



Utopía y Praxis Latinoamericana

ISSN: 1315-5216

utopraxis@luz.ve

Universidad del Zulia

Venezuela

Cocimano, Fernando

Louis Althusser. La reproducción como desvío. A propósito de Sobre la Reproducción.

Trad.cast., de Alfredo Brotons Muñoz, Akal, 2015, 314 pp

Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 21, núm. 74, julio-septiembre, 2016, pp. 111-122

Universidad del Zulia

Maracaibo, Venezuela

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27950106010>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



LIBRARIUS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 21, Nº. 74 (JULIO-SEPTIEMBRE), 2016, PP. 111-122
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

Louis Althusser. **La reproducción como desvío. A propósito de Sobre la Reproducción.** Trad.cast., de Alfredo Brotons Muñoz, Akal, 2015, 314 pp.

Fernando Cocimano. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina.

En *Sobre la reproducción*¹, libro escrito en 1969 y recientemente publicado en castellano, Althusser señala que “la cuestión crucial” para una teoría política marxista es el análisis de la reproducción, es decir, la conceptualización de los mecanismos que hacen posible la existencia continuada de las formaciones sociales. Ya Marx estableció, nos dice el filósofo francés, que “la condición de la producción es la reproducción de las condiciones de la producción”. Es decir, para existir, toda formación social debe reproducir las fuerzas productivas y las relaciones de producción, cuya unidad define a un modo de producción específico. Sin embargo, de ambas, las relaciones de producción son las determinantes².

El “punto de vista de la reproducción” se sostiene sobre una concepción compleja de la estructura social. En ese sentido, Althusser retoma la distinción, central en sus trabajos de los años 60, respecto a la diferencia irreductible entre la totalidad social marxista y la hegeliana. A diferencia de la totalidad expresiva hegeliana, la totalidad marxista está constituida por un cierto tipo de complejidad, compuesta de prácticas heterogéneas que coexisten en esta unidad compleja, articulándose las unas con las otras

según modos de determinación no expresivos, fijados, en “última instancia”, por la instancia de la economía. La práctica de la producción –nos vuelve a decir Althusser aquí– designa la determinación decisiva. No obstante, tal determinación sería ininteligible sin la conceptualización de esa unidad compleja y específica que es la práctica de la producción. Unidad que solo es legible a la luz del “punto de vista de la reproducción”, es decir, de “la primacía de las relaciones de producción sobre las fuerzas productivas”. La unidad de la práctica de la producción es la unidad siempre precaria de relaciones de fuerza desiguales, relaciones de “explotación”. A ello se refiere Althusser cuando señala que es necesario pensar las determinaciones como nudos: la unidad no es simple ni garantizada, sino el nombre mismo del desajuste de lo social. En otras palabras, lejos de designar la reposición de un Origen, Esencia o Causa única que garantizaría la identidad de la sociedad consigo misma, “la determinación en última instancia” es condición de dislocación, es decir, lucha de clases.

Entonces, la dominante no es un “suplemento” que vendría a añadirse “después” y cuyo estatuto señalaría la necesaria relativización de la pluralidad de tiempos y prácticas. Antes bien, es lo que nos permite pensar la diferencia, la heterogeneidad y la jerarquía entre las prácticas en un modo de producción específico. Es lo que nos permite pensar, en otras palabras, a la sociedad como una realidad compleja siempre políticamente determinada y atravesada por la lucha de clases. La pregunta por la política

- 1 Este manuscrito que aquí reseñamos es aquel del que Althusser extrajo los fragmentos que constituyen su célebre “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”.
- 2 La importancia decisiva de la tesis de “la primacía de las relaciones de producción sobre las fuerzas productivas” reside, dirá Althusser, en que nos permite comprender la dimensión política y antagonista de la práctica de la producción. Esto es, nos permite considerar las relaciones de producción como relaciones de “explotación” y no como meras relaciones “técnicas” o “jurídicas”.

es la pregunta por la reproducción³, es decir, por la complejidad irreductible de la totalidad social. Y es precisamente el escamoteo de esa complejidad la que define a las dos ideologías con las que Althusser polemiza abiertamente aquí: por un lado, el tecnocratismo, por el otro, el neanarquismo. La ideología tecnocrática y economicista niega la política en nombre de la primacía de las fuerzas productivas, del despliegue de las tecnologías en cuyo fin se cifran las soluciones “neutrales”, técnicas, de la sociedad. Esta ideología desconoce la realidad decisiva de las relaciones de producción, esto es, del antagonismo. Esa denegación es una de las notas distintivas del estalinismo. Por otro lado, las perspectivas “neanarquistas”, declaran que la esencia de la explotación es la represión. Esta simplificación arroja una segunda reducción donde lo ideológico aparece como puro pensamiento limitado, objeto de una coacción del poder, y la represión como el “centro de centros, la esencia de la sociedad capitalista”, que, en el “mito anarquista” aparece representada bajo la figura del “policia omnipresente”. En esta representación “policia” de lo social, el Estado se reduce a mera máquina represiva.

La conceptualización del Estado como maquina represiva corresponde, dirá Althusser, al momento “descriptivo” de la teoría, cuyo estatuto inestable es el que crea las condiciones para que algunos marxistas hayan caído en la unilateralidad de considerar al Estado como puro instrumento de dominación y represión al servicio de los objetivos, es decir, de la voluntad consciente de la clase dominante. Es esta concepción instrumentalista del Estado la que Althusser buscará deconstruir mediante el concepto de reproducción. Y en ningún lugar queda ello más claro que en el Capítulo 6, titulado “El Estado y sus aparatos”, donde el concepto de “reproducción” se desdobra

en “Aparato represivo” y “Aparatos ideológicos del Estado”. Es decir, el concepto de reproducción exige una teorización compleja del Estado y sus aparatos.

Toda la lucha de clases política gira en torno al Estado, es decir, en torno a la toma o la conservación del poder del Estado. De ahí la necesidad de producir su conceptualización, atendiendo ya no solo a la distinción clásica entre poder de Estado y Aparato represivo del Estado, sino haciendo intervenir el concepto de “Aparatos ideológicos del Estado” (AIE). Al igual que en su ensayo célebre sobre la ideología, Althusser destaca aquí el carácter irreductiblemente material de la ideología. Esto es, la ideología existe siempre en un aparato y en su práctica. Al mismo tiempo, los diferentes AIE, su pluralidad y autonomía relativa, están penetrados y unificados por la ideología de la clase dominante.

