanto norma del discurso inteligente define “una esfera de comunidad y de publicidad” y hace que toda realización igualitaria quede determinada “por la discusión pública entre sujetos específicos”<sup>125</sup>. Una teoría, así, igualada a la práctica, un saber inteligente, estará en función del grado de comunidad y de calidad pública de la discusión colectiva con que se manifieste.

Con el fin de reforzar los argumentos de nuestra tesis extensiva sobre el valor de aplicación de cierta ciencia política, es inexcusable señalar la semejanza de las significaciones de este principio de igualdad rancieriano con las que manifestara recursivamente Gramsci en su filosofía de la praxis. La cita es famosa:

Hay que destruir el prejuicio muy difundido de que la filosofía es algo muy difícil por el hecho de que es la actividad intelectual propia de una determinada categoría de científicos

---

<sup>123</sup> J. Rancière, *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2007b, p. 44 (los destacados en la cita son de Rancière).

<sup>124</sup> J. Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2007a, 2007a, p. 49.

<sup>125</sup> *Ibid*, p. 71.

especialistas o de filósofos profesionales y sistemáticos. Por lo tanto, hay que demostrar “preliminarmente” que todos los hombres son “filósofos”, definiendo los límites y las características de esta filosofía espontánea, propia de todo el mundo, esto es de la filosofía que está contenida: 1) en el lenguaje mismo, que es un conjunto de nociones y de conceptos determinados (...); 2) en el sentido común y buen sentido; 3) en la religión popular y por lo tanto en todo el sistema de creencias (...) Habiendo determinado que todos son filósofos, aunque sea a su manera, inconscientemente, porque incluso en la mínima manifestación de cualquier actividad intelectual, el “lenguaje”, se halla contenido una determinada concepción del mundo, se pasa al segundo momento, el momento de la crítica y de la conciencia (...) elegir la propia esfera de actividad, participar activamente en la producción de la historia del mundo, ser guía de sí mismos y no ya aceptar pasivamente y supinamente desde el exterior el sello de la propia personalidad<sup>126</sup>.

Gramsci, como vemos, presa acaso de su marcada inclinación a dar sentido práctico y hacerse responsable de sus elaboraciones filosóficas, encuentra tres tipos de valor de igualdad de la inteligencia en la doxa u opinión común, que la hacen potencialmente activa y emancipadora: el uso conceptual (léase organizador) del lenguaje; el potencial del sentido común como buen sentido y la función de saber normativo que poseen las creencias y convicciones populares.

El pasaje por la igualdad sustantiva de la inteligencia humana expresable como teoría aplicada puede rastrearse en el pensamiento de autores aún más alejados contextualmente que Gramsci de Rancière, aunque quizás cercanos si se los mira desde cierta tradición de saber no tan extraña a este como pueden ser las del llamado marxismo crítico. Aricó, refiriéndose al intelectual y dirigente comunista peruano José Carlos Mariátegui, descubrirá en este un modo reconstructivo y no ecléctico de concretar la teoría, apoyado en la idea de que la igualdad de la realidad determina la igualdad del pensamiento: “Mariátegui, de hecho, no pecaba de ‘eclecticismo’ sino que se mantenía firmemente aferrado a la convicción de que la unidad de la historia no es un presupuesto, sino una continua realización progresiva, y que es solamente la igualdad de la realidad lo que puede determinar la igualdad del pensamiento”<sup>127</sup>. Hay una cuestión metodológica de importancia en la herencia intelectual que dejó Mariátegui, afirma Aricó, una distinción en la actitud mental, el estilo de razonamiento teórico de concepción y visión política que se manifiesta en entender que “el verdadero marxismo” excluye el “pensar en abstracto”, ya que solo puede medirse en forma fructífera con la realidad: “1) si es capaz de no separar el juicio sobre un fenómeno histórico del proceso de su formación; 2) si en el examen de dicho proceso no convierte a una de sus características en un elemento tal que le permita suprimir a todas las otras”<sup>128</sup>.

Regresando al igualitarismo de Jacotot, Rancière recuerda que para este todo hombre de pueblo es capaz de concebir su dignidad humana, medir su propia capacidad intelectual y decidir cómo utilizarla. El acto del maestro “que obliga a otra inteligencia a funcionar es independiente de la posesión del saber, es posible que un ignorante permita a otro ignorante saber lo que el mismo no sabe”; es posible, por ejemplo, que un hombre de pueblo analfabeto le enseñe a otro analfabeto a leer. La figura que emerge de este

---

<sup>126</sup> A. Gramsci, “Cuaderno 11 (XVIII) 1932-1933. Introducción al estudio de la filosofía III”, en: *Cuadernos de la cárcel*. Tomo 4. México, ERA, 1986, pp. 245-246.

<sup>127</sup> J. Aricó, *La hipótesis de Justo. Escritos sobre el socialismo en América Latina*. Buenos Aires, Sudamericana, 1999a, p. 159.

<sup>128</sup> *Ibíd.*, p. 194.

discurso es la del maestro ignorante, alguien que enseña sin transmitir ningún conocimiento, que disocia su conocimiento del ejercicio de la docencia, que demuestra que aquello que llamamos “transmisión del saber” abarca en realidad dos relaciones intrincadas que conviene disociar, una de “voluntad a voluntad” y otra de “inteligencia a inteligencia”<sup>129</sup>. En definitiva es una relación política, la de una voluntad con otra voluntad, lo que permite a la construcción de saber superar el monopolio profesoral de la explicación pedagógica y ganar así camino para la autonomía y emancipación que busca todo acto formativo auténtico: el método de la igualdad es ante todo el método de la voluntad, se puede aprender solo cuando se lo quiere, mediante la tensión del deseo propio o la exigencia de la situación<sup>130</sup>.

