

Camou, Antonio

¿Por qué es "contemporánea" la teoría social contemporánea?

EN: A. Camou (Coord.). (2023). Cuestiones de teoría social contemporánea. La Plata : Universidad Nacional de La Plata ; EDULP. pp. 101-136 : gráf.

Camou, A. (2023). ¿Por qué es "contemporánea" la teoría social contemporánea?. EN: A. Camou (Coord.). Cuestiones de teoría social contemporánea. La Plata : Universidad Nacional de La Plata ; EDULP. pp. 101-136 : gráf.. En Memoria Académica. Disponible en: <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.5837/pm.5837.pdf>

Información adicional en www.memoria.fahce.unlp.edu.ar



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Libros de **Cátedra**

Cuestiones de teoría social contemporánea

Antonio Camou (coordinador)

FACULTAD DE
HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

S
sociales


EDITORIAL DE LA UNLP



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA

CUESTIONES DE TEORÍA SOCIAL CONTEMPORÁNEA

Antonio Camou
(coordinador)

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación



CAPÍTULO 4

¿Por qué es “contemporánea” la teoría social contemporánea?

Antonio Camou

Creía en infinitas series de tiempos, en una red creciente y vertiginosa de tiempos divergentes, convergentes y paralelos... No existimos en la mayoría de esos tiempos; en algunos existe usted y no yo; en otros, yo, no usted; en otros, los dos

Jorge Luis Borges, EL JARDÍN DE SENDEROS QUE SE BIFURCAN ([1941])

La pregunta con la que iniciamos el itinerario de este capítulo surge de una doble insatisfacción. Por un lado, partimos de destacar las limitaciones que presentan las típicas clasificaciones académicas, que suelen seguir –por atendibles razones curriculares de comodidad organizativa– una cierta linealidad cronológica. Desde esta perspectiva, en un decurso temporal supuestamente homogéneo, la teoría “contemporánea” queda definida por seguir a la teoría “clásica”, centrada en un conjunto reconocible de autores que van –por ejemplo– de Montesquieu a Max Weber (Aron, 1987). Claramente, el corte involucra siempre alguna arbitrariedad en la medida en que, de acuerdo a dónde ubiquemos la línea demarcatoria, habrá autores, escuelas o corrientes que distintos programas ubicarán a cada lado de la línea. En tal sentido, si bien no hay dudas en los eslabones extremos de la cadena (Comte de un lado, Foucault de otro, por caso), las zonas de transición se vuelven más complicadas de delimitar: ¿Dónde ubicamos a Simmel? ¿Gramsci es “clásico” o “contemporáneo”? ¿Y qué hacemos con la Escuela de Frankfurt?

Por otro lado, tampoco nos resulta convincente la apelación a algún criterio de “historia externa” (Lakatos, 1978), como el que ofrecen ciertas transitadas codificaciones –cuya validez historiográfica no ponemos en discusión– que pierden de vista la especificidad de nuestra materia. Así, por ejemplo, es habitual que algunos programas docentes identifiquen a la teoría social contemporánea con las producciones generadas a lo largo del llamado “siglo XX corto” (1914-1989), según la difundida periodización del gran historiador británico Eric Hobsbawm (1997). Pero el obvio problema que entraña esta identificación consiste en demostrar –cosa que de antemano creemos muy poco probable– que obras como las de Pierre Bourdieu, Alain Touraine, Anthony Giddens, Niklas Luhmann o James Coleman, entre muchos otros, experimentaron una

transformación epistemológica, teórica o metodológica significativa al cruzar la frontera cronológica definida por la caída del Muro de Berlín.

Frente a estas limitaciones, y aún con todas las reservas del caso, consideramos mucho más pertinente cifrar la definición de la teoría social *contemporánea* a partir del desplazamiento de una cierta *problemática* en lo que hace a la constitución del conocimiento en el campo de las humanidades y las ciencias sociales. Y si bien damos por sentado que la teoría social rebasa los límites de una disciplina particular, aquí nos interesa especialmente el desarrollo de la teoría social en relación con la sociología, aunque entendemos que lo que digamos para este caso particular puede aplicarse –*mutatis mutandis*– a otros campos afines (Giddens y Turner, 1990).

A partir de estas consideraciones, el capítulo comienza por ubicar históricamente los alcances de la teoría social “contemporánea”, definida no sólo por completar el arco temporal que queda descubierto por los autores canónicos de la teoría social “clásica”, sino sobre todo por un desplazamiento de los supuestos que le otorgaban apoyo al pensamiento moderno en teoría social. Seguidamente, el núcleo del trabajo ofrece un módico recorrido por algunos –y sólo algunos– rasgos del pensamiento social contemporáneo, que consideramos especialmente relevantes para comprender los aportes intelectuales de las tradiciones, corrientes y autores que veremos a lo largo del libro.

El argumento que vertebra el texto encierra una notoria paradoja: mientras en el plano político-institucional el conocimiento científico de la sociedad no ha dejado de expandirse, diferenciarse y consolidarse, los fundamentos epistémicos –al mismo tiempo– se han visto sensiblemente erosionados y el desarrollo teórico-metodológico ha venido experimentando una rara mezcla de creatividad, diversidad y fragmentación; a medio camino entre ambas direcciones, la profesionalización sociológica ha ganado cierto reconocimiento, pero todavía sigue siendo la “pariente pobre” que requiere asistencia y atención.

Un desplazamiento de problemáticas

Tal como lo define el *Diccionario de la Lengua Española* el término *problemática* hace referencia –en un sentido lato– a un “conjunto de problemas o dificultades pertenecientes a una ciencia o actividad determinadas” (RAE, 1994). Esta significación amplia cobra un sentido más específico en un autor como Louis Althusser, quien refiere el término al conjunto de supuestos que definen el “terreno” y las condiciones de posibilidad de un determinado discurso teórico (Althusser, 2012: 30), y como tal, se liga con la clásica noción bachelardiana de “ruptura epistemológica”. Así, cada “ruptura” marcaría la reconfiguración del terreno epistémico sobre la que se construye un determinado saber. Como tendremos oportunidad de ver en algunos capítulos de este volumen, ese legado epistemológico será reelaborado posteriormente –cada uno con su propio registro– en los trabajos de Bourdieu y Foucault, quienes trascenderán la caracterización heredada de la “ciencia” –limitada a un sistema de enunciados– para incorporar dimensiones prácticas, políticas, profesionales, etc.

En tal sentido, nuestro punto de partida consiste en pensar que la disciplina sociológica se configura de modo análogo a otro tipo de conocimiento científico. Siguiendo libremente las observaciones de Immanuel Wallerstein (1999), podemos decir que los saberes se estructuran básicamente en tres dimensiones, y aunque el debate acerca del modo en que se definen y articulan estos planos nos llevaría muy lejos, a efectos de nuestra módica indagación bastará con unas breves puntualizaciones³⁸:

- El plano *discursivo* o *epistémico* se refiere a los procesos de producción y validación de ideas, argumentos y datos (Weiss, 1999). Aquí se pone especial interés en el análisis de las relaciones lógicas entre conceptos, la articulación analítica y empírica de los saberes, la estructura de las “teorías”, “programas de investigación”, “paradigmas”, etc. En este plano la matriz de relaciones que definen un campo disciplinar o interdisciplinar suele trascender las fronteras nacionales, y sus actores típicos son profesores, investigadores, intelectuales, etc.
- La dimensión *político-institucional* la configuran relaciones de poder -material y simbólicamente mediadas por reglas, roles y organizaciones- que definen los marcos a través de las cuales circulan, se validan o transmiten los saberes. Estos intercambios pueden tener un alto grado de informalidad, a la manera de redes de asuntos (Heclo, 1993) o de “expertise” (Camou, 1997), o bien estar fincados en estructuras de acción duradera y reconocida trayectoria (universidades, centros de investigación, departamentos académicos, oficinas de vinculación, etc.).
- Por último, en el plano *socio-profesional* se estructuran las reglas que definen las estrategias de intervención por parte de especialistas y técnicos en respuesta a los actores que demandan soluciones y representan distintos segmentos de interés (Panaia, 2008; Finkel Morgenstern, 2016). Aquí se despliegan las matrices organizadas profesionalmente de resolución de problemas, donde los actores se reconocen por diversas identidades profesionales, culturas disciplinares de formación y prácticas encarnadas en su accionar cotidiano. En este plano disputan y/o colaboran en la operación y aplicación de saberes específicos a problemas concretos arquitectos/as, abogados/as, sociólogos/as, contadores/as, trabajadores/as sociales, etc.

En resumen, y volviendo a nuestra pregunta inicial, podemos señalar que el carácter “contemporáneo” de la teoría social contemporánea no se refiere sólo a una periodización cronológica, sino a un desplazamiento de *problemáticas* con respecto a la teoría social “clásica”, en los tres planos antes mencionados:

³⁸ Los/as interesados/as en esta discusión pueden consultar el trabajo de (Camou y Chain, 2017), y la bibliografía allí mencionada.

Cuadro Nro. 1. Un triple desplazamiento de problemáticas

TEORÍA SOCIAL CONTEMPORÁNEA	
Dimensión epistémica	<i>Crisis de fundamentos</i> del conocimiento científico sobre la naturaleza y la sociedad.
Dimensión político-institucional	<i>Institucionalización</i> de la sociología como disciplina académica: transición de la sociología de “cátedra” a las carreras de sociología.
Dimensión socio-cultural	Debates y luchas por la <i>profesionalización</i> sociológica.

De este modo, la teoría social *contemporánea* puede ser entendida a partir de un desplazamiento en tres planos: en la dimensión epistémica se produce una crisis de fundamentos del conocimiento científico sobre la naturaleza y la sociedad; en el plano político-institucional nos encontramos con los desafíos de la institucionalización de la sociología como disciplina académica, marcada por la transición organizacional de la sociología de “cátedra” a la fundación y desarrollo de las carreras de sociología; finalmente, la dimensión socio-cultural viene delineada por los debates y luchas –todavía abiertas– por la profesionalización sociológica y el reconocimiento de sociólogos y sociólogas como portadores de un saber autorizado para intervenir en la resolución de problemas públicos. El carácter paradójico que señalamos puede ilustrarse recordando que durante los llamados “años dorados de la sociología” (Picó, 2003), digamos entre la segunda postguerra y mediados de los años setenta del siglo pasado, la sociología a duras penas se fue abriendo paso en el plano de las cátedras, carreras, departamentos universitarios, revistas y otros espacios de legitimación político-institucional, pero la confianza en la potencia de su encuadre teórico-metodológico era robusta; en la actualidad, en cambio, la solidez académica parece estar fuera de toda discusión, mientras que tal vez abrigamos muchas más dudas sobre la solvencia, pertinencia o utilidad social de nuestros aportes.

Por cierto, cabe consignar que estas distintas dimensiones tienen (y han tenido) temporalidades diferentes. Adelantándonos a discusiones que tendremos en próximos capítulos, podríamos decir que la “madurez” de la disciplina sociológica ha sido más veloz en los planos “superiores” del cuadro que en el “inferior”. ¿O quizá sería mejor decir que –en el plano intermedio de las instituciones universitarias– se ha puesto mayor énfasis en el costado “intelectual” de la disciplina y nos hemos preocupado menos por desarrollar su arista “profesional”? Incluso comparada con otras disciplinas sociales la sociología muestra un preocupante rezago en su inserción profesional, lo cual afecta directamente las posibilidades de inserción laboral de nuestros graduados y graduadas. Creemos que hay aquí un desafío abierto definido por la necesidad de vincular la

teoría y la metodología con problemas prácticos, con el objetivo de contribuir a cerrar esa brecha entre el lado “intelectual” y el costado “profesional” del oficio sociológico³⁹.

Algunos rasgos del pensamiento contemporáneo

A efectos de ilustrar el desplazamiento de problemáticas entre la teoría “clásica” y la “contemporánea” vamos a considerar algunos rasgos del pensamiento social –la dimensión epistémica del cuadro presentado más arriba- que en buena medida marcan las coordenadas por las que discurren los aportes de las tradiciones, corrientes y autores que examinaremos en el presente volumen. Sin ánimo de ser exhaustivos, podríamos enumerar, a su vez, tres rasgos básicos:

- i) Abandono de la pretensión de alcanzar una fundamentación última indubitable para el conocimiento y la acción: apertura hacia la contingencia en el marco de un *pensamiento postmetafísico*, antiesencialista, que a la vez que pone fin a las pretensiones ingenuas de la representación realista (Habermas, 1990; Laclau y Mouffe, 2004), induce un marcado desplazamiento del papel “legislador” de los intelectuales hacia una posición caracterizada por las tareas de “mediador” -o de “intérprete”- entre tradiciones, paradigmas u universos lingüísticos diferentes (Bauman, 1997);
- ii) Reemplazo de la universalidad abstracta y unificada/unificadora de “la” razón (filosofía de la consciencia) por una concepción histórica y socialmente situada del pensamiento, las “racionalidades” consideradas en plural (política, científica, artística, etc.) y los lenguajes: giro lingüístico (Rorty, 1990; Habermas, 1990);
- iii) Erosión de categorías “fuertes” que estructuraban los “grandes relatos” en torno a la sociedad: descentramiento de la idea de “sujeto”, “progreso”, “lógica de la historia”, “sentido”, “representación”, etc. (Lyotard, 1990); en este marco, se produce una creciente permeabilidad de las fronteras disciplinares y un abandono de las dicotomías rígidas que las organizaban (Wallerstein, 1999).