No obstante, en este texto Althusser realiza un desplazamiento decisivo: si bien la ideología existe en aparatos y prácticas, estas prácticas materiales están “ancladas” en realidades no reductibles a la ideología a la que sirven de sostén. Se trata entonces de un doble movimiento que nos exige distinguir, por un lado, los elementos de la ideología (dominante) que se materializan o existen en un Aparato determinado y sus prácticas, y, por el otro lado, la ideología “producida” en el seno de ese Aparato. Podemos hablar, nos dice Althusser, de ideología “primaria” y “secundaria”, y estas últimas no son el resultado de la “lógica” propia del funcionamiento de un aparato específico, sino que son producidas por una conjunción de causas complejas, en las que figuran los efectos de la lucha de clases⁴.

En ese sentido, los AIE no son sino la cristalización inestable de relaciones de fuerza desiguales⁵. En ello reside lo que Althusser va a llamar “fragilidad” de los AIE, ajenos a toda

3 “El punto de vista de la reproducción es el punto de vista de la lucha de clases”. ALTHUSSER, L (2015). *Sobre la reproducción*, Madrid, Akal. p. 259.

4 *Ibid.*, p. 120.

5 La conceptualización de estas relaciones que tensan desde su interior a los AIE, se encuentra notablemente ausente del célebre ensayo sobre IAIE. La reinscripción de IAIE en “Sobre la reproducción” permite considerar en todo su alcance la teoría althusseriana del Estado.

concepción funcionalista, desde el momento en que constituyen el “espacio y medio de la lucha de clases”. Frente al funcionalismo, aquí se afirma la primacía de la lucha de clases sobre el Estado y sus Aparatos Ideológicos, y esto quiere decir que la ideología dominante no es nunca un “hecho consumado” que escaparía a la lucha y a la contingencia de su resultado. No existen, en política, “puntos de no retorno”; la idea de “ruptura irreversible” es ajena a una consideración materialista de la política.

Por lo tanto, la reproducción de la ideología dominante, lejos de estar garantizada, no es sino una lucha perpetua que se ha de reanudar una y otra vez. La idea gramsciana de Estado emerge incluso, para Althusser, como excesivamente estabilizadora de ese conflicto perpetuo llamado lucha de clases⁶. Si bien lo que prevalece en los AIE es la tendencia a la unificación en la ideología dominante, esta tendencia puede verse “contraatacada” por efecto de la lucha de clases popular. De ello se deduce una cuestión central para Althusser y es que la práctica política popular no es exterior al sistema de los AIE⁷, es decir, no aparece como pura contingencia indeterminada o revuelta, sino que se encuentra enraizada en la materialidad de la lucha de clases, cuyos efectos se despliegan al interior de los AIE, haciéndolos “crujir”. La política, entendida como práctica de la lucha de clases, actualiza un litigio, pero complejo y sobredeterminado. Es decir, la dimensión “antagonista” de la política solo resulta legible desde “punto de vista de la reproducción”, que es el punto de vista de la lucha de clases como “proceso histórico de conjunto” y no como una suma de enfrentamientos puntuales o limitados a tal o cual institución. Ella exige, al mismo tiempo, un análisis científico de la coyuntura, es decir, de las relaciones de fuerza existentes en la lucha de clases actual, y ante todo, de las formas y la fuerza de la lucha de la clase dominante.

Georges Didi-Huberman. *Aparecer pese a todo: a propósito de Pueblos Expuestos, pueblos figurantes*, Trad. cast, de Horacio Pons, Manantial, 2014, 272pp.

María Stegmayer. Universidad de Buenos Aires - Facultad de Ciencias Sociales - Instituto Gino Germani, Buenos Aires, Argentina.

“Los pueblos están *expuestos*”. Esta hipótesis organiza el nuevo libro que Georges Didi-Huberman le dedica al estatuto estético, ético y político de las imágenes. Hace ya mucho tiempo que Baruch Spinoza se preguntó qué puede un cuerpo y anudó su ética de las pasiones a una reflexión sobre las formas de vida en común. Podría decirse que *Pueblos expuestos, pueblos figurantes* se pregunta: ¿qué puede un pueblo? Y enlaza esta pregunta a la de sus modos de *aparecer*. Si tanto en la subexposición como en el espectáculo —dos maneras complementarias de invisibilización— los pueblos contemporáneos se desfiguran, se vuelven borrosos, chocan con la censura o se hunden bajo un mar indiferente y pixelado, sus tácticas de resistencia o su “débil fuerza”, para decirlo con Walter Benjamin, se revelan justamente allí donde sus imágenes, pese a todo, consiguen inquietar o conmover el dispositivo histórico-político que organiza los marcos dominantes de la representación. De la mano de autores como Benjamin, Hannah Arendt, Aby Warburg o Giorgio Agamben, los ensayos de este libro resaltan en el cine (Pasolini, Eisenstein, Rosellini, Wang Bing), la fotografía (Evans, Sander, Bazin), la pintura (Rembrandt, Goya, Courbet) y la poesía (Villon, Hugo, Baudelaire) la capacidad de ofrecer una poética de lo singular, tramada menos en una metafísica de los pueblos que en una microfísica de los gestos.

Así, el trabajo fotográfico de Phillippe Bazin analizado minuciosamente en los dos primeros ensayos hace del encuadre una política perturbadora que radicaliza en los rostros de sus retratados —series de ancianos y recién nacidos

6 ALTHUSSER, L (2015). *Op. cit.*, p. 258.

7 Véase para ello, entre otras cosas, el análisis del Partido Comunista como AIE. Ese hecho, subraya Althusser, lejos de negar la lucha de clases, la confirma.

en fríos y desapacibles entornos institucionales— el encuentro abrupto entre lo singular y lo común, entre el aspecto humano de los cuerpos expuestos y la violencia que rubrica para cada quien la pertenencia a la especie. En este sentido, los rostros que la cámara de Bazin captura, por decirlo así, en el inquietante umbral de la gestión *inicial* de la vida y la gestión *final* de la muerte, muestran que “el más simple de los juegos mediante los cuales el aparato fotográfico siembra la crisis en el aparato institucional es sin duda el *juego del encuadre*. Basta desplazarse apenas -voluntariamente o no-, alejarse o acercarse *un poco en demasía*, para ver surgir, en el sistema, el exceso del sistema. O para producir, en el encuadramiento simbólico, un *desencuadre* que deja lugar a la imaginación”.