Según Rancière, la clave del sentido que podría imprimir la teoría a la práctica reside en la capacidad de aquella de abandonar su pretensión explicativa y asumir otra que sería de impulso del saber que el práctico dice.

### **Principio del montaje de los registros particulares, reconocimiento de los códigos con que se han elaborado y posterior constelación integradora.**

Independientemente del pesimismo de Benjamin y de la negatividad de Adorno derivada de la posibilidad de que en la investigación social el concepto se imponga sobre la experiencia, lo que hay en ellos es una búsqueda, quizás desesperanzada pero persistente de un concepto que mantenga una esperanza de emancipación real. Y es respecto de esta búsqueda que queremos encontrar sus motivos y dificultades. En los horizontes de la Teoría de la Acción Comunicativa habermasiana, intentamos resituar los aportes de ambos autores en una teoría de la acción social que resista las explicaciones sistémicas. El concepto funestamente hechicero del que habla Adorno se entenderá como colonizador del mundo de la vida social. Es decir, al ejercer su primacía a costa de transformarse en cosa, intercambiable en el mercado según procedimientos de venta y compra sin mediación práctica especulativa, sino mediante un cálculo de oportunidad, costo y beneficio, lo que sucede con el concepto (teoría) es que, en mayor o menor medida, delimita, invade, instala su poder y agota la riqueza de la práctica social. Busca reproducirse e identificarse aparentemente a sí mismo, sin que haya la superación que prometía la dialéctica bien entendida de la historia. Niega la dialéctica teoría/práctica, por consiguiente: no hay aplicabilidad, sino consumo.

A la buena manera hegeliana, dice Susan Buck-Morss, Adorno no distinguía entre teoría y método, el proceso de llegada a la teoría era en sí la nueva teoría en acción<sup>131</sup>. El secreto estará en que la nueva teoría, como la traducción de textos, mantendrá el “aura”, el aire de familia del original transformándolo, para que su verdad pueda, precisamente, ser preservada. Como se ha destacado en numerosas oportunidades, el concepto de “aire de familia” proviene de Ludwig Wittgenstein y se refiere al significado de fenómenos como juegos, cuyas palabras no tienen nada en común pero están emparentadas entre sí de muchas maneras diferentes, conforman una complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan, a gran escala y en detalle. No puedo caracterizar mejor esos

---

<sup>129</sup> J. Rancière. Entrevista dada a Luisa Corradini, “La explicación constituye el principio mismo del sometimiento”, ADN, La Nación. Buenos Aires, 10 de mayo de 2008.

<sup>130</sup> J. Rancière. *En los bordes de lo político*. Buenos Aires, La Cebra, 2007c, p. 27.

<sup>131</sup> S. Buck-Morss, *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. México, Siglo XXI, 1981, p. 141.

parecidos que con la expresión “parecidos de familia”, acredita Wittgenstein, pues se sobreponen y entrecruzan como lo hacen los parecidos que se dan entre los miembros de una familia: estatura, facciones, color de los ojos, andares, temperamentos<sup>132</sup>. Y agrega una idea para nosotros fundamental: para descifrarlos cabalmente hay que ver los significados de los términos de modo sinóptico. Dice Wittgenstein: “Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos sinópticamente el uso de nuestras palabras –a nuestra gramática le falta visión sinóptica–. La representación sinóptica produce la comprensión que consiste en ver conexiones”<sup>133</sup>.

Como ha analizado Rolf Tiedemann, afirma Buck-Morss, en el caso de Benjamin, la traducción proporcionaba el modelo para su teoría de la verdad porque era “simultáneamente recepción y espontaneidad: el traductor requiere del modelo, el original, y su tarea es producir una nueva versión”<sup>134</sup>. El método para que la investigación salve la verdad de las cosas encontrando el aura que nos resulta familiar será llamado construcción de constelaciones (de conceptos y teorías). La tarea metódica que se desprende de allí es construir una constelación específica y concreta a partir de los elementos del fenómeno, de modo que la realidad sociohistórica que constituye su verdad se torne físicamente visible en el interior de la constelación, surja de la apariencia de los fenómenos. Los “elementos” fenoménicos se presentan ante el investigador como componentes de los detalles particulares concretos de las “enigmáticas figuras de aquello que existen”. Adorno llama esos elementos códigos o cifras que contienen la estructura social burguesa en una abreviación unívoca y autogenerada, la cual requeriría de la interpretación para que su forma dada (lo real) pudiera ser descifrada<sup>135</sup>.

Los códigos, en este método, son elementos estructurantes de los hechos analizados, palabras individuales, frases, imágenes y su yuxtaposición para conformar no un concepto, sino una constelación conceptual: “la constelación destaca lo específico del objeto, que es indiferente o molesto para el procedimiento clasificatorio”<sup>136</sup>. La descripción de los hechos y fenómenos por la ciencia social, entonces, podía ser dividida, sus componentes relevantes aislados y conceptualizados mediante la investigación y análisis de los datos empíricos.