³⁹ Podríamos decir que a la sociología le sucede en nuestro país lo opuesto a la psicología de orientación psicoanalítica, o a las carreras de trabajo social, que concentran buena parte de sus energías políticas, académicas e institucionales en la formación de profesionales para el ejercicio terapéutico o la intervención social. Sobre la institucionalización de la sociología en nuestro país véase el capítulo de Esteban Vila en este volumen; sobre la problemática de la profesionalización sociológica –con especial referencia a la carrera de sociología de la UNLP- puede consultarse (Camou, 2014).

Pensamiento postmetafísico

Para despejar de entrada cualquier visión aislacionista de las ciencias sociales en el más amplio concierto del pensamiento, el arte y la cultura contemporáneas, tal vez convenga comenzar afirmando que buena parte de la imagen del universo que tenemos hoy, y de la reflexión crítica en torno al conocimiento científico que son lugares comunes en la actualidad, no surgieron en la sociología, la antropología o las ciencias políticas, sino en la física y en las matemáticas. En efecto, entre finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX la llamada “crisis de fundamentos” en las ciencias físico-matemáticas (Ferreirós D., 2004; Blanco Laserna, 2012) comenzaron por cuestionar primero, y transformar profundamente después, los cimientos de la arquitectura científica edificada desde los albores de la modernidad, y que fuera coronada por la obra de Newton (1642-1727). Así, sobre todo en el primer cuarto del siglo XX, se produjeron dos grandes revoluciones científicas, dos vastos “cataclismos cognitivos” (Sánchez Ron, 2008), que identificamos con la mecánica cuántica, a la que asociamos los nombres de Max Planck (1858-1947), Werner Heisenberg (1901-1976) y Erwin Schrödinger (1887-1961), entre otros, y con la revolución relativista que Albert Einstein (1879-1955) plasmó en diversos trabajos entre 1905 y 1915.

Sería ocioso enumerar aquí la dilatada serie de cambios de diferente tenor que estas revoluciones produjeron –desde las bombas atómicas al doméstico *Global Positioning System* (GPS)-, pero para nuestros fines baste citar que esos “cataclismos” también indujeron a una profunda reconsideración del modo de producción de conocimiento científico, de los criterios de validación, y de sus usos y consecuencias sociales y políticas. De este modo, la epistemología en particular, pero de manera más amplia, la filosofía y las ciencias sociales, abrieron desde entonces un amplio y diversificado espacio de reflexión crítica sobre los fundamentos del saber que llega hasta nosotros. En buena medida, una pregunta implícita comenzó a serpentear por debajo de buena parte de las indagaciones epistemológicas de comienzos del siglo XX: ¿Cómo fue posible que hayamos creído como absolutamente verdadera durante casi tres siglos una imagen del universo que –en líneas generales- estaba equivocada? En este marco, no es casual que los primeros intentos reflexivos hayan ido en la dirección de restaurar de algún modo la confianza perdida, y así dotar de nuevas y más firmes bases el quehacer de las ciencias.

Por tales razones, se hace más entendible, como bien señalan Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en su ya clásico libro *Hegemonía y estrategia socialista*, que el siglo XX se abre con la idea de recuperar la “ilusión de la inmediatez” (el intento de un acceso no mediado discursivamente a las cosas mismas), pero culmina con el fracaso de esta ilusión. Esas frustradas “ilusiones” habrían sido básicamente tres: la ilusión del “referente” en el viejo Positivismo Lógico (Ayer, 1986; Stadler, 2010), que desemboca en la filosofía del “segundo” Wittgenstein; la ilusión del “fenómeno” en la fenomenología de Husserl, que se desplaza a una concepción de la historicidad de la existencia humana en el pensamiento de Heidegger, pero que también sigue otros cauces –por ejemplo- en la obra de Maurice Merleau-Ponty o en la

“fenomenología hermenéutica” de Paul Ricoeur (Walton, 1993, p. 19); y la ilusión del “signo” en la lingüística estructural, que se prolonga en las pretensiones iniciales de una ciencia universal durante el primer estructuralismo francés, y que se cierra con el “post-estructuralismo” de Michel Foucault (E. Laclau y Ch. Mouffe, 2004, p. 11). En tal sentido, las críticas contemporáneas al “esencialismo”, la visión ontológica según la cual los objetos del mundo –desde las cosas materiales hasta las personas individuales, pasando por las entidades colectivas- tienen una naturaleza fija, que además es plenamente cognoscible en términos de alguna forma de correspondencia entre las palabras y las cosas, aparece como un eje que vertebra buena parte de estos disímiles aportes. De hecho, es respecto de la crítica del esencialismo como se puede establecer “una convergencia entre muchas corrientes diferentes del pensamiento, y se pueden encontrar semejanzas en el trabajo de autores tan diferentes como Derrida, Wittgenstein, Heidegger, Dewey, Gadamer, Lacan, Foucault, Freud y otros” (Mouffe, 1999, p. 108).

Por una vía paralela Jürgen Habermas nos recuerda que el pensamiento filosófico y social decimonónico –como correlato gnoseológico de esa ontología esencialista- permaneció ligado a un concepto “fuerte” de teoría, esto es:

... a la idea de un pensamiento capaz de abarcar la totalidad; a la pretensión de un acceso privilegiado a la verdad. Sólo bajo las premisas de un *pensamiento post-metafísico*, que hace tranquila profesión de su carácter de tal, se desmorona ese concepto enfático de teoría, que pretendía hacer inteligible no solamente el mundo de los hombres, sino también las propias estructuras internas de la naturaleza. En adelante sería la racionalidad procedimental que caracteriza al método científico la encargada de decidir si una oración puede en principio ser verdadera o falsa (Habermas, 1990, p. 16. *Cursivas nuestras*).

En este marco, se replantea radicalmente la relación entre la labor de la filosofía y el quehacer de las ciencias, cuando la primera renuncia a ser fundamento último del conocimiento o de la acción, pero también abandona la pretensión de constituirse en un saber enciclopédico, totalizador del mundo. Más bien, en la actualidad:

...la filosofía no puede pretender, ni un acceso privilegiado a la verdad, ni estar en posesión de un método propio, ni tener reservado un ámbito objetual que le fuera exclusivo, ni siquiera disponer de un estilo de intuición que le fuera peculiar. Sólo entonces, en una división no excluyente del trabajo, podrá aportar la filosofía lo mejor que puede dar de sí... como un participante insustituible en el trabajo cooperativo de aquellos que hoy se esfuerzan por desarrollar una teoría de la racionalidad (Habermas, 1990, p. 48/49).

Este abandono de la búsqueda de fundamentos “en última instancia”, así como la renovada tarea “cooperativa” en la producción de conocimientos, que destaca Habermas, puede ser leída hasta cierto punto en términos análogos al desplazamiento operado en las funciones de los intelectuales. Así, a juicio de Zygmunt Bauman, el antiguo papel “legislador” de los pensadores iluministas ha sido crecientemente reemplazado por un rol hermenéutico, de “intérpretes” o mediadores, entre tradiciones, lenguajes, corrientes o teorías en disputa.

De este modo, la visión típicamente moderna del mundo es aquella que “lo considera una totalidad esencialmente ordenada, donde el control (“dominio sobre la naturaleza”, “planificación” o “diseño” de la sociedad) es virtualmente un “sinónimo de la acción ordenadora, entendida como la manipulación de las probabilidades (que hace que algunos sucesos sean más probables y otros, menos)”, y la efectividad del mismo “depende de la adecuación del conocimiento” al orden *natural*, que es plenamente cognoscible (Bauman, 1997, p. 12). A esta mirada correspondería la función “legisladora” de los intelectuales:

Lo que mejor caracteriza la estrategia típicamente moderna del trabajo intelectual es la metáfora del papel de legislador. Este consiste en hacer afirmaciones de autoridad que arbitran en controversias de opiniones y escogen las que, tras haber sido seleccionadas, pasan a ser correctas y vinculantes. La autoridad para arbitrar se legitima en este caso por un conocimiento (objetivo) superior, al cual los intelectuales tienen un mejor acceso que la parte no intelectual de la sociedad. La mejor calidad de ese acceso se debe a reglas procedimentales que aseguran la conquista de la verdad, la consecución de un juicio moral válido y la selección de un gusto artístico apropiado (Bauman, 1997, pp. 13-14).

La visión típicamente postmoderna del mundo, en cambio, parte de la premisa según la cual “cada uno de los muchos modelos de orden tiene sentido exclusivamente en términos de las prácticas que lo convalidan”, las cuales a su vez responden a “criterios que se desarrollan dentro de una tradición determinada”. Por tal razón, argumenta Bauman, no habría criterios superiores, neutrales u objetivos para “evaluar prácticas locales situadas al margen de las tradiciones”, puesto que los “sistemas de conocimiento sólo pueden evaluarse *adentro* de sus tradiciones respectivas” (Bauman, 1997, p.13). Como destaca el autor de origen polaco:

La mejor forma de caracterizar la estrategia típicamente postmoderna del trabajo intelectual es la metáfora del papel de “intérprete”. Éste consiste en traducir enunciados hechos dentro de una tradición propia de una comunidad, de manera que puedan entenderse en el sistema de conocimiento basado en otra tradición. En vez de orientarse hacia la selección del mejor orden social, esta estrategia apunta a facilitar la comunicación entre participantes autónomos (Bauman, 1997, p. 14).

El giro lingüístico

En nombre de la “finitud, de la temporalidad, de la historicidad” –nos dice Habermas- el pensamiento contemporáneo “acaba desposeyendo a la razón de sus atributos clásicos”. Así, lo que fuera la consciencia trascendental, como estructura *a priori* y condición formal de posibilidad de conocimiento, desligada de toda realidad material, “ha de concretizarse en la práctica del mundo de la vida, ha de cobrar carne y sangre en materializaciones históricas”, en definitiva, ha de encarnarse en el “cuerpo, la acción y el lenguaje” (Habermas, 1990, p. 17).

Este segundo rasgo queda bien resumido por la ya clásica expresión acuñada por Gustav Bergman en su libro *Logic and Reality* (1964), y luego popularizada en 1967 por una influyente compilación de artículos, realizada por el entonces joven filósofo norteamericano Richard Rorty, bajo el título: “el giro lingüístico” (Rorty, 1990). En términos generales, puede entenderse por *giro lingüístico* la “tendencia a tratar los problemas filosóficos a partir del examen de las formas en que éstos están encarnados en el lenguaje natural” (Acero y otros, 1985: 15). A juicio de Rorty, ese tránsito marcaría la última estación del largo derrotero de la filosofía occidental que comenzó con un acercamiento pretendidamente directo hacia las “cosas” en el pensamiento antiguo y medieval, pasó luego al examen de las “ideas” en la mente del sujeto moderno (siglos XVII-XIX), y finalmente desembarcó en el terreno empírico de las “palabras” en la filosofía contemporánea (Rorty, 1989, p. 242).

Pero este *giro* -en sus diferentes variantes - no ha quedado circunscripto a las fronteras de la filosofía, sino que ha venido atravesando distintas disciplinas, diversos registros culturales y diferentes orientaciones teóricas por todo el ancho campo de las humanidades y las ciencias sociales en las últimas décadas. Así, podríamos decir que la preocupación contemporánea por el lenguaje se va configurando entre finales del siglo XIX y principios del XX. En ese período, el lenguaje deja de ser visto como un instrumento neutro y transparente, que dice todo lo que nosotros queremos que diga, y sólo lo que queremos que diga, llevando un mensaje intencional, manifiesto e inequívoco del autor al lector, de la esposa al marido, del político al ciudadano, etc.; en su lugar, el lenguaje comienza a ser considerado como un espacio controversial y conflictivo de configuración del pensamiento, como condición de posibilidad y límite del conocimiento y como matriz constitutiva de nuestro ser social.