Didi-Huberman recuerda aquí los señalamientos de Michel Foucault sobre los usos clínicos del dispositivo fotográfico, inseparables una estética tensionada entre entre la fría estandarización de la mirada dispuesta a la caza del síntoma y la irreductible imprevisibilidad del gesto a fotografiar. En ese leve desacomodamiento -sostenía el autor de *El Nacimiento de la clínica*- se revela la potencia indócil de las imágenes. En otras palabras, las series de retratos de Bazin -quien ejerciera la profesión de médico antes de convertirse en fotógrafo- aciertan a transmutar un riguroso saber clínico en un gesto auténticamente crítico. En cada una de ellas, el espacio institucional está, a la vez, presente y roto, sostenido y quebrado en un punto singular de resistencia. Este punto singular de vibración, como lo denomina Didi-Huberman, se sustrae tanto a la mística salvífica del rostro como pura epifanía ética (Levinas) como al desencantamiento de la imagen reducida a desgastado y banal simulacro (Baudrillard). La satisfacción de esta doble exigencia crítica

redunda, en la lectura que ofrece el libro del trabajo de Bazin, en la reivindicación de aquellas poéticas que hacen del *montaje* un procedimiento de contagio o de contaminación entre elementos heterogéneos: montaje de los tiempos, de los cuerpos y de los espacios, propone Didi-Huberman, que remite a esa zona de contestación de la representación en la que convergen el *distanciamiento* brechtiano, la *iconología del tiempo* que reivindicara Warburg como respuesta a la *política del presente*, o esa visión chispeante, conflictiva y no menos tensa de la historia de los pueblos, irreductible a la síntesis, que Benjamin reclamara para el materialismo en su concepto de *imagen dialéctica*. Políticas del encuadre, del montaje, del ritmo y de la narración que apuestan a frágiles figuraciones de una comunidad por venir allí donde no ha dejado de triunfar el lugar común de las imágenes (ideológicas) del pueblo.

He aquí los desafíos de una crítica materialista de las imágenes: o bien encerrar a los pueblos entre los límites estrechos de sus figuraciones dominantes o bien liberar en la imagen un campo de conflictos, un “*lugar político* capaz de generar sus propias condiciones de palabras, gestos, relaciones sociales” sintetizaría Pier Paolo Pasolini a quien Didi-Huberman le dedica el bellísimo y extenso ensayo que precede al epílogo que concluye el libro. En el cine de Pasolini, las imágenes acechan intempestivas y componen una suerte de antropología de supervivencias en un montaje visual y temporal inédito: gestos que documentan la inquietante proximidad de lo inmemorial para producir menos una exhumación del pasado que un estado de furia, deseo y expectación. Los “figurantes” — hombres y mujeres cuyos nombres se amontonan y se pierden anónimos en los créditos de la película— se convierten con Pasolini en rostros y cuerpos que al *cobrar figura* hacen fulgurar, como quería Deleuze, un pueblo faltante que se espera

en la visión de un gesto cualquiera⁸.

En suma, el ambicioso recorrido que Didi-Huberman propone en este libro, animado por una sutileza analítica poco común y una lucidez que no le teme a los cruces teóricos inesperados, nos lleva a examinar desde diferentes ángulos las condiciones que atraviesan la interminable tarea de exponer a los pueblos. En esta línea, la pregunta por la comunidad, hilo subterráneo que cose toda la indagación, es reencontrada cada vez que una imagen acierta a exponer la puesta en reparto de lo común y, a su vez, en esa exposición, la puesta en peligro de ese mismo reparto. En atención a esta doble exigencia, parece sugerir el autor, se afianza o languidece la potencia de los pueblos, “entre la amenaza de desaparecer y la vital necesidad de aparecer pese a todo”.

Martín Cortés. *Una “política sin garantías”. A propósito de Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual*. Siglo XXI-Argentina, 2015, 261pp.

Diego García. Universidad Nacional de Córdoba, Instituto de Antropología de Córdoba Programa de Historia y Antropología de la Cultura, Córdoba, Argentina.

José Aricó (Villa María, 1931; Buenos Aires, 1991) habitó un mundo que ya no es el nuestro. Su experiencia vital estuvo marcada desde su juventud por el encuentro con un fenómeno político argentino –el peronismo– desde la mirada, a la vez distanciada y atenta, del marxismo como lente de interpretación. ¿Qué marxismo? El que desplegó, a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, un ciclo marcado por revisiones, renovaciones, rupturas y crisis de una tradición político-intelectual hasta ese momento identificada con dos partidos de vocación internacional: el Socialista y el Comunista. Aricó no fue un espectador del proceso, todo lo contrario; fue un agente activo que perfiló, con sus múltiples y diversas intervenciones –políticas, editoriales e intelectuales– un itinerario que en ocasiones se confunde con aquel ciclo.⁹ Itinerario a la vez hecho de desplazamientos y exilios: de Villa María a Córdoba, de allí a Buenos Aires y luego –a mediados de los '70– a México, para regresar a Buenos Aires a principios de los '80. México constituye la estación privilegiada en el libro de M. Cortés, no sólo por la productividad intelectual de Aricó –la mayoría de sus libros y escritos más importantes tiene allí su origen– sino porque es

8 Cabe recordar aquí un ensayo poco citado de *La Revolución Teórica de Marx* –“El Piccolo, Bertolazzi y Brecht”– que con el subtítulo “Notas acerca de un teatro materialista” Louis Althusser le dedica a *El Nost Milan*, la pieza teatral de Bertolazzi llevada a escena por Strelher en 1962, en París. En sintonía con lo que venimos señalando, Althusser reflexiona en estas notas sobre el estatuto y el lugar de los figurantes en la obra de Bertolazzi y los modos de aparecer del pueblo (el subproletariado milanés) que la obra moviliza. Le interesaba destacar a Althusser el potente efecto de descentramiento que ejerce la propia estructura de la obra al escenificar en su presentación del pueblo, por un lado, y del drama de los tres protagonistas, por el otro, la disociación entre dos temporalidades heterogéneas: el tiempo (externo) aparentemente a-dialéctico, lento, irrisorio y vacío de los que no esperan nada del transcurrir de sus vidas (el pueblo subproletario milanés, dijimos, encarnado en la obra por unos treinta figurantes) y el tiempo (interno) pleno de dialéctica, profundamente dramático que encarnan los protagonistas del drama, tiempo desplegado en los avatares y figuras de una conciencia trágica impulsada por su propio movimiento inmanente.