El intérprete que busca formas de hacer aplicables las ideas teóricas encuentra, por mediación de este tipo de operaciones, conceptos que se asemejan a la práctica en cuanto a su apertura e indeterminación. Las categorías llave sugieren ideas para ordenar los significados con un sentido que surge de la cosa misma. La interpretación adecuada de los datos, decía Adorno, “depende de la construcción de llaves con las cuales la realidad se abre. Pero el tamaño de las llaves está hecho especialmente para ordenar”<sup>137</sup>. A veces ocurre, añade, que la designación nominal de la “llave” es tan exagerada por el sociólogo que su concepto se vuelve demasiado pequeño “para organizar los demás a su

---

<sup>132</sup> L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*. Barcelona, Alianza, 1988, pp. 87-89 (la cursiva es de L. W.).

<sup>133</sup> *Ibíd.*, pp. 127-129 (la cursiva es de L. W.).

<sup>134</sup> Ver S. Buck-Morss, *op. cit.*, p. 187. Tiedemann debe ser el especialista (si los hubo) más conocido y considerado en la obra de Benjamin, editor por ejemplo de sus obras completas y del Libro de los pasajes.

<sup>135</sup> *Ibíd.*, p. 204.

<sup>136</sup> T. W. Adorno, *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus, 1992, p. 165.

<sup>137</sup> Citado en S. Buck-Morss, *op. cit.*, p. 204.

alrededor, para formar una constelación con ellos”<sup>138</sup>. Estas categorías llave, pensadas desde el marxismo al cual adhería el autor, denotaban básicamente las categorías críticas usuales del materialismo histórico: concepto de clase, ideología, mercancía (fetichismo, valor de cambio, reificación). En suma, la estructura del análisis era la antítesis de la estructura de la mercancía, no estaba gobernada por la abstracción del valor de uso en valor de cambio, ni por la identidad conceptual ni por su fetichización que lo separa de la producción, sino por la diferenciación, la no identidad y la transformación activa<sup>139</sup>.

El método fragmentario y disperso que nos ofrecen Benjamin y Adorno da todavía un paso pleno de significados prácticos con el llamado principio del montaje. La primera etapa del camino abierto por este principio era, según Benjamin, levantar las grandes construcciones previstas por la investigación con los elementos constructivos más pequeños, conformados, surgidos del material con un perfil neto y cortante. Descubrir entonces en el análisis del pequeño momento singular el cristal del acontecer en su totalidad. De este modo, cuando el investigador se familiarice con la arquitectura del conjunto podrá hacerlo sin dificultades con los pequeños fragmentos y citas, y señalar así en cada uno de ellos qué función se le hubiera atribuido en el constructo montado y de qué modo es un cristal donde se reúne el acontecer real a relevar.

El principio constructivo que de este modo se intenta aplicar para encontrar el sentido buscado del montaje requiere, técnicamente, una particular conformación de los códigos con los que se tramará el material trabajado. El método de Benjamin consiste en yuxtaponer pares binarios de significados/significantes del código y, al aplicarlos al material analizado, cruzar las dos direcciones del sentido así resultantes. El poder crítico de esta maniobra dependía tanto de la ambivalencia de sentido del código, independiente del carácter del material, como de las referencias con que el investigador contaba sobre el material (fragmentos). Referencias que no se someten dócilmente, a su vez, a los signos del código, sino que poseen fuerza semántica para ponerlos en cuestión<sup>140</sup>. La interpretación en tránsito hacia su montaje requería para Benjamin una codificación no unívoca de los significados del material. La tarea de mantener visible la brecha entre signo y referencia (naturaleza y política) hacía posible su representación e interpretación críticas.

Como se ha destacado, Adorno era cauteloso y hasta crítico de esta “imagen dialéctica” de lo real que Benjamin iba creando según el procedimiento del montaje. Sospechaba de la metafísica que parecía trasuntar la idea de este de una verdad inmediatamente visible en los hechos analizados. El problema más significativo, dice refiriéndose al trabajo sobre el *Libro de los pasajes*, es la extraordinaria restricción en la formulación de pensamientos teóricos en comparación con el enorme tesoro de citas y extractos. Pero la observación de Adorno no resulta convincente para otros especialistas reputados, como Rolf Tiedemann o la misma Buck-Morss. El principio de montaje no era tanto una idea metafísica de la historia, sino un rasgo consciente de la construcción por la tecnología durante el siglo XIX del París estudiado por Benjamin.

---

<sup>138</sup> T. W. Adorno, *Actualidad de la filosofía*. Barcelona, Paidós, 1991, p. 97.

<sup>139</sup> S. Buck-Morss, op. cit., 1981, p. 207.

<sup>140</sup> S. Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. Madrid, A. Machado Libros, 2001, p. 77.

El núcleo de la argumentación metodológica benjaminiana, como vemos, toca directamente al problema de la teoría aplicada que ocupa nuestro análisis: esta sería posible si se reduce a un comentario que es interpretación (válida) del detalle particular contenido en fragmentos del material práctico con que se vincula (la teoría). En ocasiones, extremando los sentidos discursivos del principio de montaje, Benjamin dirá:

Método de este trabajo: montaje literario. No tengo nada para decir. Solo para mostrar. No hurtaré nada valioso, ni me apropiaré de ninguna formulación profunda. Pero los harapos, los desechos, eso no los quiero inventariar, sino dejarlos alcanzar su derecho de la única manera posible: empleándolos<sup>141</sup>.