Esta nueva mirada sobre el lenguaje fue elaborada desde distintas líneas de interpretación y en el marco de diferentes contextos culturales. Podríamos hablar gruesamente de tres grandes líneas, a las que bautizamos con etiquetas simplificadoras e imperfectas, referidas a las lenguas en las que alcanzaron su mayor difusión:

Cuadro Nro. 2. Tres orientaciones diferentes en el marco del giro lingüístico⁴⁰

<i>Línea “anglosajona”</i>	<i>Línea “germana”</i>	<i>Línea “francesa”</i>
Tiene su punto de partida en el positivismo vienés (el primer Wittgenstein, Rudolph Carnap, Alfred J. Ayer, etc.), pero se desarrolla especialmente a partir de la filosofía analítica británica de Oxford y Cambridge (el segundo Wittgenstein, John Austin, Gilbert Ryle, etc); también incluimos en esta vertiente al pragmatismo norteamericano (Pierce, Morris, Dewey).	Aquí nos encontramos con la tradición hermenéutica alemana en estrecha vinculación con el desarrollo del debate sobre las ciencias del espíritu: Dilthey, Husserl, Heidegger, Gadamer, etc.	Comienza con el formalismo ruso (Círculo Lingüístico de Moscú fundado por Roman Jakobson en 1915 y la Sociedad para el Estudio del Lenguaje Poético de Víctor Sklovski, de 1916), el Círculo Lingüístico de Praga (Jakobson, 1926), y la lingüística estructural de F. Saussure, pero alcanza su mayor despliegue con la obra del estructuralismo francés: C. Lévi-Strauss, Roland Barthes, Jacques Lacan, etc.

Pero más allá del trazo grueso de este ordenamiento inicial, el punto clave es que no existe una manera unificada de entender los alcances del *giro lingüístico*, tanto dentro como fuera del campo filosófico, ni de distinguir las corrientes y autores que lo componen. De modo tentativo podemos utilizar las tres dimensiones en las que clásicamente se divide la semiología -sintaxis, semántica y pragmática- para caracterizar tres interpretaciones básicas de dicho *giro* (Naishtat, 2005, p. 31), tomando sobre todo como referencia la que hemos llamado la línea “anglosajona”.

La interpretación que podríamos calificar como “sintáctica”, de raíz neoempirista, fue la que dominó inicialmente el movimiento; en palabras del joven Rorty, que al momento de realizar la compilación antes citada –a mediados de los años sesenta- todavía simpatizaba en líneas generales con dicha mirada, esta concepción entiende que “los problemas filosóficos son problemas que pueden ser resueltos (o disueltos) ya sea mediante una reforma del lenguaje o bien mediante una mejor comprensión del lenguaje” (Rorty, 1990, p. 50).

La interpretación “semántica” puede ser entendida a partir de la fórmula propuesta inicialmente por el filósofo Alfred Ayer, en el sentido de que “las proposiciones de la filosofía no son factuales sino de carácter lingüístico –estos es, no describen la conducta de objetos físicos, ni

⁴⁰ Al comienzo de la Tercera Parte de este libro le dedicaremos un capítulo a cada una de estas orientaciones. Basten por ahora algunas pocas referencias orientativas. Sobre el surgimiento del (neo) empirismo lógico en el marco de la cultura vienesa de finales del siglo XIX y comienzos del XX, puede consultarse la magnífica reconstrucción que ofrecen (Janik y Toulmin, 1998; Schorske, 2011). A Husserl volveremos parcialmente al tratar la obra de Schütz, así como al considerar el papel que la noción de “mundo de la vida” tiene en la elaboración habermasiana de la teoría de la acción comunicativa; una introducción clásica a la fenomenología en (Lyotard, 1960) y en el difundido manual de (Carpio, 2004); para otras discusiones sobre la actualidad del pensamiento de Husserl, además del citado (Walton, 1993), pueden consultarse (Zirión, 1989 y Reyes Mate, 1998). Para no perderse en el bosque de la filosofía heideggeriana se recomienda comenzar por el capítulo correspondiente de (Carpio, 2004), y proseguir con la amena y clara exposición de (Vattimo, 1998). Una presentación básica del estructuralismo en (Bolívar Botia, 1990), mientras que una lectura crítica se encontrará en (Merquior, 1989).

quiera mentales; expresan definiciones o consecuencias formales de definiciones” (Rorty, 1990, p. 55). Si bien con diferencias, podríamos incluir dentro de esta corriente particular las elaboraciones posteriores de Ian Hacking, quien ante la pregunta de por qué “el lenguaje interesa ahora a la filosofía”, señala que “interesa por la razón que interesaban las ideas en el siglo XVII”, aunque en la actualidad –aclara Hacking– el discurso interesa de “forma autónoma”, esto es, “ya no meramente como una herramienta mediante la que se comparte la experiencia, ya no como frontera entre el cognoscente y lo conocido, sino como lo que constituye el conocimiento humano” (Rorty, 1990a, p. 146). En cualquiera de sus variantes, esta concepción “semántica” es la más influyente en las ciencias sociales, ya que desde la sociología del conocimiento hasta la historia intelectual, pasando por los estudios de la recepción y usos de los discursos científicos, políticos, estéticos, etc., entre muchos otros campos, buena parte de las energías investigativas de sociólogos y sociólogas se han concentrado en los últimos años en dilucidar “los modos de producción, apropiación y circulación social de sentidos” (Palti, 1998, p. 20).

Finalmente, la interpretación “pragmática” tampoco nos ofrece un panorama unificado, ya que al menos podrían distinguirse dos alas. En la perspectiva crítico-hermenéutica de Jürgen Habermas el desplazamiento del paradigma de la “filosofía de la conciencia” a la “filosofía del lenguaje” se expresa de la siguiente manera:

Mientras que el signo lingüístico se había considerado... como instrumento y elemento accesorio de las representaciones, ahora es ese reino intermedio que representan los significados lingüísticos el que cobra una dignidad propia. Las relaciones entre lenguaje y mundo, entre oración y estado de cosas disuelven las relaciones sujeto-objeto. Las operaciones constituidoras de mundo pasan de la subjetividad trascendental a estructuras gramaticales. El trabajo reconstructivo de los lingüistas viene a sustituir a un método introspectivo, cuyos resultados eran difíciles de comprobar (Habermas, 1990, p.17)⁴¹.

Por su parte, desde los postulados específicamente “pragmatistas” (y podríamos agregar, “naturalistas” y “evolucionistas”) del último Rorty, el giro lingüístico queda bien resumido en el texto que el filósofo norteamericano escribe veinte años después de la compilación originaria. Dice allí:

(...) una vez que la filosofía del lenguaje se vio liberada de lo que Quine y Davidson llamaron “los dogmas del empirismo”... los enunciados ya no fueron considerados como expresiones de la experiencia ni como representaciones de una realidad extra-experimental. Más bien, fueron vistos como... marcas y sonidos usados por los seres humanos en el desarrollo y prosecución de las prácticas sociales –prácticas que capacitan a la gente para

⁴¹ Volveremos sobre esta cuestión en el capítulo correspondiente a Habermas.

lograr sus fines, entre los que no está incluido “representar la realidad como es en sí misma” (Rorty, 1990b, p.165)⁴².

Ahora bien, a estas diferentes miradas en torno al *giro* subyace una disputa más profunda que aquí sólo podemos dejar apuntada y que a veces se pierde de vista: nos referimos al *modelo* teórico del lenguaje, que está lejos de ser homogéneo entre distintas corrientes contemporáneas, aunque tengan en común el rechazo de una visión de la lengua como instrumento “neutro” y “transparente”. A juicio de Habermas, los diferentes modelos pueden ser ordenados según un criterio que mucho le debe a su propia elaboración: tendríamos modelos de lenguaje orientados a “transformar el contenido normativo del concepto de razón desarrollado de Kant a Hegel” y modelos que rechazan esta pretensión de manera “más o menos radical”. En el primer caso, nos encontramos con un esquema de “entendimiento lingüístico”, cuya genealogía se remonta a Humboldt y se continúa en la actualidad en el propio Habermas, donde la superación de los tópicos de la filosofía de la consciencia no impugnan las pretensiones de autoconsciencia, auto-determinación y autorrealización intersubjetiva; de este modo, la “relación epistémica y la relación práctica que el sujeto guarda consigo mismo son objeto de deconstrucción, pero de suerte que los conceptos transmitidos por la filosofía de la reflexión se *transforman* en los de conocimiento intersubjetivo, libertad comunicativa e individuación por socialización” (Habermas, 1990: 243). Para decirlo gráficamente, en esta línea de reflexión el lenguaje tiene que superar el castigo de la Torre de Babel, esto es, servir de medio de entendimiento para resolver colectivamente problemas sociales, económicos o políticos de manera cooperativa.

Por su parte, la otra vertiente –siempre desde la óptica del pensador alemán– queda representada por la corriente estructuralista, que parte con Ferdinand de Saussure del modelo de “sistema de reglas lingüísticas y supera la filosofía del sujeto al hacer derivar de las estructuras subyacentes y de las reglas generativas de una gramática las operaciones del sujeto cognoscente y agente”. Con Lévi-Strauss este enfoque se amplía en términos antropológicos con el objeto de “penetrar y desenmascarar a la filosofía del sujeto” a través de una mirada etnológica que “rasga los fenómenos habituales y los aprehende... como la obra anónima de un espíritu que opera de forma inconsciente”. El último desplazamiento de esta visión lo tendremos en los pensadores *postestructuralistas*, como Michel Foucault o Jacques Derrida, que “abandonan esta autocomprensión cientificista y con ella el último momento que aún restaba del concepto de razón desarrollado en la edad moderna”, para defender un modelo de lenguaje “como acaecimiento en el proceso contingente de emergencia y hundimiento de formaciones de poder y saber” (Habermas, 1990, p. 244). Esta mirada abreva en la herencia del último Heidegger, pero hunde sus raíces en las originales reflexiones de Nietzsche sobre el lenguaje, entendido como matriz de dominación. En tal sentido, como enfatiza el autor de *Así habló Zaratustra* en las primeras páginas de su célebre trabajo “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, el lenguaje es “un ejército móvil de metáforas, metonimias, antropomorfismos; en pocas palabras, una suma de

⁴² En el capítulo dedicado a la “Escuela de Chicago” retomaremos algunos aspectos del pensamiento pragmatista de Rorty.

relaciones humanas que han sido aumentadas, traspuestas y embellecidas por la poética y la retórica y que, después de ser usadas durante un largo tiempo, parecen firmes, canónicas y obligatorias para la gente: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son” (Nietzsche, 2014, p. 353).

Finalmente, cabe enfatizar que estas distintas líneas e interpretaciones sobre el lenguaje no se mantendrán aisladas, incomunicadas entre sí, o reducidas a un coto disciplinar; al contrario, como ya observamos (y tendremos oportunidad de seguir observando) nos encontramos con diferentes tipos de cruces, préstamos e intercambios entre tradiciones, corrientes y autores en el derrotero del pensamiento social contemporáneo. Así, por ejemplo, en el caso citado de Foucault se articulan –sobre todo en la segunda parte de su obra- algunas preocupaciones que vienen de la lingüística estructural “francesa” con aportes de la línea “germana” que une a Heidegger con Nietzsche, y las elaboraciones del autor de *Vigilar y castigar* –a su vez- no quedarán limitadas al ámbito específico de la discusión filosófica: tendrán un significativo impacto en los estudios de género, las investigaciones postcoloniales o los estudios culturales, entre otros campos.

Crítica y descentramiento del sujeto moderno

El tercer rasgo que debemos considerar, íntimamente ligado con los puntos anteriores, se refiere a la erosión de categorías “fuertes” que contribuían a configurar –pero que a la vez encontraban su profundo sustento en- los “grandes relatos” en torno a la sociedad y el conocimiento: descentramiento de la idea de “sujeto”, debilitamiento de la idea de “progreso”, descrédito de toda “lógica de la historia”, redefinición de la noción de “sentido”, etc. En el marco de esta erosión de ciertos conceptos ordenadores “modernos” podemos incluir distintas tendencias de cambio, entre las que cabe citar: la creciente permeabilidad de las fronteras entre las preocupaciones de la filosofía, la historia, las ciencias sociales o la literatura; el ya citado desplazamiento del papel “legislador” de los intelectuales en favor de la más acotada función de “intérpretes” (Bauman, 1997), esto es, de mediadores entre distintas tradiciones y lenguajes; o el paulatino relajamiento de las dicotomías clásicas (Wallerstein, 1999) que organizaban el conocimiento de lo social: “pasado/presente”, “civilizado/no civilizado (primitivo)”, “Estado/mercado/sociedad civil”, con la consiguiente división rígida del trabajo académico (la antropología se ocupa de lo “no civilizado”, la ciencia política del Estado, del “pasado” sólo se ocupa la historia, etc.).