Este tratamiento de la temporalidad a partir del choque entre estas dos formas antitéticas expone, precisamente, no la relación entre las dos (por ejemplo, el tiempo del pueblo al servicio del tiempo dramático) sino la ausencia de relación entre ambas. Acierta, por ello, a reconfigurar críticamente, señala Althusser, el espacio de visibilidad (mítica y sacrificial) de los héroes y la persistente invisibilización (histórica) de la vitalidad profana de los pueblos. “Que yo sepa, jamás se ha representado con tanta fuerza en la estructura del espacio, en la distribución de los lugares y de los hombres, en la duración de los gestos elementales, la relación profunda de los hombres con el tiempo en que viven” (p. 112) En este montaje singular de los tiempos, a la vez tajante y mudo, podría decirse que la obra de Bertolazzi destruye y transforma *en acto* una posición de espectador en una de expectación: precipita una espera capaz de prolongarse en acción a fuerza de sacudirse el cliché de la imagen del pueblo al servicio de la conciencia completa o redonda del héroe y hacerla comparecer, al fin, bajo el signo de lo inacabado, de lo que tiende a exceder los marcos adecuados de una representación autocontenida. Ver: *La revolución teórica de Marx*, Trad. cast., de Marta Harnecker, Siglo XXI, México D.F., 1999

9 Miembro del Partido Comunista Argentino desde 1947, es expulsado del partido tras la publicación de los primeros números de la revista *Pasado y presente* –referente de la nueva izquierda intelectual y de la temprana recepción de Gramsci en Argentina– en 1963. Pasa del apoyo al guevarismo, al obrerismo y, principios de 1970, a la opción por el peronismo revolucionario que representa Montoneros. Exiliado en México tras el golpe de Estado de 1976, participa de la publicación de la revista *Controversia* (1979) que promueve una renovación de la izquierda en la vía de la democracia. De vuelta en Argentina participa las revistas *Punto de Vista* y *La Ciudad Futura*, periodo marcado por el apoyo al gobierno de Alfonsín desde un postura social-demócrata.

donde su perspectiva se “latinoamericaniza”.¹⁰ Una mirada más amplia que, sin embargo, encuentra con variantes regionales o nacionales lo ya conocido: aquel divorcio que el peronismo expresaba en Argentina entre el marxismo y la experiencia política de las clases y sectores populares. Este desencuentro, para Cortés, se articula con la veta de problemas que genera otro, también tematizado por Aricó: el que indica la distancia entre la experiencia histórica europea como suelo nutricional del universo teórico marxista, y la situación de América Latina. ¿La universalidad que alimenta a las categorías y conceptos de la teoría marxista violentan y ordenan *a priori* la realidad americana, imposibilitando una lectura ajustada a los conflictos que la definen? ¿Están -para decirlo con las palabras de Roberto Schwartz- las ideas marxistas “fuera de lugar” en el continente americano, cumpliendo una función distinta a la de su espacio de origen? ¿Orientan por caminos equivocados la acción y las decisiones políticas de aquellos que las defienden?

Aricó hace de este doble desencuentro un espacio productivo, que asume aristas diferentes según el momento pero que reconoce un mismo impulso crítico: un llamado al orden (a pesar de las apariencias) que despliega la “corrección” en dos direcciones cuyo lazo íntimo ilumina: por un lado la denuncia de cierto marxismo como discurso vacío, mera retórica donde las palabras ya perdieron su vinculación con las cosas; por el otro, un retorno a las “fuentes” -materiales perdidos y olvidados de Marx y de otros marxistas- que distingue la autenticidad y su potencia de la fijación escolástica y su decadencia. El proyecto de Aricó de separar a Marx del marxismo (de F. Engels, como sostiene Cortés) se reconoce en esa apuesta crítica. Un viraje que no abandona la pretensión de poner en conexión el presente con el pasado -que es lo que motiva cualquier indagación histórica viva- pero que la delimita con cautela: separar a Marx del marxismo quiere decir leer a Marx desde las

preocupaciones de la segunda mitad del siglo XX, evitando cuanto sea posible la formalización que sufrió (el marxismo) en la primera mitad del mismo siglo. Cortés nos guía entre el bosque de textos e iniciativas editoriales de Aricó, reconstruyendo con precisión y de forma decidida la argumentación que conduce a la restitución de un marxismo “sin garantías”, atento a la dinámica cambiante de lo real y que no descansa en las seguridades que una filosofía de la historia le ofrece a cambio del precio gravoso de perder su vitalidad crítico-política. Una filosofía de la historia que no sólo se hace presente en el finalismo ineluctable, que hace de la historia necesidad, sino que asoma también tras una concepción transparente y definida de los diversos planos que configuran la vida social. Cortés reconstruye las tentativas de Aricó -habilitadas en gran medida por la productividad de la experiencia de las sociedades periféricas, sea Rusia, Irlanda o la India en los análisis de Marx, Italia en los de Gramsci, América Latina en los de Mariátegui o del mismo Aricó- para postular la irreductibilidad lógica de las diversas dimensiones de lo social, la opacidad entre “los factores económicos, políticos, institucionales, culturales”; lo que Cortés llama “el problema de la asincronía”. Problema que extiende la crítica del marxismo como filosofía de la historia a la restitución de objetos específicamente políticos: la nación -siguiendo la huella de las reflexiones, otra vez, de Gramsci y Mariátegui- o las características y el papel cambiante del Estado en el continente -acompañado, entre otros, por R. Zavaleta Mercado o N. Lechner.