La idea del montaje, como idea que hace plausible el método de relevar la aplicabilidad de teorías encontrará una especificación particularmente fértil en los estilos de investigación de Karl Löwith. Teórico que anduvo cerca de los trabajos de la Escuela de Francfort, pero que se distinguió de esta en un aspecto epistemológico estratégico para nuestro objetivo: para él, el saber mismo era una práctica de vida entre la gente (*mitmensch*). Löwith entendía la investigación de datos y de teorías como una forma especial de “intersección hermenéutica”, de la que resultaba un concepto de objetividad fundado, no en la coherencia formal o en la fiabilidad de los documentos, sino en la posibilidad de que otros corrijan y limiten, completen, el unilateral punto de vista del intérprete. No era así un mero trabajo coordinado en un equipo, sino que el mismo valor “verdad” del conocimiento se descifraba en la interacción. Sus ensayos eran como una red, entretejían más bien relaciones entre posiciones diversas, creaban pares, series o constelaciones temáticas que reflejaban y delimitaban alternativamente, haciendo evidente, en lo que las distingue de otras, su relatividad.

El método de elaborar teoría crea entonces saber a través de un montaje de la intelección que abre el investigador con y ante otros. No sin razón al hablar de su método hablaba de “una suerte de geografía intelectual de obras”. Pero más que el atuendo del cartógrafo que describe un territorio o de un pintor que pinta un fresco, Löwith parecía vestir el de quien dirige una pieza teatral, y al hacerlo invita a cada actor a encarnar simplemente el papel de sí mismo. La figura del investigador aplicante es entonces la de un director de escena que entiende a las teorías y elementos prácticos con que trabaja como actores de una obra en la cual se representan a sí mismos: la obra teórica es una paráfrasis de la realidad. Lo relevante, sin embargo, es que el elemento activo de la representación no radica en las distintas acciones realizadas, por mucho que representen la verdad de sí mismas, sino en el efecto de sus entrecruzamientos, creado por el arte del investigador (director); una puesta en escena que, en este caso específico, despotencia la pretensión de verdad reivindicada por los pensadores particulares cuyas teorías se transforman así, a su pesar, en meras variaciones sobre el tema previamente elegido. Resulta de esto una hermenéutica escéptica que niega validez absoluta a las perspectivas indagadas, y que caracteriza más que valora, un montaje en condiciones de asumir la responsabilidad de un efecto de conocimiento que, por su génesis intersubjetiva, ha salido del ser teórico y asumido un ser práctico.

El genealogista, en la tradición de Foucault, ofrece a nuestro aprendizaje de lectura una preocupación densa e inexcusable por el saber del poder. En la huella de Marx y Nietzsche, él propone una utilización singular de los documentos, a contrapelo de su

---

<sup>141</sup> W. Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, en: *Libro de los pasajes*. Madrid, Akal, 2005, p. 462.

tratamiento hegemónico. Incita a trabajarlos desde su interior, elaborándolos, definiendo en su propia trama unidades, series, conjuntos y relaciones. La historia genealógica transforma, luego, los “documentos en monumentos”, repara en los enunciados efectivos tendiendo, en la “descripción intrínseca del monumento”, hacia una arqueología del dominio del saber.

La genealogía puesta a representar crítica y crisis se presenta, entonces, como el acoplamiento de conocimientos locales y eruditos, que habilita la construcción de aquel saber histórico de la lucha y posibilita al mismo tiempo su utilización táctica en el presente. Impresiona con un realismo político inquietante nuestro montaje del sentido de fragmentos de lo real. Esta genealogía es anticencia, pues alega defender los saberes discontinuos, no legitimados y se erige en contra de su ordenamiento, jerarquización y filtración en nombre de un conocimiento verdadero. Alega, asimismo, no reconocer derechos a una ciencia gobernada por unos pocos. La genealogía intenta permanentemente dirigirse contra los efectos de poder de determinados discursos científicos. La arqueología como método de la genealogía mediante “los análisis de las discursividades locales así descritas, pone en movimiento los saberes que no emergen liberados del sometimiento”.<sup>142</sup>

Desde esta perspectiva, los discursos de la crítica y las crisis, que asolan el mundo y nuestra imaginación sociológica, encuentran principios de articulación y de montaje que muestran las ambivalencias de toda legitimidad de la pretensión de saber. Buscar la procedencia de las cosas nos obliga a apelar a teorías que dan movimiento a aquello que se presentaba como inmóvil, que evidencian la heterogeneidad de aquello que se nos daba como idéntico a sí mismo, y que hacen manifiestas las condiciones de enfrentamiento que supone toda emergencia.

En términos más generales, lo que aspiramos a incentivar es una teoría y ciencia social cuya objetividad y método se organicen en torno a un *principio de experiencia* o de *desarrollo*. Este supone la experiencia de evitar metódicamente que el concepto del analista (su hipótesis, su verdad) colonice el saber del fragmento leído y establezca con él una identidad que, totalizadora como toda identidad, termine anulándolo y eliminando su valor. Diríase de esa objetividad que es una *fantasía exacta*, obsesión metodológica por lograr que el análisis científico social sea casi su ideal clásico: la *paráfrasis* de un discurso de los hechos de la sociedad.