Podemos ilustrar esta abigarrada serie de cuestiones haciendo referencia a los debates generados en torno a la publicación de *La condición postmoderna*, un breve e influyente texto de Jean-François Lyotard, originalmente aparecido en 1979, en el que dice lo siguiente:

Simplificando al máximo, se tiene por «postmoderna» la incredulidad con respecto a los metarrelatos. Ésta es, sin duda, un efecto del progreso de las ciencias; pero ese progreso, a su vez, la presupone. Al desuso del dispositivo metanarrativo de legitimación corresponde especialmente la crisis de la filosofía metafísica, y la de la institución universitaria que dependía

de ella. La función narrativa pierde sus functores, el gran héroe, los grandes peligros, los grandes periplos y el gran propósito. Se dispersa en nubes de elementos lingüísticos, narrativos, etc., cada uno de ellos vehiculando consigo valencias pragmáticas *sui generis*. Cada uno de nosotros vive en la encrucijada de muchas de ellas. No formamos combinaciones lingüísticas necesariamente estables, y las propiedades de las que formamos no son necesariamente comunicables (1990, p. 10)⁴³.

A juicio de Lyotard, una de esas narrativas primordiales -constitutiva del pensamiento moderno y hoy caída en desgracia-, “es aquella que tiene por sujeto a la humanidad como héroe de la libertad” (1990: 63). Las palabras del filósofo francés encierran claras resonancias que nos remiten –ya sea a través del criticismo kantiano o del idealismo de Hegel- a la figura fundadora de la subjetividad moderna. Como nos recuerda el autor de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, con inocultable admiración:

René Descartes es un héroe del pensamiento, que aborda de nuevo la empresa desde el principio y reconstruye la filosofía sobre los cimientos puestos ahora de nuevo al descubierto al cabo de mil años. Jamás se podría insistir bastante ni exponer con la suficiente amplitud la acción ejercida por este hombre sobre su tiempo y sobre el desarrollo de la filosofía en general (Hegel, 1979, III, p. 254).

El elogioso juicio del filósofo alemán tiene la virtud de hacer visible el significado profundo que tuvo la revolución cartesiana. Así, frente al *hombre* antiguo (y aquí utilizamos adrede el masculino como falso neutro), que se ubicaba en una perspectiva naturalista como parte del orden cósmico, el pensamiento medieval de matriz cristiana era también geocéntrico desde el punto de vista del conocimiento de la naturaleza, pero desde la filosofía a la política, se subordinaba a los dictados de la teología, encontrando en Dios su fundamento y finalidad última. Ese mundo jerárquicamente ordenado por el mandato bíblico comenzará a ser progresivamente derrumbado –entre otros factores- por los descubrimientos de la ciencia moderna, encabezada por Copérnico (1473-1543) y por Galileo (1564-1642), pero será Descartes (1596-1650) quien le ofrecerá el correspondiente sustento metafísico y gnoseológico. Como resume François Vallaes:

Con Descartes, el hombre ya no se observa y define desde el exterior -punto de vista de la naturaleza o de Dios-, es la interioridad de la conciencia subjetiva

⁴³ La hipótesis central del libro de Lyotard –que no podemos considerar en detalle aquí- consiste en afirmar que “el saber cambia de estatuto al mismo tiempo que las sociedades entran en la edad llamada postindustrial y las culturas en la edad llamada postmoderna” (1990, p. 13). Es interesante destacar el uso que hace el autor de algunas ideas y categorías tomadas de la obra de Alain Touraine. El debate sobre modernidad y postmodernidad, que fue tan relevante en la última parte del siglo XX, puede seguirse a través de algunos de los principales participantes en la polémica, entre los que podemos mencionar diferentes colecciones de ensayos (Foster et al., 1988; Vattimo et al, 1994; Casullo, 2004); una introducción que resume las posiciones de los contendientes más destacados en (Berciano V., 1998); una presentación breve, original y atractiva en el penúltimo capítulo de (Eco, 1985)

que fundamenta la objetividad del conocimiento. Las “meditaciones metafísicas”, a través de la duda metódica, emprenden un cambio radical de perspectiva acerca de la verdad. El carácter verdadero o falso de las representaciones no depende de una medida exterior a ellas, sino del reconocimiento de que son representaciones, es decir eventos mentales conocidos de una conciencia, una “cosa que piensa”. Descartes reduce toda representación a la subjetividad consciente, condición de posibilidad de toda representación. Luego, el “yo pienso”, cual sea su contenido, es universal y necesario, fuera de toda duda posible. Y es el buen método de organización de las representaciones lo que dará la clave de la verdad para desenrollar todos los conocimientos posibles a partir del punto arquimédico del *cogito* (Vallaey, 1996, p. 311/2).

En el apresurado resumen que estamos haciendo no importa ahora considerar en detalle el curso posterior de la filosofía occidental moderna. En todo caso lo que vale destacar es que tanto si seguimos la senda de Kant y luego del neokantismo, como si proseguimos por el sendero de las “filosofías del espíritu” de Spinoza y de Hegel (Vallaey, 1996, p. 313), los componentes centrales del sujeto cartesiano –*universal, substancial y racional*– no sólo serán los vectores organizadores de la reflexión subsecuente, sino también los blancos principales de la crítica que marcarán el tránsito entre el pensamiento moderno y el contemporáneo. Ese tránsito seguirá dos vías principales, de un lado, una vía “negativa” apuntará a erosionar los cimientos conceptuales de la conciencia moderna; otra vía de índole más “positiva” contribuirá a “descentrarlo” por la afirmación de otras “posiciones de sujeto”, diferentes a las que servían de soporte implícito al “héroe” de la modernidad: blanco, varón, europeo, cristiano, heterosexual, etc.

Los maestros de la sospecha

Por la vía “negativa” nos encontramos, como ha destacado Paul Ricoeur, con los aportes de los “tres maestros de la sospecha” (2003): Marx, Nietzsche y Freud. Ellos serán principalmente quienes comenzarán a poner en cuestión –cada uno desde su propia mirada, y más allá de las notorias diferencias entre sí–, los supuestos básicos en los que descansaba la moderna conciencia cartesiana. Como dice el filósofo francés:

Si nos remontamos a su intención común, encontramos allí la decisión de considerar en primer lugar la conciencia en su conjunto como conciencia “falsa”. Por ahí retoman, cada uno en un registro diferente, el problema de la duda cartesiana... El filósofo formado en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son tales como aparecen; pero no duda de que la conciencia sea tal como se aparece a sí misma; en ella, sentido y conciencia del sentido coinciden; desde Marx, Nietzsche y Freud, lo dudamos. Después de la duda sobre la cosa, entramos en la duda sobre la conciencia (Ricoeur, 1970, p. 33).

A riesgo de ser muy esquemáticos, casi podríamos decir que cada uno de ellos cuestiona principalmente flancos diversos del sujeto cartesiano, pero esas diferentes críticas terminan conformando un legado concurrente en la transición que va del siglo XIX y el XX: Marx inicia el ataque rechazando sobre todo el carácter “universal” de la consciencia moderna; Nietzsche impugna especialmente el poseer una naturaleza substantiva primordial, esto es, ser “una cosa que piensa” (*res cogitans*); mientras que Freud pone en jaque principalmente el presupuesto de “racionalidad”⁴⁴.

Publicado inicialmente en alemán en noviembre de 1899, aunque fue fechado posteriormente en 1900 por el editor Franz Deuticke, el libro *La interpretación de los sueños*, de Sigmund Freud, marca un hito ineludible a la hora de entender los límites de un sujeto plenamente racional, poseedor de “ideas claras y distintas”, según Descartes, para quien la consciencia es una suerte de espejo donde se transparentan nuestras creencias, motivos e intenciones. “En las páginas que siguen –dice el científico alemán al comienzo de su revolucionario volumen- demostraré que existe una técnica psicológica que permite interpretar sueños... Intentaré... aclarar los procesos que dan al sueño el carácter de algo ajeno e irreconocible, y desde ellos me remontaré a la naturaleza de las fuerzas psíquicas de cuya acción conjugada o contraria nace el sueño” (Freud, 1991: 29). De acuerdo con el argumento freudiano, la información en el inconsciente se encuentra en una forma “indomable”, a menudo “perturbadora”, cuya recepción sería intolerable para nuestro aparato psíquico consciente en nuestra vida de relación habitual; por tal motivo, una serie de “mecanismos de censura” impiden -de manera parcial aunque nunca totalmente- que esos contenidos “perturbadores” transiten inalterados al plano de la consciencia. Pero durante los sueños, esos mecanismos mantienen una atención limitada y se vuelven más laxos que en las horas de la vigilia; así, la estructura del inconsciente falsea y deforma el sentido de su información para que pueda pasar a través de la censura, y ser admisible para la psiquis.

De este modo, el pensamiento de lo inconsciente propuesto por Freud, nos dice Paul-Laurent Assoun, obliga a reconsiderar la primacía del *cogito* cartesiano, “al pensar no solamente en un residuo oscuro o confuso de la idea clara y distinta, sino en un pensamiento de deseo irreductible a la conciencia” (2003, p. 34). Por esta vía, el psicoanálisis tendrá un efecto crucial en la cultura, el arte, la filosofía y las ciencias sociales contemporáneas, tanto por su discurso teórico como por su práctica terapéutica. Y en tal sentido, el lugar que ocupa en la historia contemporánea queda bien resumido por la parábola de las tres “heridas del amor propio”, o las tres heridas *narcisistas* del sujeto occidental: después de Copérnico y Darwin, “que mostraron que el hombre no era ni el centro del cosmos ni el centro del mundo viviente, Freud demostró que el sujeto es satélite de un inconsciente pulsional y el psicoanálisis llevó a dejar de des-conocerlo” (Assoun, 2003, p. 60).

En el caso de Nietzsche encontramos sus críticas a Descartes, y en términos más generales a la metafísica occidental, dispersas a lo largo de toda su obra. Algunos especialistas han

⁴⁴ Volveremos a Marx en varios capítulos de este libro, en particular al considerar los autores que incluimos en la tradición del “orden conflictivo”; al revisar la obra de Foucault prestaremos especial atención a la lectura que realiza de Nietzsche; en el caso de Freud nos encontraremos con su legado, especialmente, al indagar en la obra de Parsons y en la constitución de la Teoría Crítica.

encontrado cuatro argumentos principales que el filósofo germano dirige contra el autor del *Discurso del método*, a saber: un argumento moral, lingüístico, onto-epistemológico y lógico (Galparsoro, 2001). A efectos nada más de ilustrar este punto, traemos a colación el argumento “lógico” tal como aparece en el párrafo 16 de *Más allá del bien y del mal*, que vale la pena citar *in extenso*:

Sigue habiendo cándidos observadores de sí mismos que creen que existen “certezas inmediatas”, por ejemplo “yo pienso”, o, y ésta fue la superstición de Schopenhauer, “yo quiero”: como si aquí, por así decirlo, el conocer lograra captar su objeto de manera pura y desnuda, en cuanto “cosa en sí”, y ni por parte del sujeto ni por parte del objeto tuviese lugar ningún falseamiento. Pero que “certeza inmediata” y también “conocimiento absoluto” y “cosa en sí” encierran una *contradictio in adjecto*, eso yo lo repetiré cien veces: ¡deberíamos liberarnos por fin de la seducción de las palabras! Aunque el pueblo crea que conocer es un conocer-hasta-el-final, el filósofo tiene que decirse: “cuando yo analizo el proceso expresado en la proposición ‘yo pienso’ obtengo una serie de aseveraciones temerarias cuya fundamentación resulta difícil, y tal vez imposible, -por ejemplo, que yo soy quien piensa, que tiene que existir en absoluto algo que piensa, que pensar es una actividad y el efecto causado por un ser que es pensado como causa, que existe un ‘yo’ y, finalmente, que está establecido qué es lo que hay que designar con la palabra pensar, - que yo sé qué es pensar. Pues si yo no hubiera tomado ya dentro de mí una decisión sobre esto, ¿de acuerdo con qué apreciaría yo que lo que acaba de ocurrir no es tal vez ‘querer’ o ‘sentir’? En suma, ese ‘yo pienso’ presupone que yo compare mi estado actual con otros estados que ya conozco en mí, para de ese modo establecer lo que tal estado es: en razón de ese recurso a un ‘saber’ diferente tal estado no tiene para mí en todo caso una ‘certeza’ inmediata”. En lugar de aquella “certeza inmediata” en la que, dado el caso, puede creer el pueblo, el filósofo encuentra así entre sus manos una serie de cuestiones de metafísica, auténticas cuestiones de conciencia del intelecto, que dicen así: “¿De dónde saco yo el concepto pensar? ¿Por qué creo en la causa y en el efecto? ¿Qué me da a mí derecho a hablar de un yo, e incluso de un yo como causa, y, en fin, incluso de un yo causa de pensamientos?” El que, invocando una especie de intuición del conocimiento, se atreve a responder enseguida a esas cuestiones metafísicas, como hace quien dice: “yo pienso, y yo sé que al menos esto es verdadero, real, cierto” - ése encontrará preparados hoy en un filósofo una sonrisa y dos signos de interrogación. “Señor mío”, le dará tal vez a entender el filósofo, “es inverosímil que usted no se equivoque: mas ¿por qué quiere la verdad a toda costa?” (Nietzsche, 2009, p. 39-40).