Es necesario subrayar que esta organización de los problemas, intereses y contribuciones de Aricó es una de las grandes virtudes del libro de Cortés, que propone una lectura que evita la reconstrucción ajustada al seguimiento cronológico de la trayectoria del autor de *La cola del diablo*. La clave de esa lectura es un “trabajo de traducción”, desarrollado a partir de la categoría

10 En efecto, de esa etapa, provienen, entre otros muchísimos artículos, ensayos y prólogos, la importante “Introducción” a la compilación titulada *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (1978) y los libros *Marx y América Latina* (1980) y *La hipótesis de Justo* (publicado de manera póstuma pero escrito en 1980).

gramsciana de “traducibilidad” que ya Robert Paris había utilizado para un propósito en parte afín.¹¹ El acierto deriva no sólo de las ganancias analíticas que obtiene, sino de que es una clave “interna” de la producción de Aricó¹². Así, “traducción” remite al análisis específico de las formas singulares que asumen las relaciones capitalistas en el espacio americano, evitando de ese modo la “aplicación” mecánica de conceptos ya definidos de una vez y para siempre, pero rescatando el carácter universal del objeto de crítica. Ese desplazamiento “geográfico” se conjuga con un trabajo sobre el marxismo para intentar dar cuenta de las particularidades históricas y sociales de la región. La operación de traducción se activa, así, en ese territorio que delimita la distancia con Europa (y el marxismo como sistema de ideas “foráneo”) y el desencuentro entre marxismo y movimientos populares en América Latina. Pero su productividad no se agota allí, sino que vuelve al centro de la tradición, para señalar, a partir de ese rodeo que es histórico y geográfico, sus inconsistencias. Participa, de ese modo y con derecho propio, al núcleo que disputa por la recomposición del marxismo (promoviendo un marxismo “abierto”, en ocasiones difuso pero siempre plural). La ampliación metafórica del sentido de “traducción” posibilita, a su vez, la puesta en diálogo -y a prueba- del marxismo con las variadas formas de la cultura moderna (un rasgo constante en todas las iniciativas de Aricó), y un abordaje de la conexión entre pasado y presente de un modo a la vez político y no instrumental. Por último, la traducción así entendida le permite a Cortés dar cuenta de la forma particular de trabajar de Aricó para avanzar en aquel llamado a las fuentes y a las cosas. Un “obra” que se presenta dispersa pero siempre en los límites del espacio de experiencias y expectativas propias de la

cultura impresa: prólogos, introducciones, notas, artículos, solapas, reseñas, libros, traducciones, compilaciones, revistas, colecciones y ediciones¹³. ¿Es posible extender el significado de “traducción” también al pasaje, en ambas direcciones, del lenguaje escrito propio de las múltiples iniciativas editoriales a la palabra viva de la conversación? Cortés utiliza profusamente un libro que compila una veintena de entrevistas que le realizaron a Aricó en la última década de su vida¹⁴. Allí la prosa está habitada por las digresiones, asociaciones libres de temas o ideas, anécdotas, paréntesis... es decir, compuesta por el estilo de la oralidad que empezamos a identificar, aquí y allá, también en sus escritos. Esa comodidad con la palabra hablada -que aparece de manera recurrente en la memoria de sus amigos y conocidos- remite en parte a aquel mundo que ya no es el nuestro. Es una voz que esquivo con éxito la diversidad de “lenguajes” y las categorías normalizadoras que tranquilizan al organizar y consolidar la división del mundo social: así las etiquetas de “militante”, “editor”, “historiador” -que organizan nuestro presente en espacios como la academia, el mundo del trabajo, la esfera política, entretenimiento, etc.- resultan insuficientes.

Hasta no hace mucho, las aproximaciones a Aricó repetían, como en un encantamiento, su testimonio. No es casual que esa identidad de preguntas y respuestas marcara iniciativas promovidas por amigos, discípulos o compañeros de generación. El libro de Cortés participa, con otros intentos, de un acercamiento diferente, distanciado pero no por eso menos comprensivo, en donde la voz de Aricó se escucha en las respuestas, pero las preguntas -aunque inspiradas en él- son (casi siempre) otras.

- 11 PARIS, R (1983). “Maristátegui y Gramsci: prolegómenos a un estudio contrastado de la difusión del marxismo”, *Socialismo y Participación*, n° 23, Lima.
- 12 El texto de Gramsci “Traducibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos” fue traducido por Aricó y publicado en GRAMSCI, A (1962). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Lautaro, Buenos Aires.
- 13 Entre los numerosos emprendimientos editoriales, además de la Colección de los Cuadernos de Pasado y Presente (que se extendió entre 1968 y 1984 y publicó 100 títulos), podemos destacar su participación en Ediciones Nagelkop (1965); Eudecor (1966-1968); Signos (1970-71); Siglo XXI-Argentina (1971-1976); Siglo XXI y Folios.
- 14 ARICÓ, J (2015; 1ra ed. 1999). *Entrevistas, 1974-1991*. Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.

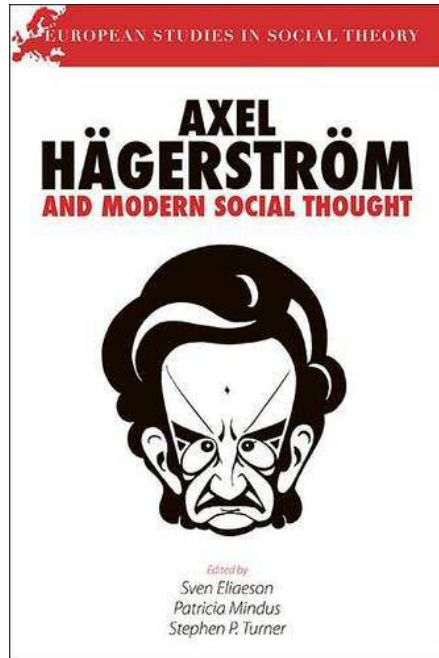
Sven Eliaeson, Patricia Mindus & Stephen P. Turner (Comp.). *Axel Hägerström and modern social thought*. The Bardwell Press, Oxford, 2014, 472pp.

Alessandro Serpe¹⁵ Profesor de Filosofía del Derecho. Universidad de los Estudios G. d'Annunzio de Chieti y Pescara – Italia.

Al pensamiento del padre fundador del llamado realismo escandinavo, movimiento filosófico jurídico que tuvo lugar en los primeros decenios del siglo XX en Uppsala en Suecia, se le ha dedicado, recientemente, una voluminosa colección de escritos intitulados *Axel Hägerström and modern social thought*, publicados por The Bardwell Press, Oxford, 2014. Los escritos han sido preparados minuciosa y cuidadosamente por Sven Eliaeson, Patricia Mindus y Stephen P. Turner.