### **Política como ejercicio de paráfrasis, traducción y trabajo de la cultura. Del lenguaje científico al lenguaje del mundo.**

Sobre la base de ese *principio de desarrollo* por experiencia, investigaciones anteriores nos han mostrado ciertas reglas de trabajo particularmente apropiadas a la hora de leer y dar un orden a fragmentos aislados que pueden parecer sin interés ni correlación entre sí. Uno de los criterios fundamentales en tal procedimiento consiste en buscar el significado de los fragmentos en la “simple” paráfrasis del texto: nombrar y decir lo

---

<sup>142</sup> Foucault, M: “Curso del 7 de enero de 1976” en Foucault, M. *Microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta, 1992, p. 140.

mismo pero de otra manera, fantasía pero exacta, exégesis y trabajo paciente del sentido de lo leído.<sup>143</sup>

Acaso la ventaja más importante de este principio metódico sea que amplía los alcances del saber o la crítica de la razón textual que busca. Su aplicación redundante en que la lectura de verdad en el texto puede resultar más bien salvadora que racionalizadora de significados. Puede emerger como un *saber diferido*. Por diferimiento del saber entendemos el trabajo deconstructivo que Derrida emprende contra el fono-logocentrismo para el cual linealidad, objeto, identidad y presencia constituyen el campo “científico” que mantiene como su excluido interno la no-presencia, la diferencia, la impronta, en suma, el juego de la *huella*.<sup>144</sup> Labor deconstructiva como trabajo de “cultura crítica” resume el modo en que José Aricó comprende su producción material (editorial) del pensamiento democrático. Para el Aricó que retorna del exilio a “un mundo sin ilusiones” parece acuciante el trabajo deconstructivo/constructivo sobre el saber de toda experiencia de integración e institución de lo social. Trabajo sin término cargado de “tensiones productivas en un sentido nuevo” que reclama un redimensionamiento de la política realizado con coraje, como él hace, de la mano de autores que, como es el caso de Carl Schmitt, cosechan más rencores que simpatías en la sociología con pretensiones democráticas. Con Schmitt, y contra él, Aricó nos enseña a reflexionar sobre el plusvalor que produce la acción política, sobre las afinidades electivas que es posible establecer entre su pensamiento y el de Marx, sobre la necesidad de emprender, al amparo de ambos, una crítica a la razón económica y técnica que puede traducirse en una nueva lectura del desarrollo de la sociedad, su cultura y su economía.<sup>145</sup>

Pero quizás por esa cualificada diferencia de valor que introduce la política “política” en el saber técnico de la sociedad, nuestro discurso es de alegorías antes que simbólico, resiste lo escolástico en el afán de redimir aquello que, a causa de una injusticia, quedó sepultado u olvidado en el pasado. Walter Benjamin es, sin duda, el principal teórico de esta lectura de significados críticos según paráfrasis:

En su esperanza de escribir un libro que consistiera solamente en citas, Benjamin expresó un deseo casi religioso de transformarse en el transparente vocero de una realidad superior. Su teoría del lenguaje estaba igualmente basada en el supuesto de una realidad central que podía revelarse, aunque incompletamente, por el poder de la exégesis.<sup>146</sup>

---

<sup>143</sup> Cfr. Rojas E., Greco M., “La aplicación de teorías sociales y métodos. ¿Una fantasía exacta?”, en: Eduardo Rojasy Martín Greco, *Entre el orden y la esperanza. Kirchneristas argentinos y socialistas chilenos en años de política inquieta*, Buenos Aires, UNSAMedita, 2013, pp. 245y ss.

<sup>144</sup> Derrida, J.: *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 1998, pp. 37-95. Queda por interrogar la continuidad que es posible establecer entre la noción de *huella* en Derrida y la idea de *jeroglífico* –y también de *huella*– en Walter Benjamin, para un abordaje que compromete (de)constructivamente los discursos de memoria y experiencia.

<sup>145</sup> Aricó J. (1984) “Presentación”, en: Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, México, Folios, 1984., p. X. Para nuestra aproximación “democrática” del plusvalor en Schmitt, ver entre otros: Dotti, J.: “De Karl a Carl: Schmitt como lector de Marx” en Mouffe, Chantal: *El desafío de Carl Schmitt*, Prometeo, Buenos Aires, 2011, Serrano Gómez, E.: *Consensus y conflicto. Schmitt y Arendt: la definición de lo político*. Editorial Universidad de Antioquía, Colombia, 2002, y Galli, C.: *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*. FCE, Buenos Aires, 2010.

<sup>146</sup> Jay M., *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*, Buenos Aires, Paidós, 2009, p. 327.

La historia no debe concebirse, atendiendo al fragmento, como el camino penoso y tortuoso que la propia idea se dio en su movimiento de realización y autoafirmación, como quería la tradición tan cara a nuestros hábitos analíticos que inauguró Hegel. Historia ésta –la de los hegelianos– que sólo valora su drama en el momento de su culminación, resultado y fruto. Nuestra aproximación a un método que hiciera una diferencia respecto de esta concepción lineal de la historia, quedó entonces marcada por Nietzsche, quien le opone convincentemente otra que toma en consideración lo “común”, lo conocido, lo corriente, lo cotidiano. Una historia cuya tarea consiste en *parafrasear* fragmentos dispares de modo tal de elevarlos a rango universal, de mostrar que ellos contienen “un mundo entero de profundidad, poder y belleza”. La tarea de *interpretar* el fragmento, lo cotidiano y corriente, a sabiendas de su impenetrabilidad, para hacer saltar lo que de autoconfesado anida en él, supone una alta capacidad creadora, un gran esfuerzo: “un sincero profundizar en los datos empíricos, un desarrollo por la imaginación de los tipos dados; a decir verdad, lo que hace falta es objetividad, pero como cualidad positiva”.<sup>147</sup>