Para Nietzsche –dice Mario Colón Sambolín– “no hay tal cosa como un yo o sujeto que sea la causa *ex nihilo* del pensamiento, pues podemos concebir “la actividad de pensar sin un sujeto que le sirva de depósito y causa”. De este modo, el autor de *El anticristo* nos invita a considerar al pensamiento como “un *ello* del cual ningún sujeto consciente es su causa primera. El sentido

y las consecuencias de esta interpretación serán cruciales en la caracterización nietzscheana de la consciencia como efecto del cuerpo” (Colón S., 2013, p. 106).

Ciertamente, no fue Nietzsche el primer autor en plantear el problema que nos ocupa: en la tradición británica hay que remontarse, al menos, a la obra de David Hume (1711-1776), y hasta cierto punto a las implicancias de la filosofía de George Berkeley (1685-1753); mientras que en la cultura alemana encontramos un antecedente clave en la aforística reflexión de Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799), que fue muy influyente sobre el pensamiento nietzscheano. Tal vez no sea una curiosidad menor que un par de textos de Jorge Luis Borges, escritos a mediados de los años cuarenta, y luego recogidos en su magnífico artículo “Nueva refutación del tiempo”, aborde este problema de la impugnación del yo invocando ambas líneas de pensamiento. De acuerdo con la primera vertiente:

Berkeley negó que hubiera un objeto detrás de las impresiones de los sentidos; David Hume, que hubiera un sujeto detrás de la percepción de los cambios. Aquél había negado la materia, éste negó el espíritu: aquél no había querido que agregáramos a la sucesión de impresiones la noción metafísica de materia, éste no quiso que agregáramos a la sucesión de estados mentales la noción metafísica de un yo (Borges, 1975, p. 235).

En cuanto a Lichtenberg, nos recuerda el escritor argentino:

Admitido el argumento idealista, entiendo que es posible —tal vez, inevitable— ir más lejos. Para Hume no es lícito hablar de la forma de la luna o de su color; la forma y el color *son* la luna; tampoco puede hablarse de las percepciones de la mente, ya que la mente no es otra cosa que una serie de percepciones. El *pienso, luego soy* cartesiano queda invalidado; decir *pienso* es postular el yo, es una petición de principio; Lichtenberg, en el siglo XVIII, propuso que en lugar de *pienso*, dijéramos impersonalmente *piensa*, como quien dice *trueno* o *relampaguea*. Lo repito: no hay detrás de las caras un yo secreto, que gobierna los actos y que recibe las impresiones; somos únicamente la serie de esos actos imaginarios y de esas impresiones errantes (Borges, 1975, p. 224)⁴⁵.

Así, de acuerdo con la traducción que efectúa Espinosa Rubio del breve texto de Lichtenberg, no hay un yo sustancial pensante, sino un conjunto de “sensaciones, representaciones y

⁴⁵ La parte central de este aforismo de Lichtenberg, identificado como K-76, es traducido por el especialista Pablo Oyarzún del siguiente modo: “Se piensa [*Es denkt*], debería decirse, así como se dice: relampaguea [*es blitzt*]” (Oyarzún, 2017, p. 64); en la traducción de Juan del Solar dice así: “Tomamos conciencia de ciertas representaciones que no dependen de nosotros; hay quienes creen que nosotros, al menos, dependemos de nosotros mismos. ¿Dónde está la línea fronteriza? Conocemos solamente la existencia de nuestras sensaciones, representaciones y pensamientos. Debería decirse impersonalmente *piensa*, como se dice *relampaguea*. Decir *cogito* es ya decir demasiado en cuanto se lo traduce por *yo pienso*...” (Lichtenberg, 1992, p. 249).

pensamientos. Debería decirse impersonalmente piensa, como se dice relampaguea. Decir *co-gito* es ya decir demasiado en cuanto se lo traduce por *yo pienso*” (Espinosa R., 1996, p.146)⁴⁶.

Pero si Nietzsche no fue el primero en plantear el problema, tal vez fue el más enfático e influyente a la hora de construir un legado que fructificará a lo largo del siglo XX. En particular, esta discusión llegará hasta nosotros, sobre todo, por los debates del pensamiento francés de posguerra, desde Merleau-Ponty hasta Bourdieu, pasando obviamente por las contribuciones de Althusser o de Foucault. En el centro de esta disputa se ubica la impugnación del clásico dualismo cartesiano mente/cuerpo no sólo con base en las razones teóricas y filosóficas adelantadas por el linaje que va de Hume a Nietzsche, sino también a partir de una lectura ético-política, que no estaba presente en los antecesores: ¿Por qué ese *dualismo* es rechazado también desde esta segunda perspectiva crítica? Porque cuando “el cuerpo es considerado una *cosa* separable del verdadero ser situado en la razón se abre más fácilmente el camino de su explotación. La violencia que el racismo de unos ha ejercido sobre los cuerpos esclavizados y colonizados de otros, pero también la violencia de clase sobre los cuerpos de los trabajadores, a menudo apeló, más o menos explícitamente, a esta ideología dualista” (Citro, 2012: 31). De manera más general, como ya se adelantó, el “humanismo” moderno llevaría implícita entonces la simiente de una dominación más sutil que la de la cristiandad medieval, pero no menos excluyente respecto de quienes no habitan el cuerpo adecuado. Puesto que el “humanismo” puede ser reducido en el extremo a una fórmula donde “humano = hombre”, quienes poseen el cuerpo *equivocado* nunca podrán identificarse con el lado dominante que define la ecuación legítima de la subjetividad occidental, esto es, quienes no son blancos/as, no son varones, no son europeos/as, no son cristianos/as, no son heterosexuales, etc., quedarán orgánicamente subordinados a quienes poseen el cuerpo *correcto*.

En lo que respecta a Marx, no es necesario repetir en este lugar las consabidas invectivas que propina a la religión, al idealismo hegeliano, o a los supuestos subjetivos que animan a la economía política clásica. El cuestionamiento a la impostada “universalidad” del sujeto moderno (cartesiano, kantiano o hegeliano), ya sea en términos de la falsa generalización que oculta su origen de clase, ya sea en la falaz generalidad –que pretende validez para todo tiempo y lugar– de las condiciones históricas concretas de un modo de producción particular (las célebres “robinsonadas” del *homo economicus*), están en la base del pensamiento crítico marxiano. En todo caso, tal vez corresponde enfatizar –siguiendo la lectura de Aron– que la noción de *crítica* aparece como un nexo que vertebra toda la producción de Marx, desde sus escritos juveniles a su obra de madurez, y que la misma no se limita a un plano exclusivamente “intelectual”, sino que apunta

⁴⁶ En el primer capítulo que dedicamos a la obra de Parsons, citamos un breve texto de Julio Cortázar que ilustra en clave humorística la cuestión del “antropomorfismo”, ya sea como categoría de interpretación de la realidad “externa”, ya sea como noción ordenadora de la consciencia “interna”; en particular, el fragmento asedia el problema de las actividades mentales que son ajenas a nuestra voluntad (aunque suponemos que podemos –hasta cierto punto– controlarlas): creer o descreer, enamorarse o desenamorarse, recordar u olvidar, etc. Buena parte de la literatura y el cancionero popular abordan el punto; valga como ejemplo el tango “Garúa” (1943), con letra de Enrique Cadícamo y música de Aníbal Troilo, que la cátedra sugiere escuchar en la voz –y con el fraseo inigualable– de Roberto Goyeneche: “En esta noche tan fría y tan mía / pensando siempre en lo mismo me abismo / Y aunque yo quiera arrancarla, / desecharla y olvidarla / la recuerdo más...”

a “combatir también de un modo práctico la realidad social y política en que se expresan y se originan sus ideas falsas, sus ilusiones”. De este modo, las “ilusiones religiosas, políticas y morales son la conciencia falsa del mundo social y político; criticarlas es pues criticar ese mundo. Son una conciencia falsa porque el mundo que expresan es *falso*” (Aron, 2010, p. 661).

En este marco, la crítica de la *ideología* funcionará como un paradigma en sentido estricto, esto es, como una matriz de interpretación que definirá el vector analítico del pensamiento crítico en diferentes variantes, generando lecturas análogas en distintos planos y niveles de realidad: desde la economía a la metafísica, pasando por la religión o la política. El valor teórico del concepto de ideología –nos dirá el filósofo mexicano Luis Villoro en un trabajo ya clásico– “consiste justamente en unir en una sola noción connotaciones que no se implican analíticamente” (Villoro, 2007, p. 38). Así, en dicha noción se articularían tres dimensiones: a) una dimensión *gnoseológica*, según la cual las ideas y creencias obedecen a una “determinación material y no son productos espontáneos de la mente que piensa; ellas tienen como característica ocultar la verdadera naturaleza de las relaciones sociales en las que descansan”; b) una dimensión *sociológica*, pues esas ideas y creencias “se originan a partir de una determinada posición que la conciencia pensante ocupa en una serie de relaciones de producción”, y en tal sentido, la “no-verdad” de las mismas, su “función de ocultamiento, deriva precisamente de dicha posición social”; c) una dimensión *política*, donde esas ideas y creencias “aseguran la cohesión de la comunidad, ofreciendo a cada sujeto una representación del lugar que le corresponde en el sistema y son eficaces, pues permiten la preservación de ciertas relaciones de dominio y poder” (Pérez Cortes, 2016, p. 143).

Ahora bien, de acuerdo con la mirada de Paul Ricoeur, tanto Marx como Nietzsche y Freud seguirían siendo “modernos” en un sentido clave: los tres “despejan el horizonte para una palabra más auténtica, para un nuevo reinado de la Verdad, no sólo por medio de una crítica *destructora* sino mediante la invención de un arte de interpretar”. Si Descartes triunfa en la duda sobre la cosa por “la evidencia de la conciencia”, ellos triunfan de la duda sobre la conciencia “por una exégesis del sentido”; y a partir de ellos, entonces, la comprensión es una “hermenéutica”, una interpretación:

Si la conciencia no es lo que cree ser, debe instituirse una nueva relación entre lo patente y lo latente; esta nueva relación correspondería a la que la conciencia había instituido entre la apariencia y la realidad de la cosa. La categoría fundamental de la conciencia, para los tres, es la relación oculto-mostrado o, si se prefiere, simulado-manifiesto. Lo que los tres han intentado, por caminos diferentes, es hacer coincidir sus métodos *conscientes* de desciframiento con el trabajo *inconsciente* de cifrado, que atribuían a la voluntad de poder, al ser social, al psiquismo inconsciente (Ricoeur, 1970, pp. 33-34).

Como veremos en otros capítulos, las certezas propias de esta *episteme* moderna, que todavía subyace en las reflexiones de Marx, de Freud, y tal vez en menor medida en el caso de

Nietzsche, será puesta en cuestión por diversas vertientes del pensamiento postmoderno en la última parte del siglo XX.

La búsqueda de reconocimiento

La herida abierta por los maestros de la sospecha en diferentes flancos del sujeto moderno se prolongará y diversificará hasta nuestros días, en modos que incluso harán del marxismo, o del psicoanálisis, objeto de posteriores cuestionamientos. De este modo, la “vía negativa” terminará contribuyendo de manera paradójica al desarrollo de una vía “positiva”, la que cuestiona los atributos implícitos de la consciencia moderna desde la afirmación de otras “posiciones” de sujeto excluidas. La búsqueda de reconocimiento de estas otras posiciones de sujeto (o de sujeta) constituirá un capítulo clave en la historia de las luchas sociales en el período contemporáneo, a la par que dará origen a un amplio y variado conjunto de reflexiones críticas e innovadoras en el marco de la teoría social.

Así, por ejemplo, en un libro capital del siglo XX, publicado en 1949, *El segundo sexo*, Simone de Beauvoir (1908-1986) cuestionará las limitaciones tanto de la herencia freudiana como del legado de Marx para abordar la problemática específica de las mujeres, subsumida en la falsa generalidad del “hombre”, pero subordinada –de hecho y de derecho- por la condición privilegiada del ser humano varón:

Desde luego, la mujer es, como el hombre, un ser humano; pero tal afirmación es abstracta; el hecho es que todo ser humano concreto está siempre singularmente situado. Rechazar las nociones de eterno femenino, de alma negra, de carácter judío, no es negar que haya hoy judíos, negros, mujeres; esa negación no representa para los interesados una liberación, sino una huida inauténtica... Si su función de hembra no basta para definir a la mujer, si rehusamos también explicarla por “el eterno femenino”... tendremos que plantearnos la pregunta: ¿qué es una mujer? El mismo enunciado del problema me sugiere inmediatamente una primera respuesta. Es significativo que yo lo plantee. A un hombre no se le ocurriría la idea de escribir un libro sobre la singular situación que ocupan los varones en la Humanidad. Si quiero definirme, estoy obligada antes de nada a declarar: “Soy una mujer”; esta verdad constituye el fondo del cual se extraerán todas las demás afirmaciones. (De Beauvoir, 2018, p. 17).