Hägerström (1868-1939), Profesor de Filosofía moral en la Universidad de Uppsala, y su Escuela, primero en Escandinavia y progresivamente en Europa continental, ha representado un filón significativo y original dentro de la filosofía moral, por cuanto el no cognitivismo ético, asunto cardinal del movimiento, anticipó años antes el más notorio emotivismo europeo de los años Treinta profesado por los anglosajones Alfred J. Ayer (1910-1989), Charles L. Stevenson (1908-1979), y el neopositivismo del alemán R. Carnap (1891-1970).

La intrigante y radical Teoría sueca no cognitivista, según la cual la ética y los juicios morales no son una forma de conocimiento, privados de significado en términos de verdadero y falso, por cuanto no son susceptibles de verificación empírica. No constituyen argumentos racionales en el discurso moral pero, sin embargo, han producido interesantes transformaciones dentro de la Teoría del Derecho. Si por lo real se ha de entender lo realmente existente en sí y por sí, entonces, la irreductibilidad a meras proyecciones del pensamiento y lo no duplicable



por obra de la conciencia, implica que será Derecho solamente aquello que, en cuanto tal, es empíricamente observable y verificable en adherencia a la realidad de lo concreto.

El rechazo al subjetivismo idealista y a la “contrarrevolución copernicana” que el sueco opuso a la “revolución copernicana” kantiana –neo-kantismo, mediante el cual el joven Hägerström se educó– llegó a la conclusión que la realidad es producto del acto mismo del pensamiento y constituyó la actitud decididamente innovadora dirigida a combatir cualquier influencia de la metafísica sobre el razonamiento filosófico y jurídico. La Tesis hägerströmiana ontológica de la realidad misma, en base a la cual si lo real es aquello que está determinado, no es contradictorio e idéntico a sí mismo, no concebible más allá del contexto espacio-temporal y transportada al campo del estudio del Derecho, provoca además una significativa revolución en cuanto

15 Traducción realizada al español, de su original escrito en lengua italiana, por la Dra. Flor María Ávila Hernández de la Universidad del Zulia.

a las construcciones conceptuales jurídicas fundamentales. Sí y sólo sí las entidades reales pertenecientes al mundo empírico pueden ser racionalmente concebidas; entonces, no sólo los juicios de valor, sino las mismas normas jurídicas y los conceptos jurídicos, están más allá del conocimiento y privados como son, de existencia real. Desde un punto de vista teórico-jurídico fue revolucionaria, entonces, la decisiva toma de distancia de las concepciones iusnaturalistas y iuspositivistas que circulan una en torno a la otra alrededor de la Teoría voluntarista.

Como ha sido notorio, para la doctrina del Derecho natural, el Derecho tiene su esencia en la voluntad de Dios, en la naturaleza y/o en la razón humana. Los juristas positivistas, por su parte, creyendo haberse opuestos al Derecho natural, revitalizaron los fundamentos de *aquel* sistema a través del concepto de voluntad de la máxima autoridad social, es decir, el Legislador.

Praetera censeo metaphysicam esse delendam: parafraseando el dicho proverbial que Catón, el censor pronunció contra Cartagine, Hägerström consagraba su empeño antimetafísico y negaba la dignidad científica tanto de la búsqueda moral como la jurídica, ambas compuestas de presupuestos no cognoscitivos, por cuanto eran vertientes sobre entidades irreales privadas de referencia semántica.

La primera, la moral, para conservarse como ciencia no debió ser otra cosa que ciencia *sobre la moral* y no *de la moral*, un estudio no dirigido a suministrar las justificaciones últimas de los conceptos morales, sino ser, más bien, un estudio explicativo y descriptivo de las valoraciones de los individuos singulares y de las culturas particulares en cuanto a las valoraciones morales. De igual modo, la segunda, la jurídica, habría debido configurarse no como un estudio ontológico de los conceptos jurídicos, sino de las ideas que las mismas, derechos y deberes, representan desde una perspectiva psicológica a través del análisis sociológico, antropológico e histórico. Se dirá: ciencia sobre *el* Derecho y del Derecho. Además, la Tesis de la realidad, aplicada al estudio moral y jurídico, abría el camino al análisis lingüístico

de los términos morales y jurídicos. El análisis histórico de Hägerström en cuanto al origen mágico-religioso y psicológico de las nociones jurídicas en el mundo romano y en el antiguo Derecho sueco, fueron después desarrollados con originalidad por el discípulo Karl Olivecrona (1897-1980), conjuntamente con los estudios sobre las propuestas del filósofo inglés John L. Austin (1911-1960), en sus trabajos sobre las funciones del lenguaje jurídico. A consecuencias más extremas llegó en cambio el otro discípulo, Vilhelm Lundstedt (1882-1955), cuya crítica anti-conceptualista y anti-idealista de los términos jurídicos, afianzaba una peculiar Teoría del *social welfare*, fundada sobre el criterio de la utilidad social y dirigida a la comprensión del efectivo funcionamiento de la *legal machinery*. Importantes conclusiones del pensamiento de Hägerström emergen claramente en la producción de Gunnar Myrdal (1898-1987) y, con resultados todavía más significativos, en las Teorías del joven danés Alf Ross (1899-1979) en los años treinta. El notorio realismo escandinavo cuyo enfoque realista-psicológico fue después reelaborado en clave *behaviouristica* por Ross, intérprete del realismo americano, representó, sin duda, el florecimiento esperado por los presupuestos de Hägerström en el campo del Derecho. En atención a la realidad, a la materialidad y actualidad del Derecho, y por el enfoque profundamente anti-metafísico del estudio del fenómeno jurídico, el realismo escandinavo se inserta, a buen título, en el vasto fenómeno de la "revuelta contra el formalismo". Una tercera vía, se dirá, con respecto al iusnaturalismo y al positivismo jurídico.

Después de una brillante introducción a cargo de los Editores sobre algunos aspectos generales y particulares de la vida y del recorrido intelectual del sueco, el rico volumen de *Axel Hägerström and modern social thought* se divide en cuatro partes.