En toda traducción, dice Benjamin, la vida y el sentido del original alcanzan su expresión más vasta y siempre renovada. No existe en la realidad posibilidad alguna de que la lectura sea una copia o mera reproducción de aquello que lee. Para comprender el vínculo entre el original y la traducción hay que partir, como hace la teoría del conocimiento, del supuesto de imposibilidad de una teoría de la copia: “Porque en su supervivencia –que no debiera llamarse así de no significar la evolución y la renovación por que pasan todas las cosas vivas– el original se modifica”.<sup>148</sup> La traducción al lenguaje de la vida cotidiana lleva en su seno, ha podido agregar Habermas, las condiciones de la protesta contra la destrucción de una sociedad que aniquila coactivamente, mediante lenguajes reglamentados, las diferencias de los individuos entre sí: “En ella se preserva el poder unificador del lenguaje contra la disolución en múltiples lenguajes que en cuanto aislados nos condenarían al silencio de una identidad sin mediaciones.”<sup>149</sup>

Traducir al leer realidad, crítica o crisis, es un proceso transitorio y provisional para interpretar lo que tiene de singular cada polo de la relación de lectura. Así, aunque el producto de la acción del traductor no pueda aspirar a la certeza, no niega tampoco su orientación hacia una fase que dé un significado superior al original. En la traducción se exalta el original hasta una altura del lenguaje que, en cierto modo, puede calificarse de superior y pura, en la que, como es natural, no se puede vivir eternamente ya que no todas sus partes pueden, ni con mucho, llegar a ella. Pero cada singularidad señala a la traducción su ideal de lenguaje con una insistencia admirable “como si esa región fuese el ámbito predestinado e inaccesible donde se realiza la reconciliación y la perfección de las lenguas”.<sup>150</sup>

El traductor, cuyo concepto Benjamin deriva de la crítica textual, admite una interpretación sociológica en la figura que hemos llamado *interlocutor significativo*. Alguien habilitado para inducir saberes en experiencias de interacción colectiva

---

<sup>147</sup> *Ibíd.*, p. 131.

<sup>148</sup> Benjamin W, *Ensayos escogidos*, México, Coyoacán, 2001, p. 80.

<sup>149</sup> Habermas J.: *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988, p. 236.

<sup>150</sup> *Ibíd.* p. 82.

aparentemente informales, “charlas” diríamos hoy.<sup>151</sup> Resultado de una investigación sobre aprendizajes de experiencia, el interlocutor significativo busca interpelar y reconocer sentidos y significados no integrados, ni en principio integrables, en las acciones en que interviene. El interlocutor significativo procura, así, un diálogo intencionado con el actor sobre la base de tres estilos: uno de *búsqueda* (metafórica, alegórica) de orientación en la experiencia pasada; uno de *prueba*, ante otros, de las orientaciones surgidas en la búsqueda; y otro de *obra*, constatación comprensiva de haber obtenido el resultado esperado. En suma, él actúa como elemento bisagra que devela en la situación analizada 1) la condición de posibilidad de la experiencia y, 2) ciertos modos de proyección, ruptura y reconstitución de saberes.<sup>152</sup> El interlocutor significativo es, luego, una figura discursiva que al traducir transita y media entre un habla formadora de conceptos y otra, pivote de significados y lenguajes.

La figura gramsciana del *intelectual orgánico* en su desarrollo sociológico mayor, opera precisamente en ese sentido al definir su acción en lo que él llama un *bloque histórico*, una construcción de entendimiento entre actor y dinámica social, por un lado, y generación de gobierno y Estado, poder, por otro. La teoría social moderna, como hizo la TAC, podrá leer allí una sociología que concibe la integración de la sociedad mediante el entendimiento (uso del lenguaje) entre actor, sociedad y Estado. Este encuentro se hace casi explícito cuando Gramsci designa *gramática normativa* a la *performatividad* del lenguaje: “La gramática es «historia», o «documento histórico», es la «fotografía» o los elementos fundamentales de una fotografía, de una etapa determinada de un lenguaje nacional (colectivo) formado históricamente y en continuo desarrollo”.<sup>153</sup> La gramática normativa, entonces, explica y desarrolla el entendimiento en la sociedad, genera sociedad y cultura. Implica un discurso y una praxis que, de manera análoga a los pragmatistas, son dirigidos por una pregunta sobre el sentido de los efectos comunicativos esperados:

En realidad, además de la “gramática inmanente” a todo lenguaje, existe también, de hecho, o sea no escrita, una (o más) gramática “normativa”, constituida por el control recíproco, por la enseñanza recíproca, por la “censura” recíproca que se manifiestan en las preguntas: “¿Qué has entendido?” “¿qué quieres decir?”, explícate mejor, etc., con la caricatura y la burla, etc. Todo este complejo de acciones y reacciones confluyen a determinar un conformismo gramatical, es decir, a establecer “normas” y juicios de corrección o de incorrección, etc. Pero este manifestarse “espontáneo” de un conformismo gramatical es necesariamente inconexo, discontinuo, limitado a estratos sociales locales o centros locales.<sup>154</sup>

Según John William Cooke, quien debió, en su tiempo, resolver problemas teóricos y de construcción política cognitivamente similares a los expuestos, una política de cambio social se ve obligada a traducir los significados de la experiencia y la cultura popular en saber válido para la acción. Es función ineludible de toda dirección política, argumenta, extender y ahondar el conocimiento directo de la realidad, elaborar críticamente sus datos y generalizar las enseñanzas que deja la acción colectiva. Tareas sin las cuales no

---

<sup>151</sup> Rojas E. *El saber obrero y la innovación en la empresa: las competencias y las calificaciones laborales*. Montevideo, CINTERFOR – OIT, 1999, pp. 87 y ss.