A partir de esta caracterización general, la autora elabora un argumento que vertebra las discusiones en las que se bifurca el texto: “la mujer se define y se diferencia respecto del hombre, no el hombre respecto de ella; la mujer es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto, él es lo Absoluto; ella es el Otro” (2018, p. 18). De este modo, la hipótesis central es que existe una “relación asimétrica entre hombres y mujeres porque la mujer ha sido siempre definida como otredad; del mismo modo que un judío es Otro para un antisemita, un extranjero lo es para un xenófobo o un indígena para un colono” (Abbate, 2020, p. 144).

Más allá de las fórmulas simplificadoras a las que muchas veces se recurre para resumir sus principales contribuciones (“No se nace mujer, se llega a serlo”), cabe destacar que la autora de

Memorias de una joven formal no sólo es dueña de un estilo literario personal y de una escritura brillante, también ha sido capaz de desarrollar un pensamiento original, diverso e innovador. Como ha enfatizado Benoîte Groult,

Antes que ella, mujeres aisladas, heroicas como Olympe de Gouges, audaces como Mary Wollstonecraft o lúcidas como Virginia Wolf, por no citar más que algunas, ya habían inventado el feminismo, incluso antes de que esta palabra fuese creada. Pero fue Simone de Beauvoir la que logró reunir todas estas reivindicaciones dispersas, estos movimientos de ideas rápidamente reprimidos, estos combates casi olvidados, estas tentativas de mujeres heroicas y sistemáticamente arrojadas a los rincones más oscuros de la Historia, para darles una voz única, fundada sobre un profundo conocimiento filosófico, histórico, científico y sociológico (2010, pp. 29-30).

A juicio de María Luisa Femenías, *El segundo sexo* ha influido en todo “el feminismo de la segunda mitad del siglo XX, y es uno de los ensayos sobre feminismo más importantes de la centuria. Todo lo que se ha escrito después ha tenido a esta obra como referencia, bien para continuarla en sus planteos y seguir desarrollándolos, bien para criticarlos oponiéndose a ellos” (2019, p.18). Un punto clave de la obra es que De Beauvoir trasciende las discusiones en términos del (necesario) reclamo por los derechos políticos de las mujeres para centrar su reflexión sobre los fundamentos discursivos que sustentan, justifican u ocultan las situaciones de violencia, discriminación y exclusión. En tal sentido, como destaca la especialista argentina, la autora francesa “reinstaló la cuestión de la mujer no ya en términos de votar o no votar, sino al mostrar cómo la exclusión histórica de las mujeres de la ciudadanía en general, de la historia y de la ciencia, se había construido sobre la base de argumentos filosóficos que debían analizarse en forma crítica para desmontarlos” (Femenías, 2019, p.20)⁴⁷.

En un texto de Hannah Arendt (1906-1975) publicado en inglés en 1957 (aunque en el prólogo la autora aclara que el manuscrito estaba terminado en alemán al dejar su país en 1933), se presenta un caso algo más complejo: a la condición femenina se agrega una situación de segregación étnica (se trata de una mujer judía en Alemania, cuyo nombre de nacimiento es Rahel Levin), de modo tal que la subordinación y la asimilación se convierten en formas de violencia simbólica como precio a pagar a cambio de algún tipo de reconocimiento social. Dice la autora:

"[Rahel] dejó que Varnhagen la convirtiera en la señora de Friederike Varnhagen von Ense, borrando del mapa su existencia anterior, incluido el nombre. En secreto, contra él, y en consciente rebelión contra una existencia semejante, evoca fragmentos de su antigua vida, vive su propia vida, pero 'sólo íntimamente' [...] La tendencia a anular lo alcanzado se agudiza cuando ya no

⁴⁷ En su edad madura Simone de Beauvoir nos presentará el resultado de otra navegación pionera: el estudio de *La vejez* ([1970])

puede negarse que su ascenso no es más que una apariencia, que en la verdadera buena sociedad *un paria* sólo puede aspirar a subir, pero no evitará esa insoportable sensación de estar expuesto, y tampoco las ofensas" (Arendt, 2000, p. 272).

Estos trabajos escritos en el continente europeo a mediados del siglo XX se entroncan, como es bien sabido, con lejanos antecedentes “modernos” e “ilustrados” de las luchas feministas que más tarde serán considerados como parte de una serie de “olas” en su desarrollo (Aguilar Barriga, 2020). Así, nos recuerda la filósofa española Celia Amorós, “las vindicaciones feministas son –*malgré* muchos ilustrados- producto genuino de... la cara romántica de la Ilustración -sus ideales emancipatorios- frente a su cruz positivista”. De este modo, es posible preguntarse “en qué medida la matriz ilustrada desarrolla o no de modo coherente sus propias posibilidades emancipatorias, qué peculiaridades revisten sus conceptualizaciones diferenciales cuando son aplicadas para *trampear* la universalidad de sus propios postulados y hasta qué punto estas mismas peculiaridades son sintomáticas de contradicciones y tensiones internas en la Ilustración misma” (Amorós, 1990: 139).

Claro que si esta saga emancipatoria no puede ser entendida en los países centrales como un decurso lineal (moderno, ilustrado, crítico), sino más bien como fruto de tensiones y fuerzas encontradas, al mirar esta problemática desde la periferia latinoamericana el descentramiento de la figura de sujeto, el desplazamiento de conflictos y la ruptura de las temporalidades es aún mucho mayor. Por eso, como muy bien advierte Angélica Soldan para el caso del feminismo mexicano, en términos que pueden ser extendidos a otros casos en la región, “las actuales categorías hegemónicas euro-estadounidenses que marcan las *olas* del feminismo no permiten visibilizar adecuadamente las etapas del feminismo latinoamericano”, ya que tales cronologías responden a “procesos histórico-sociales e ideológicos diversos”. En tal sentido, para el caso latinoamericano, como para otras situaciones periféricas y coloniales, es preciso poner en el centro de nuestra indagación “la intersección sexo-etnia-clase como clave teórica” (Femenías, 2007, pp. 22-23).

En una veta diferente, pero que a la postre concurrirá a un mismo cauce de críticas, el llamado pensamiento postcolonial devela que, aún en las mejores intenciones progresistas del sujeto moderno, siguen presentes las mismas marcas de un autor blanco y europeo. En un libro fundacional de esta corriente, *Los condenados de la tierra* (1961), Frantz Fanon (1925-1961) afirma lo siguiente:

Compañeros: hay que decidir desde ahora un cambio de ruta. La gran noche en la que estuvimos sumergidos, hay que sacudirla y salir de ella. El nuevo día que ya se apunta debe encontrarnos firmes, alertas y resueltos... Dejemos a esa Europa que no deja de hablar del hombre al mismo tiempo que lo asesina dondequiera que lo encuentra, en todas las esquinas de sus propias calles, en todos los rincones del mundo... Decidamos no imitar a Europa y orientemos nuestros músculos y nuestros cerebros en una dirección nueva. Tratemos de inventar al hombre total que Europa ha sido incapaz de hacer triunfar... Por

Europa, por nosotros mismos y por la humanidad, compañeros, hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo (Fanon, 1972, pp. 287-292).

Escrito al calor de las luchas independentistas en el llamado “Tercer Mundo”, y apadrinado por un polémico y multicitado prólogo a cargo de Jean-Paul Sartre, el libro de Fanon alcanzó una amplia difusión en el contexto de la radicalización política de la década del sesenta en América Latina. En una sintonía análoga, pero en una indagación posterior que mucho le debe a la lectura foucaultina de las reflexiones de Nietzsche, Edward Said (1935-2003) nos dirá en su clásico libro *Orientalismo* (1978):

El orientalismo es, pues, una disciplina en sentido literal: un conjunto de instituciones (profesores, eruditos y “expertos” en todo lo referido a Oriente), prejuicios (despotismo, sensualidad, esplendor, crueldad “orientales”), ideas (filosofías y sabidurías orientales adaptadas al uso local europeo) y prácticas burocráticas (registros, jerarquías, órdenes), mediante las cuales Occidente realiza declaraciones generales acerca de Oriente que lo constriñen dentro de una concepción oficial europea que sirve para dominarlo (Said, 2007, p. 20).

Ahora bien, cuando volvemos por un momento la vista atrás, hacia algunos veneros de este discurso emancipatorio, en particular al viejo texto de Fanon, un elemento que salta a la vista es que su anticolonialismo tiene una notoria marca sexista: le habla exclusivamente a “compañeros” a quienes exhorta a “crear un hombre nuevo”. Hacia la década del setenta esta fisura comenzará a ser cubierta cuando ciertas vertientes del feminismo y del pensamiento postcolonial, tanto en su práctica política como en su reflexión teórica, darán origen al llamado *feminismo postcolonial* (algunos sectores prefieren hablar de *feminismo del tercer mundo*). Planteado inicialmente como una crítica a los sesgos implícitos en las teorías feministas elaboradas en los países dominantes, este enfoque busca dar cuenta en la actualidad del modo en que el racismo y el colonialismo afectan especialmente a las mujeres no-blancas y/o no-occidentales. Así, a partir de contribuciones clásicas como las de Barbara Smith –en especial su texto “Racism and the Women’s Studies” de 1982- la investigadora española Asunción Oliva Portolés nos recuerda que el feminismo postcolonial puede ser entendido como “la teoría y la práctica política que lucha por la liberación de todas las mujeres: mujeres de color, obreras, mujeres pobres, mujeres discapacitadas, lesbianas, ancianas, así como mujeres blancas, económicamente privilegiadas y heterosexuales”. En tal sentido, el racismo no sólo altera las vidas y las visiones de las mujeres de color sino también de las blancas, puesto que el “el comportamiento racista es *nuestra* herencia del patriarcado blanco” (Oliva Portolés, 2004, p. 4. Cursivas nuestras).

Por su parte, también será en el tránsito que va de las décadas del sesenta al setenta, en medio de las luchas por los derechos civiles en Estados Unidos, en el marco de la emergencia de los “nuevos movimientos sociales” en Europa, y a la par de la creciente radicalización política latinoamericana, cuando emergerá con fuerza el movimiento que será conocido inicialmente por

sus siglas LGBT (Lesbianas, Gays, Bisexuales y Transgénero), y que en la actualidad abarca un diversificado espectro de “sexualidades disidentes” frente al patrón heterosexual dominante⁴⁸. El eje crítico del movimiento se ubica en torno a las luchas contra la “hetero-normatividad” (Moreno, 2008; Pecheny et al, 2008), esto es, un dispositivo configurado por creencias, reglas, prácticas y relaciones de saber-poder según el cual: a) los seres humanos han de ser ubicados en dos categorías distintas y complementarias: hombre y mujer; b) Las relaciones de pareja “normales” (maritales) sólo pueden darse entre dos personas con géneros diferentes; c) Cada género tiene ciertos roles “naturales” que son socialmente reconocidos; y d) La heterosexualidad es considerada como la única orientación sexual legítima (Vagedes, 2019, p. 20)⁴⁹.

En este contexto, la noción de *género* comenzará a adquirir una creciente relevancia, al punto de convertirse en la actualidad en el eje de un nuevo campo de estudios interdisciplinario, una sugerente orientación teórica y una dinámica perspectiva para la elaboración de políticas públicas. Si bien éste no es el lugar indicado para ensayar una genealogía del término, baste señalar que hacia los años sesenta del siglo pasado los principales paradigmas en disputa en el marco de la teoría social carecían todavía de una teorización original sobre las cuestiones de la sexualidad. En el mapa del mundo social de Marx, “los seres humanos son trabajadores, campesinos o capitalistas; el hecho de que también son hombres o mujeres no es visto como muy significativo”, ya que “que el marxismo, como teoría de la vida social, prácticamente no está interesado en el sexo” (Rubin, 1997, p. 38). Por su parte, del lado del estructural-funcionalismo nos encontramos con una reafirmación de los roles tradicionales del hombre y la mujer en el marco de la familia, los grupos sociales o la sociedad. En la visión parsoniana del mundo moderno, nos recuerdan Jill K. Conway, Susan C. Bourque y Joan W. Scott, el matrimonio y la familia que se derivaba de él funcionaban gracias a la presencia de “una serie de vínculos de apoyo mutuo tanto económicos como afectivos, en los que la capacidad del hombre para el trabajo instrumental (público, productivo, o gerencial) se complementaba con la habilidad de la mujer para manejar los aspectos expresivos de la vida familiar y la crianza de los hijos” (1997, p. 22)⁵⁰.