Las contribuciones de la primera parte *Knowledge, Language and Morals*, contienen reflexiones cuidadosas sobre la Filosofía moral no-cognitivista de Hägerström, cuyos presupuestos, fundados sobre la Tesis acerca de la naturaleza de los valores y de las normas, *värdenihilism* (el

nihilismo de los valores, o nihilismo axiológico), dieron renombre al filósofo sueco, en las audiencias internacionales. La frase con la cual, en 1911, Hägerström concluyó su Lección inaugural “On the truth of moral propositions” en Upsala sorprendió a los participantes. “*No podrá nunca darse una moral científica* – sostuvo el sueco – *sino solamente una ciencia de la moral*”. En realidad, con esta frase, sin términos medios, se encerraba con transparente lucidez el núcleo de sus reflexiones sobre la presunta “verdad” de los conceptos morales y de la misma moral. Como ya fue referido, la modernidad de Hägerström reside en haber analizado las condiciones de validez de los enunciados del lenguaje ético y de haber logrado, anticipándose, la contemporánea meta-ética de orientación analítica de las Escuelas de Viena y de Cambridge, concluyendo que la no verdad de los juicios de valor depende de las actitudes, emociones o deseos de los cuales ellas son expresión, según la cual la no verdad de los mismos juicios responde a la indiscutible asunción o presupuesto por los cuales ellos no tienen como objeto **hechos** empíricamente observables o verificables.

Los valores no son, entonces, cualidades o propiedades de los objetos, sino más bien expresiones de un sentimiento, de placer o de no placer, asociado a la idea de un objeto. Los juicios de valor, por su parte, no son descritos de ninguna forma ni cognoscitivos; sino, más bien, son pseudojuicios, expresiones de experiencias emotivas del sujeto. Ellos no presuponen alguna “realidad concreta”, más bien se refieren a una “realidad en abstracto” representada por el sujeto en referencia a un objeto. La noción de valor, y los juicios de valor, serían *empty labels*, etiquetas vacías, en el caso que no fuesen simultáneamente asociadas a una experiencia emocional. La misma sucede en cuanto a los valores y juicios de valores que involucran también los deberes y los enunciados de deberes. Las palabras morales (y jurídicas) “bien” y “deber” y las frases que las contienen no se refieren a ninguna “realidad concreta”.

Interesantes, significativas y meritorias son las reflexiones de Hägerström respecto a la relación entre actos mentales y lenguaje, y a funciones del lenguaje. Otro asunto álgido es el hecho por el cual, en caso de ser falsas las normas morales y los valores, en cuanto que privados de significado, es todavía más sospechosa y perniciosa la creencia en su objetividad. Esta intuición, a mi forma de ver, constituye, en una relectura de la ontología hägerströmiana, la más contemporánea *error theory* acerca de la falsedad; y la falta de significado de las proposiciones morales es un aspecto fascinante que no ha sido descuidado por los autores del volumen en objeto.

La segunda parte, *Metaphysics, Neo-Kantism, Religion*, da luz a los estudios juveniles del filósofo sueco en Religión y después en Filosofía. La Universidad de Upsala ha sido, por más de cincuenta años, hasta la final del Siglo XIX, dominada en Filosofía por el Idealismo de corte fichtiano, schellingiano y hegeliano de Christopher Jacob Boström (1797-1866), profesor en Filosofía práctica. Fue la actitud decididamente innovadora de Hägerström y de su Escuela la que hace posible combatir cualquier influencia de la metafísica en el razonamiento filosófico. Primero, en reacción al idealismo y a la noción de sistema, se plegó a la perspectiva kantiana y, seguidamente, en ruptura crítica, con la misma Filosofía trascendental incapaz de garantizar una fundación objetiva del conocimiento, el sueco construyó desarrollos originales e independientes.

La crítica a la razón, la epistemología kantiana, fue fundada, a su forma de ver, sobre la equívoca y velada tendencia de mezclar Psicología y Filosofía. En el celeberrimo *Das Prinzip der Wissenschaft* (1908) Hägerström introducía las bases de su nuevo ‘objetivismo’. El principio más elevado y objetivo que fija las condiciones lógicas para el conocimiento de los objetos empíricos no puede ser un principio de la ciencia, sino un principio del conocimiento racional inmediato: la Tesis de la realidad. Ella constituye el criterio con el cual medir la ‘verdad’ de cada objeto y, todavía más significativamente, el criterio último y necesario de sostén para la ‘validez’ del mismo pensamiento, de otras formas circulares. Sobre el criterio de que la validez es presupuesta e independiente respecto a cada hecho y valoración, se ha hecho ya referencia.

De esta sección del volumen, interesantes y sugestivas son, una vez más, las reflexiones sobre la identidad y diferencias, sobre los perfiles comunes y sobre los signos distintivos entre los fundamentos de la Filosofía de Hägerström, por un lado, y, por el otro, del empirismo lógico de Alfred Ayer y Rudolf Carnap así como de la Filosofía de Cambridge de Bertrand Russell (1872-1970) y de George Edward Moore (1873-1958)

El análisis de la 'paternidad' de una prefilosofía analítica escandinava no puede ser menos que una reconstrucción de algunos asuntos intelectuales internos de la Escuela sueca que vio un alejamiento, por parte de jóvenes discípulos como Konrad Marc-Wogau (1902-1991), Ingemar Hedenius (1908-1982) y Anders Wedberg (1913-1978) de la Filosofía de Upsala, a favor de la Filosofía analítica anglosajona. No menos interesante son, para el análisis del uso del concepto del nihilismo, de la Filosofía del nihilismo, en una comparación entre perspectiva hägerströmiana, aquella usada por la Escuela sueca y la antimetafísica drásticamente anticristiana de Nietzsche.

La ética no-cognitivistica profesada por la Filosofía moral y la ontología naturalista en epistemología han constituido, como se ha visto, a la luz de las enseñanzas de Hägerström con altibajos significativos, importantes referentes no solo en la Filosofía del Derecho sino también en la Dogmática jurídica. En cuanto a la segunda, la Dogmática jurídica, es la negación de cada realidad ontológica del Derecho subjetivo –en una línea que vincula, entre otras, a las diversas Teorías de Bentham, Austin, Binder, Petrażycki, Holmes, Llewellyn– y ha inspirado a los estudios sobre el concepto del Derecho subjetivo de su discípulo procesalista Olof Ekelöf (1906-1990) y de Karl Olivecrona el cual unió el problema de la 'naturaleza' del Derecho subjetivo con el examen de sus funciones, la semántica y la técnica. Peculiares, anteriormente subrayadas, son las reflexiones irreverentes del privatista Vilhelm Lundstedt en cuanto al concepto de Derecho e ideología del Derecho. En conclusión, está fuera de lugar que el ensayo internacionalmente

conocido de Alf Ross *Tû Tû* (1957) haya constituido el anillo de clausura de una cadena de reflexiones que han tenido como origen las intuiciones de Hägerström y después las reflexiones de sus otros discípulos suecos sobre la semántica del Derecho subjetivo, entre magia e irracionalidad, y sobre la facticidad del Derecho.