<sup>152</sup> Nicole Roelens, “La quête, l’épreuve et l’œuvre: la constitution du penser et de l’agir à travers l’expérience”. *Education Permanente* Nro 100-101. Apprendre par l’expérience, 1989.

<sup>153</sup> Gramsci A.: *Literatura y vida nacional*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2009, p. 260.

<sup>154</sup> *Ibid.*, pp. 260-261.

es posible perfeccionar las formas de organización de la práctica política ni el desarrollo de la potencia democrática de la sociedad. La teoría política, no es una ciencia enigmática cuya jerarquía cabalística manejan unos pocos iniciados, sino un instrumento de las masas para desatar la tremenda potencia contenida en ellas. La teoría no llega a la sociedad “como un conjunto de mandamientos dictados desde las alturas, sino por un proceso de su propia conciencia hacia la comprensión del mundo que han de transformar”.<sup>155</sup>

Cooke insinúa que organizar una teoría, relevar su valor, es liberar la enorme potencia de saber teórico contenida en la experiencia de la acción colectiva. Leer de críticas y de crisis, o a la inversa, es una práctica cuya “colectividad” no es sólo grupal sino, más aún, confianza de unos y otros en el valor de la lectura de cualquiera. Cooke subraya el acento sistemático, pero también mimético y mesiánico, de la experiencia colectiva del pasado. Eso permite encontrar huellas de la concepción teórica que estamos perfilando en localizaciones y tiempos que la teoría misma no pudo prever. Cooke, quien leyó extensa e intensamente la teoría social de su tiempo, mostrará sesgos de una interpretación similar a la benjaminiana cuando se ocupa de las formas no evidentes, y menos aún habituales, que adquiere la tarea política de construir identidad popular: se logra una política popular cuando el actor descubre, en la acción misma, que ya estaba identificado con la experiencia histórica de los más.

Nosotros no nos integramos al peronismo, el peronismo no es un club o un partido burgués al que uno puede afiliarse, el peronismo es fundamentalmente una experiencia de nuestro pueblo y lo que nosotros hacemos ahora es descubrir que siempre habíamos estado integrados a ella, en el sentido que está integrado a la experiencia de su pueblo todo hombre que se identifica con los intereses de los más.<sup>156</sup>

Pero ¿cómo se descubre esa verdad de la política y la cultura popular si no es dialéctica y miméticamente?<sup>157</sup> El carácter experiencial de la crítica, antes que “inteligente”, es afirmado hasta acá enfáticamente. Lo será aún más. Hace cincuenta años, cuando debía ejercer de intelectual y de dirigente “oculto” de un movimiento popular masivo que estaba proscrito, Cooke nos indicaba que el método operativo adecuado a la labor de hacer realidad el saber, no es una representación en la conciencia, como siempre se cree, sino una creación cultural que se lleva a cabo en la experiencia misma. Según él, la política no solo no puede deslindarse de la cultura, sino que constituye un componente fundamental de esta. La teoría es, por tanto, del orden más legítimo de la creación cultural, es resultado de prácticas de pensar que generalizan metódicamente la experiencia, antes que yuxtaposición de datos.<sup>158</sup>

Siguiendo este señalamiento crucial del derrotero nacional popular argentino, podemos circunscribir nuestra indagación metodológica a la escena de la creación cultural de valores, hábitos de decisión y acción, modos de hablar y hacer que surgen de la vida en común y que cumplen con las condiciones que, en el contexto, le permiten adquirir generalidad. Horacio González, por ejemplo, ha sostenido repetidamente el profundo

---

<sup>155</sup> Cooke, John W.: *Apuntes para la militancia*, Tolemia, Gualeguaychú, 2011, pp. 12-13.

<sup>156</sup> *Ibíd.*,

<sup>157</sup> Rojas E., Greco M. (2013) *op. cit.*, p. 257.

<sup>158</sup> Cooke J. W.: *Artículos periodísticos, reportajes, cartas y documentos. Tomo III*, Obras completas de John W. Cooke, Eduardo Luis Duhalde (comp.), Ed. Colihue, Buenos Aires, 2009, p. 212.

compromiso político educativo y de aprendizaje que hay en los movimientos populares del país. Lo popular, afirma, es la forma de conocimiento más profunda, lo cual no quiere decir que no precise continuamente revisarse a sí mismo.<sup>159</sup>

La tesis sostendrá el valor de saber que se da en la cultura popular. Su conclusión es que el saber societal al que nos abocamos en este texto, como modo de lectura de fragmentos de saber eruditos, es un uso intencionado de saberes grupales: “La vida popular tiene muchos implícitos, vive casi de implícitos, vive de saberes tácitos, vive de saberes no declarados. Muchas veces agradeceremos que los saberes no sean declarados, porque el erudito un tanto fantasioso como presumido vive de declarar su saber. No es que no necesitemos eruditos –que a veces lo somos–. El conocimiento no es otra cosa que conocer de qué modo usamos lo que creemos que sabemos”.<sup>160</sup> Enfáticamente, saberes de tradición y producción cultural “popular” pueden ser más “sabios” sociológicamente que saberes “científicos”, si son objeto de un desencadenamiento de la cultura burocrática con la que la sociedad les impide alcanzar su plenitud.