Este doble punto ciego de las corrientes teóricas dominantes contribuye a explicar el hecho de que las ciencias sociales –que tendrán una fuerte expansión y diversificación académica a

⁴⁸ En los últimos años han surgido –y siguen surgiendo– nuevas ampliaciones de la sigla con el fin de incluir a otros colectivos, tales como las personas intersexuales (LGBTI), *queer* (LGBTQ), asexuales (LGBTQA), etc. En algunos casos, se ha decidido adicionar el signo ‘+’ a continuación de la sigla a efectos de indicar la incorporación de otros grupos disidentes (LGBT+).

⁴⁹ Para una aplicación de algunas categorías tourenianas al caso del movimiento LGTBI en la Argentina puede consultarse la tesis de maestría de Andrés Vaggades, realizada bajo la dirección de Antonio Camou, que analiza el proceso de elaboración de la normativa sobre matrimonio igualitario (Vagedes, 2019).

⁵⁰ Cabría señalar en este punto que en el Prefacio a la primera edición de 1884 de *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Friedrich Engels esboza una teoría materialista “dual”, que sin embargo no tuvo un desarrollo significativo posterior dentro del marxismo, hasta llegar al debate contemporáneo impulsado por diferentes vertientes feministas. Dice allí el autor: “Según la teoría materialista, el factor decisivo en la historia es, en fin de cuentas, la producción y la reproducción de la vida inmediata. Pero esta producción y reproducción son de dos clases. De una parte, la producción de medios de existencia, de productos alimenticios, de ropa, de vivienda y de los instrumentos que para producir todo eso se necesitan; de otra parte, la producción del hombre mismo, la continuación de la especie. El orden social en que viven los hombres en una época o en un país dados, está condicionado por esas dos especies de producción: por el grado de desarrollo del trabajo, de una parte, y de la familia, de la otra” (Engels, 1972, p. 7).

partir de la segunda posguerra- tardarán un buen tiempo en retomar una senda abierta por las pioneras indagaciones que aparecían en el libro de Margaret Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, publicado en 1935. En esta investigación, Mead había planteado “la idea revolucionaria de que los conceptos de género eran culturales y no biológicos y que podían variar ampliamente en entornos diferentes”. Pero será recién a partir de la década del setenta cuando “muchas y muy diversas tendencias dentro de las investigaciones académicas” comenzarán a converger para “producir una comprensión más compleja del género como fenómeno cultural” (Conway et al., 1997, p. 22). En un artículo clave de esta nueva conceptualización - publicado originalmente en 1975-, que dialoga de manera crítica y constructiva con ciertas vetas de la tradición marxista, el psicoanálisis y el estructuralismo francés, nos dice Gayle Rubin:

El hambre es el hambre, pero lo que califica como alimento es determinado y obtenido culturalmente. Toda sociedad tiene alguna forma de actividad económica organizada. El sexo es el sexo, pero lo que califica como sexo también es determinado y obtenido culturalmente. También toda sociedad tiene un sistema de sexo-género, un conjunto de disposiciones por el cual la materia prima biológica del sexo y la procreación humanas son conformadas por la intervención humana y social y satisfechas en una forma convencional (Rubin, 1997, p. 44)

Desde esta mirada, un *sistema de sexo/género* hace referencia al “conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas” (Rubin, 1997, p. 37). Como tal, el sistema de sexo/género no es “inmutablemente opresivo y ha perdido buena parte de su función tradicional”, sin embargo, destaca la autora, “en ausencia de oposición no se marchitará simplemente”, y solamente podrá ser reorganizado a través de la lucha política”. En esta lucha – concluye Rubin- el movimiento feminista tiene que “soñar con algo más que la eliminación de la opresión de las mujeres: tiene que soñar con la eliminación de las sexualidades y los papeles sexuales obligatorios. El sueño que me parece más atractivo es el de una sociedad andrógina y sin género (aunque no sin sexo), en que la anatomía sexual no tenga ninguna importancia para lo que uno es, lo que hace y con quién hace el amor” (Rubin, 1997, p. 85).

De este modo, como lo muestran estas pocas ilustraciones que hemos elegido, es al interior de plexos sociales desiguales, heterogéneos o injustos donde se constituyen las “luchas por el reconocimiento” (Honneth, 1997). Precisar los términos de esta cuestión nos obligaría a reconstruir una larga genealogía filosófica que no podemos abordar aquí (Honneth, 1997; Höffe, 2010; Arrese Igor, 2009; Escalante Beltrán, 2016; Salas Astrain, 2016; Villarroel, 2017; París Albert, 2018), y que en los últimos tiempos se vincula, además, con los profusos debates en torno a la tolerancia, el multiculturalismo y las políticas del reconocimiento (Kymlicka, 1996; Walzer, 1998; Viroli, 1999; Taylor, 2009; Vozzi, 2011). En todo caso, un punto clave a tener en cuenta es que, siguiendo la veta de reflexión de Honneth, a partir del célebre pasaje sobre la dialéctica del amo y el esclavo expuesta en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, la noción de reconocimiento

“hace referencia a la necesidad que tiene el yo de que los demás lo reconozcan y confirmen como un sujeto libre y activo”, y como tal se trata de una “*conditio sine qua non* de la autoconciencia, entendida como el modo en que el yo entra en relación consigo mismo”. En otros términos, no se trata de una relación casual, gratuita o inocua: el reconocimiento implica que el sujeto necesita (que necesitamos) del otro y de los/as otros/as para poder construir “una identidad estable y plena” (Arrese Igor, 2009).

Reflexiones finales

Con el objeto de ilustrar el desplazamiento de problemáticas entre la teoría social “clásica” y la “contemporánea” consideramos en estas páginas algunos rasgos del pensamiento que delinean coordenadas básicas por las que discurren los aportes de las tradiciones, corrientes, autores y autoras que examinaremos a lo largo del libro. Resumimos dichos rasgos en tres focos principales: abandono de la pretensión de alcanzar una fundamentación última indubitable para el conocimiento y la acción; reemplazo de la universalidad abstracta y unificada/unificadora de “la” razón por una concepción histórica y socialmente situada del pensamiento, las “racionalidades” y los lenguajes; y erosión de categorías “fuertes” que estructuraban los “grandes relatos” en torno a la sociedad, donde hicimos especial hincapié en las críticas a la noción de “sujeto moderno”.

Llegados a este punto podemos cerrar provisoriamente nuestro recorrido con una reveladora anécdota que ilustra el deslizamiento de algunas certezas que guiaron ciertas vertientes del pensamiento crítico entre mediados y finales del siglo XX. Se trata de un diálogo mantenido entre Simone de Beauvoir y Jean-Paul Sartre hacia 1975, en el ocaso de la vida del filósofo francés (Sartre moriría en 1980), publicado por la revista *L'arc*, que gira en torno a la relación entre feminismo, marxismo y existencialismo. En un tramo del intercambio Simone de Beauvoir –que es quien hace las preguntas- plantea lo siguiente:

SdB —... aceptaste *El segundo sexo*. Lo cual no te cambió totalmente. Acaso debería agregar que tampoco me cambió a mí, porque pienso que teníamos la misma actitud en esos tiempos. Teníamos la misma actitud en tanto creíamos que la revolución socialista conllevaría necesariamente la emancipación de la mujer. Nos hemos desilusionado desde entonces, porque hemos visto que las mujeres no son realmente iguales a los hombres en la URSS, en Checoslovaquia o en cualquiera de los países llamados socialistas que conocemos. Esto, dicho sea de paso, es lo que me decidió, alrededor de 1970, a adoptar una posición abiertamente feminista. Lo que quiero decir con esto es que debemos reconocer la especificidad de las luchas de las mujeres. Es más, vos me seguiste por este camino, pero me gustaría saber hasta dónde. ¿Qué pensás, ahora, a propósito de la lucha de las mujeres por su liberación? Por ejemplo, ¿cómo pensás que se conecta con la lucha de clases?

JPS—Las veo como dos luchas de diferente aspecto y significado, que no siempre se mezclan. Hasta cierto punto, la lucha de clases se da entre hombres. Es esencialmente una cuestión de las relaciones entre hombres, relaciones concernientes al poder o la economía. Las relaciones entre hombres y mujeres son muy diferentes. Sin duda hay implicaciones muy importantes desde el punto de vista económico, pero las mujeres no son una clase, ni son los hombres una clase en relación con las mujeres...

SdeB—En otras palabras, ¿reconocés la especificidad de la lucha de las mujeres?

JPS—Absolutamente. No creo que sea resultado de la lucha de clases (De Beauvoir y Sartre, 1975).

Tal vez en este breve pero significativo diálogo estén cifradas algunas claves fundamentales que nos permiten comprender el itinerario de algunas vetas del pensamiento crítico contemporáneo, de ayer a hoy. La primera, y seguramente arbitraria, estación de ese esquemático derrotero podríamos fecharla en los años inmediatos de la segunda posguerra, cuando se publica *El segundo sexo*, o cuando Sartre escribe algunas de sus obras más influyentes. En ese momento, ni Sartre ni ella misma pensaban que “la cuestión de las mujeres se correspondía con una estructura y una lucha específicas”, ya que la “lucha de clases aparecía entonces como la clave de todas las contradicciones” (Collin, 2010, p. 71).

Una segunda parada se produce al momento de la entrevista que transcribimos. Aquí ya es perceptible el esbozo inicial de un notorio desplazamiento de perspectivas -que se acentuará en los años venideros-, un modo emergente de concebir el cambio, el sujeto o la historia desde categoría “cerradas” a categorías “abiertas”, desde lógicas de la “identidad” a lógicas de la “diferencia”, desde un pensamiento de lo “homogéneo” a otro que parte de la “heterogeneidad” como condición de posibilidad; en otros términos, ya no parece posible pensar ni la sociedad ni el cambio social desde una mirada unificadora (“una” lógica, “una” contradicción, “un” sujeto de la transformación), sino que comienza a volverse patente que el espacio social está atravesado, pero también configurado y constituido, por múltiples y diversos planos de conflicto, que esas luchas están animadas por una pluralidad de actores, grupos o movimientos, y que los territorios que habitan se diferencian en arenas, campos o sistemas que es necesario comprender en su especificidad, sin reducirlos a una determinación lineal de unos a otros.

Por nuestra parte, en la actualidad volvemos a desplazarnos del esbozo crítico que plantean Sartre y Simone de Beauvoir a mediados de los años setenta del siglo pasado; entre muchas otras diferencias, porque los roles de “hombre” y “mujer” con los que urden su discurso, los atributos sociales, culturales o sexuales que se “fijan” a ellos, o la caracterización política de sus “relaciones” (“la lucha de clases se da entre hombres. Es esencialmente una cuestión de las relaciones entre hombres, relaciones concernientes al poder o la economía”), hoy nos resultan francamente insostenibles.

Con estas coordenadas como punto de partida, diversas contribuciones de esta obra revisitarán las cuestiones esbozadas en este capítulo.

Referencias

- Abbate, F. (2020). *Biblioteca feminista: vidas, luchas y obras. Desde 1789 hasta hoy*. Buenos Aires: Planeta.
- Aceró, J. J., E. Bustos y D. Quesada. (1985). *Introducción a la filosofía del lenguaje*. Madrid: Cátedra.
- Adorno, T. y M. Horkheimer, (1969). *La sociedad. Lecciones de sociología*. Buenos Aires: Proteo.
- Aguilar Barriga, N. (2020). Una aproximación teórica a las olas del feminismo: la cuarta ola, *Femeris*, 5 (2), 121-146.
- Althusser, L. (2012). *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI.
- Amorós, C. (1990). El feminismo: senda no transitada de la ilustración, *Isegoría*, (1), 139-150.
- Arendt, H. (2000). *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. Barcelona: Lumen.
- Aron, R. (1987). *Etapas del pensamiento sociológico*. Buenos Aires: Siglo veinte.
- Auerbach, E. (2014). *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. Buenos Aires: FCE.
- Ayer, A.J. (1986). *El positivismo lógico*. México DF: FCE.
- Bauman, Z. (1997). *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la postmodernidad y los intelectuales*. Bernal: UNQui.
- Berciano Villalibre, M. (1998). *Debate en torno a la posmodernidad*. Madrid: Síntesis.
- Bergman, G. (1964). *Logic and Reality*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Bialakowsky, A. (2018). Vida cotidiana y reclasificaciones sociológicas según Giddens, Bourdieu, Habermas y Luhmann. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*. (77), 125-147.
- Blanco Laserna, D. (2012). *Einstein: El espacio es una cuestión de tiempo*. Buenos Aires: EDITEC.
- Bolívar Botia, A. (1990). *El estructuralismo: de Levi-Strauss a Derrida*. Madrid: Cincel-Kapelusz.
- Bourdieu, P., J.C. Chamboredon y J.C. Passeron (1994). *El Oficio de sociólogo*. México: Siglo XXI.
- Camou, A. (Nov.-Dic. 1997). Los consejeros del Príncipe. Saber técnico y política en los procesos de reforma económica en América Latina. *Nueva Sociedad*. (152), 54-67.
- Camou, A. (2014). Laburar en el Estado. Notas sobre la inserción de jóvenes sociólog@s de la UNLP en diferentes niveles gubernamentales del sector público argentino. *Jornadas de Sociología de la UNLP*.
- Camou, A. y L. Chain (2017). Saberes expertos y elaboración de políticas públicas: el caso de los economistas en el gobierno. En A. Camou y M. L. Pagani (Coords.). *Debates teóricos y metodológicos actuales sobre las políticas públicas*. La Plata: EDULP. Recuperado en <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/64896>
- Carpio, A. P. (2004). *Principios de filosofía*. Buenos Aires: Glauco.
- Castel, R. (2004). *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Buenos Aires: Paidós
- Casullo, N. (2004). *El debate modernidad-posmodernidad*. Buenos Aires: Retórica Ediciones.