Reflexiones agudas y puntuales sobre los desarrollos de la Tesis de la realidad en el estudio filosófico y dogmático del Derecho están contenidas en la tercera parte del volumen, *Scandinavian legal realism*. Las fuertes críticas hägerströmianas a la *will-theory*, es un intento fútil como no científico de los iuspositivistas de reorientar el concepto metafísico de fuerza vinculante del Derecho, después de haber rechazado ingenuamente los argumentos fundacionalistas, religiosos o racionales de las doctrinas del Derecho natural que tiene su base en la Teoría naturalista de la realidad. La ilusión de la existencia de un mundo 'duplicado', físico y normativo, es el argumento principal que los realistas escandinavos, Hägerström a la cabeza, desarrollaron con firmeza contra la kelseniana doctrina pura del Derecho y cada versión normativista del positivismo jurídico. Las críticas realistas influyeron también las Tesis tradicionales del positivismo jurídico de Austin, según las cuales la norma es un mero comando que impone una sanción y el Derecho en su conjunto es un complejo de comandos emanados por un sujeto dotado de voluntad. Intrigante para los otros realistas escandinavos, es la noción/metáfora del Derecho como "máquina social" y de las reglas jurídicas como engranajes que sirven a su funcionamiento y que desde el momento que fueron por ellos separadas, permanecerían como términos vacíos y privados de significado, incapaces de ejercer influencia alguna sobre el comportamiento de los hombres. Es el aparato psico-físico de los hombres y de sus necesidades los que dan vida a la máquina del Derecho y hacen que las normas y conceptos jurídicos signifiquen aquello que significan.

El Derecho es un conjunto de normas, pero su validez reposa sobre el hecho (empírico,

sociológico y psicológico) que tengan los asociados y que las autoridades se sientan vinculadas a su contenido. La aplicación del Derecho presupone el sentimiento de vínculo, razón por la cual es la norma la que crea y ejerce el poder, no viceversa. Es bueno recordar que especulaciones acerca del esquema psicológico-factual subyacente a las nociones jurídicas, el fondo emocional de normas y de Derecho, son elementos constantes en las contribuciones de Lundstedt, de Olivecrona y no de menor relevancia en el joven y maduro Ross.

¿Esta ha sido, en conclusión, la herencia de Hägerström? Esta no se ha subordinado a la jurisprudencia y a la Filosofía del Derecho, sino que ha invadido también las Ciencias Sociales en Suecia, dejando un signo indeleble también sobre la práctica de la democracia. Se dirá: un notable impacto más allá de la torre de marfil de la cultura jurídica académica, tal como emerge de las contribuciones de la última parte del volumen, *Hägerström's legacy*. Influenciado por la filosofía de los valores de Hägerström, el científico de la política Herbert Tingsten (1896-1973), en primer lugar profesor en Estocolmo y después Editor del conocido periódico de corte liberal *Dagens Nyheter*, representa sin lugar a dudas una de las herencias más significativas. Si bien, en cuanto a la política y moral, Tingsten se dejó guiar también por intuiciones provenientes de Bertrand Russell y de Karl Popper, sus agudas reflexiones sobre el fin de las ideologías y sobre la ausencia de una "autoridad" en el campo moral resuenan en la Filosofía del maestro sueco. Las desmitificantes especulaciones de Hägerström sobre religión y sobre la no objetividad de la moral pueden reflejarse en sus destacadas contribuciones sobre la doctrina cristiana de otro de sus discípulos, Ingemar Hedenius, profesor de Filosofía práctica en Upsala. No menos interesantes son los perfiles comparativos entre la Filosofía (nihilista) de los valores de Hägerström y la de Max Weber (1864-1920) respecto a la separación entre ciencia y ética, y a los conceptos de sociedad burguesa y del capitalismo protestante. La herencia anti-

metafísica es vital en las contribuciones del social democrata Gunnar Myrdal, economista de fama mundial, premio Nobel en 1973, compartido con Friedrich von Hayek (1899-1992), ya que la Tesis hägerströmiana de la incommensurabilidad de los valores dentro del ángulo no-cognitivista presenta fuertes afinidades con los desarrollos modernos en Filosofía de la ciencia. La revolucionaria Tesis de la incommensurabilidad de los paradigmas científicos profesada por Thomas Khun (1922-1996) se pone en sintonía con el radicalismo y el revisionismo de Hägerström acerca de las tradicionales concepciones filosóficas y de los comportamientos éticos consolidados.

La compleja figura de Hägerström, tanto idealizada como rechazada, suscitó gran atención, originando en Suecia un vivaz debate interno. Todas sus propuestas deben examinarse no sólo dentro del escenario histórico político e intelectual contemporáneo, sino de los años por venir. Los estudios de Hägerström han sido traducidos a diversas lenguas y la reconstrucción de su pensamiento y de su trabajo en la Escuela de Upsala ha sido objeto de muchos trabajos brillantes, destacándose la original autonomía de su pensamiento y de la investigación. El rechazo a todo sistema lógico-especulativo, la aversión hacia la metafísica de los conceptos y todas sus respuestas, del no-cognitismo ético y la Tesis de la incommensurabilidad de los valores, han constituido un programa unitario cuya aplicación a los estudios jurídicos ha generado estimulantes y fecundas implicaciones como la apertura del Derecho a la realidad para el desarrollo de los análisis históricos, psicológicos y sociológicos, una singular polémica contra el derecho natural y el iuspositivismo, una revisión del rol del juez, y una moderna representación de la prioridad del Derecho sobre el poder. Estas intuiciones, releídas a los ojos de la contemporaneidad, hacen un Hägerström *real*. La importancia del voluminoso libro *Axel Hägerström and modern social thought*, reside en la profunda actualidad del proyecto que ese reivindica.