Tan enfático como Cooke cuando afirmaba que el saber de lo social no es una representación científica sino una creación de cultura, es Habermas al destacar que el aprendizaje y la crítica no pueden medirse “según frenen o fomenten la mentalidad científica”. Buscando bases en Alisdair MacIntyre, un teórico “comunitarista” con el que a menudo difiere, la sociología de Habermas considerará los mitos populares como posible saber adecuado a la realidad. Cuando nos acercamos a manifestaciones de una cultura ajena, dice él, con una “clasificación de géneros bien fija en nuestra mente y nos preguntamos a propósito de un rito o de cualquier otra práctica” si se trata de una pieza de ciencia aplicada, o de actividad simbólica y dramática o de una “pieza de teología”, quizás estemos planteando preguntas engañosas. Pues es probable que los implicados en esas prácticas nunca se hayan preguntado cómo ellas deben interpretarse, o bien que hayan obtenido respuestas que pueden ser sinceras y, no obstante, engañosas.<sup>161</sup> La teoría deberá así suspender su juicio racionalizante y asumirse como posibilidad de saber que se realiza como mito, que no recubre toda la realidad. Estamos ante una distinción decisiva para nuestra aproximación si consideramos que tratamos con culturas, como casi todas las latinoamericanas, que son generadoras de saberes sustentados mucho más en la tradición popular que en una lógica racional:

Los mitos podrían considerarse entonces como potencialmente quizá ciencia y literatura y teología; pero entenderlos como mitos es entenderlos como no siendo aún ninguna de esas cosas. De ahí, el absurdo que implica hablar de los mitos como representaciones inadecuadas de la realidad; el mito es a lo sumo una posible mala representación, pues mientras sólo sea mito no aspira a ser representación.<sup>162</sup>

Horacio González agrega a esta forma de reconocimiento social y del pasado una *exigencia de desritualización* despojada de toda pretensión de autoridad. Pero es Gramsci sobre todo –como ya vimos–, quien advierte respecto del valor saber que

---

<sup>159</sup> González H., exposición realizada en la Facultad Libre de Rosario, 2006 (material inédito).

<sup>160</sup> Idem.

<sup>161</sup> MacIntyre A.: “Rationality and the Explanation of Action”, pp. 252 y ss., citado en Habermas J. (2010) op. cit. p. 92

<sup>162</sup> Ibid.

encuentra el sociólogo en el lenguaje y la creencia popular cuando aspira a que su criticismo se haga insurgente y llegue, incluso, a instituirse “legítimamente” en el Estado.

En la estela de la pregunta por el valor socialmente legítimo del mito o de la cultura de pueblo, Diego Tatián, otro teórico argentino de las ideas políticas, dirige explícitamente su inquietud al carácter creativo (*mitopoiético*) de la idea de pueblo. La invocación al *demos* de la democracia mienta la crítica tanto a una noción de mito, que lo piensa como pura repetición e identidad, como de aquella otra de tinte racionalista que no sólo niega un fundamento mítico, sino que se afirma como proyecto orientado a lo (popular) que los seres humanos debieran ser. Distanciándose de cierta inscripción ideológica y de cierta valoración moral, lo *mitopoiético* en la sociología alude a todo aquello que también integra la concepción de pueblo, y que refiere según Tatián a lo que este *saber de la experiencia popular* tiene de “irrepresentable, abismático, contingente, no repetitivo, no objetivable y emancipatorio”.<sup>163</sup> Para Tatián, la política no trataría ya, ni tan sólo, de administrar las pasiones, creencias y padecimientos de nuestros pueblos, sino de asumir ese “no saber” dramático de lo que “puede un pueblo”, como antes proclamará Gramsci.

La palabra crítica, su combinación y entrecruzamientos en una charla en tiempos de crisis, es lo fundamental de nuestro discurso de verdad y método. Sin embargo, ella habrá de adquirir razón y sentido diversificados en saber y no saber, tras un quehacer indefinidamente *pragmático* e *interactivo* de lectura de la experiencia y la imaginación social. El lector, científico social, será *traductor* y *coorganizador* de la palabra común. Interrogará las prácticas y realidades, como aconsejaba Vega, las tensiones suscitadas en, al menos, tres dimensiones discursivas:

la de la **tradicción** que será una apelación a una identidad básica; otra, la de la **utopía**, que es una orientación hacia el futuro que actuará como crítica del presente y, finalmente, la del **escepticismo**, que invocará las experiencias leídas como fracasos. Y en medio de ellos nuevamente las necesidades, las que nacen de la urgencia por obtener los presupuestos básicos de la existencia –los de prolongación de la vida y los de búsqueda de una vida verdaderamente buena y digna–.<sup>164</sup>

El intérprete relevará valor, luego, en fragmentos de prácticas y de teorías que no pueden desconocer, sin perder rigor científico y ético, la *memoria*, los *mitos* y *creencias* del pueblo irrepresentable. Esto es, *democrático*, sólo representable por sí mismo. Reconociendo en la democracia, como también lo hacía Juan Enrique, el más dificultoso, pero también “el más fértil modo de vida y organización que hace posible la articulación de lo heterogéneo”,<sup>165</sup> la experiencia buena y digna de pueblo.

---

<sup>163</sup> Tatián, Diego: *Lo impropio*, Editorial Excursiones, Buenos Aires, 2012, p. 84. Ver también Cuesta, Micaela y Stegmayer, María: “Lo impropio” en sección Bibliográficas *Revista Estudios*, N° 29, año 2013, UNC.

<sup>164</sup> Vega, J. E.: “Buscando América Latina” en *Revista David y Goliat*, CLACSO, Año XV, agosto de 1985, Argentina, p.14

<sup>165</sup> *Ibíd.*, p.11.