- Collin, F. (2010). No se nace mujer y se nace mujer. Las ambigüedades de Simone de Beauvoir. En B. Cagnolati y M.L. Femenías (Coords.), *Simone de Beauvoir: Las encrucijadas de "el otro sexo"*. La Plata: EDULP.
- Citro, S. (2012). Provocaciones antropológicas para pensar nuestra corporalidad. *Todaya* (31), 29-35.
- Colón Sambolín, M. J. (2013). Nietzsche y la filosofía de la consciencia en Más allá del bien y el mal. *Tábano*, (9), 99-119. Recuperado de <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/nietzsche-filosofia-consciencia.pdf>
- Comte, A. (1981). *Primeros ensayos*. México: FCE.
- Conway, JK., S.C. Bourque y J.W. Scott (1997). El concepto de género. En M. Lamas, *El género: una construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Porrúa – UNAM.
- De Beauvoir, S. y JP. Sartre (1975). Simone de Beauvoir interroga a Jean-Paul Sartre, *L'Arc*, (61). Recuperado de <https://herramienta.com.ar/articulo.php?id=1855>
- De Beauvoir, S. (2018). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Lumen.
- Eco, U. (1985). *Apostillas a El nombre de la rosa*. Barcelona: Lumen.
- Engels, F. (1972). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Moscú: Progreso.
- Espinosa Rubio, L. (1997). Pensamiento y fragmento. A propósito de Lichtenberg, Nietzsche y Adorno. *Isegoría*, 16, pp. 141-161.
- Espósito, F. (2008). Realismos. En J. Amícola y J.L. de Diego (Coords.), *La teoría literaria hoy. Conceptos, enfoques, debates*. La Plata: Al Margen.
- Estevanez Murphy, N. (1913). "Prólogo" a *Catecismo Positivista*, de A. Comte. Paris: Garnier.
- Fanon, F. (1972). *Los condenados de la tierra*. México: FCE.
- Femenías, M.L. (2007). Esbozo de un feminismo latinoamericano. *Estudios Feministas*, 15 (1), 11-25.
- Femenías, M.L. (2019), *Itinerarios de teoría feminista y de género: algunas cuestiones histórico-conceptuales*. Bernal: UNQui.
- Ferreirós Domínguez, J. M. (2004). Un episodio de la crisis de fundamentos: 1904. *La gaceta de la RSME*, 7 (2), 449-467. Recuperado de <https://gaceta.rsme.es/abrir.php?id=97>
- Foster, H., J. Habermas, J. Baudrillard y otros (1988). *La posmodernidad*. Barcelona: Kairós.
- Freud, S. (1991). *La interpretación de los sueños*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Finkel Morgenstern, L. (2016). *La sociología de las profesiones: legados y perspectivas*. Madrid: Universidad Complutense (Tesis). Recuperado en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=128653>
- Galparsoro, J.I. (2001). El problema de la conciencia y sus implicaciones antropológicas en la crítica nietzscheana a Descartes. *Revista de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid*, (26), 187-211.
- Groult, B. (2010). La lucha por las mujeres. En B. Cagnolati y M.L. Femenías (Coords.), *Simone de Beauvoir: Las encrucijadas de "el otro sexo"*. La Plata: EDULP.
- Giddens, A. y J. Turner (1990). *La Teoría Social Hoy*. Madrid: Alianza.
- Habermas, J. (1990). El horizonte de la modernidad se desplaza. En *Pensamiento postmetafísico*, Madrid: Taurus.

- Hegel, G.W.F. (1979). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. México DF: FCE.
- Hobsbawm, E. (1997). *Historia del siglo XX 1914-1991*. Barcelona: Crítica.
- Heclo, H. (1993). Las redes de asuntos y el poder Ejecutivo. En L.F. Aguilar Villanueva (Coord.), *Antología de políticas públicas. Problemas públicos y agenda de gobierno*. México DF: M.A: Porrúa.
- Janik, A. y S. Toulmin. (1998). *La Viena de Wittgenstein*. Madrid: Taurus.
- Laclau, E. y Ch. Mouffe. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: FCE.
- Lakatos, I. (1978). *La Metodología de los Programas de Investigación*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lichtenberg, G.C. (1992). *Aforismos (antología)*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Lyotard, JF. (1960). *La fenomenología*. Buenos Aires: Eudeba.
- Lyotard, JF. (1990). *La condición postmoderna*. México DF: REI.
- Marvin, F. S. (1978). *Comte*. México: FCE.
- Merquior, J.G. (1989). *De Praga a París: Crítica del pensamiento estructuralista y posestructuralista*. México: FCE.
- Moreno, A. (2008). La Invisibilidad como Injusticia. Estrategias del movimiento de la diversidad sexual. En M. Pecheny y otros (Comps). *Todo sexo es político. Estudio sobre sexualidad en Argentina*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Mouffe, Ch. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.
- Nietzsche, F. (2009). *Más allá del bien y el mal*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2014). Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. En *Obras* (Vol. III). Madrid: Gredos.
- Oliva Portolés, A. (Abril de 2004). *Feminismo postcolonial: la crítica al eurocentrismo del feminismo occidental*. Cuaderno de Trabajo, (6). Recuperado de <https://www.ucm.es/data/cont/media/www/pag-44805/6Feminismo%20postcolonial.pdf>
- Oyarzun R., P. (2017). Benjamin, Lichtenberg, la joroba y los añicos, *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, (58), pp.53-70.
- Palti, E. J. (1998). Giro lingüístico e historia intelectual. Bernal: UNQui.
- Panaia, M. (2008). Una revisión de la sociología de las profesiones desde la teoría crítica del trabajo en la Argentina. Santiago de Chile: CEPAL. Recuperado de <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/sociologia%20de%20las%20profesiones.pdf>
- Panofsky, E. (1994). La *Summa* y la catedral. Las analogías profundas como producto de un hábito mental [1951]. En P. Bourdieu; J.C. Chamboredon y J.C. Passeron, *El Oficio de sociólogo*. México: Siglo XXI.
- Pecheny, M., C. Figari y D. Jones. (2008). *Todo sexo es político: Estudios sobre sexualidades en Argentina*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Pérez Cortés, S. (2016). En diálogo crítico con el marxismo: el concepto de ideología en Luis Villoro, *Signos Filosóficos*, XVIII (35), 140-167.
- Picó, J. (2003). *Los años dorados de la sociología (1945-1975)*. Madrid: Alianza.

- Prieto, J. (1944). *La vida indómita de Augusto Comte: el apóstol de una religión sin Dios*. Buenos Aires: Ayacucho.
- Real Academia Española. (1994). *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Espasa-Calpe
- Reyes Mate, M. (1988). El olvido del mundo de la vida y el recuerdo del fundamento humano de la ciencia. En E. Husserl, *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós.
- Ricoeur, P. (1970). *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2003). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: FCE.
- Rorty, R. (1990). *El giro lingüístico*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (1989). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Rubin, G. (1997). El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo. En M. La-mas, *El género: una construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Porrúa – UNAM.
- Said, E. W. (2007). *Orientalismo*. Barcelona: DeBolsillo.
- Sánchez Ron, J. M. (2008). El mundo después de la revolución: la física de la segunda mitad del siglo XX. *Fronteras del conocimiento*. Madrid: BBVA. Recuperado de <https://www.bbva-openmind.com/articulos/el-mundo-despues-de-la-revolucion-la-fisica-de-la-segunda-mitad-del-siglo-xx/>
- Schorske, C. E. (2011). *La Viena de fin de siglo: política y cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Stadler, F. (2010). *El Círculo de Viena. Empirismo lógico, ciencia, cultura y política*. Santiago de Chile. FCE.
- Thompson, K. (1988). *Augusto Comte. Los fundamentos de la sociología*. México: FCE.
- Vagedes, A. (2019). *Los mismos derechos con los mismos nombres*. Universidad de San Andrés, Tesis de Maestría en Administración y Políticas Públicas.
- Vattimo, G. (1998). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa.
- Vattimo, G. (1994). *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Vallaey, F. (1996). Las desconstrucciones del sujeto cartesiano, *Areté. Revista de Filosofía*, VIII(2), 309-318.
- Villoro, L. (2007). *El concepto de ideología y otros ensayos*. México: FCE.
- VV.AA. (2020). *Marx, 200 años: presente, pasado y futuro*. Buenos Aires: CLACSO.
- Walton, R. (1993). *Husserl. Mundo, conciencia y temporalidad*. Buenos Aires: Almagesto.
- Wallerstein, I. (1999). *El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Williams, R. (2000). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.
- Williams, R. (2000). *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Zirión, A. (Comp.). (1989). *Actualidad de Husserl*. México: Alianza.

Bibliografía básica recomendada

- Althusser, L. (2012). *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI.
- Bauman, Z. (1997). *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la postmodernidad y los intelectuales*. Bernal: UNQui.
- De Beauvoir, S. y JP. Sartre (1975). Simone de Beauvoir interroga a Jean-Paul Sartre, *L'Arc*, (61). Recuperado de <https://herramienta.com.ar/articulo.php?id=1855>
- De Beauvoir, S. (2018). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Lumen.
- Foster, H., J. Habermas, J. Baudrillard y otros (1988). *La posmodernidad*. Barcelona: Kairós.
- Habermas, J. (1990). El horizonte de la modernidad se desplaza. En *Pensamiento postmetafísico*, Madrid: Taurus.
- Lyotard, JF. (1990). *La condición postmoderna*. México DF: REI.
- Martuccelli, Danilo, *Sociologías de la modernidad: itinerario del siglo XX* (1999), Santiago de Chile, Lom, 2013.
- Picó, J. (2003). *Los años dorados de la sociología (1945-1975)*. Madrid: Alianza.
- Rorty, R. (1990). *El giro lingüístico*. Barcelona: Paidós.
- Sartre, JP. (1994). *El Existencialismo es un Humanismo*. México: Quinto Sol.
- Wallerstein, I. (1999). *El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social*. Caracas: Nueva Sociedad.

Bibliografía complementaria

- Abbate, F. (2020). *Biblioteca feminista: vidas, luchas y obras. Desde 1789 hasta hoy*. Buenos Aires: Planeta.
- Aguilar Barriga, N. (2020). Una aproximación teórica a las olas del feminismo: la cuarta ola, *Femeris*, 5 (2), 121-146.
- Amorós, C. (1990). El feminismo: senda no transitada de la ilustración, *Isegoría*, (1), 139-150.
- Arendt, H. (2000). *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. Barcelona: Lumen.
- Bialakowsky, A. (2018). Vida cotidiana y reclasificaciones sociológicas según Giddens, Bourdieu, Habermas y Luhmann. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*. (77), 125-147.
- Burgos Díaz, E. (2016). La lesbiana como punto de vista subversivo: Beauvoir y Wittig, *Eikasía. Revista de Filosofía*, (70), 81-100.
- Collin, F. (2010). No se nace mujer y se nace mujer. Las ambigüedades de Simone de Beauvoir. En B. Cagnolati y M.L. Femenías (Coords.), *Simone de Beauvoir: Las encrucijadas de "el otro sexo"*. La Plata: EDULP.
- Citro, S. (2012). Provocaciones antropológicas para pensar nuestra corporalidad. *Todavía* (31), 29-35.
- Conway, JK., S.C. Bourque y J.W. Scott (1997). El concepto de género. En M. Lamas, *El género: una construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Porrúa – UNAM.

- Femenías, M.L. (2007). Esbozo de un feminismo latinoamericano. *Estudios Feministas*, 15 (1), 11-25.
- Femenías, M.L. (2019), *Itinerarios de teoría feminista y de género: algunas cuestiones histórico-conceptuales*. Bernal: UNQui.
- Groult, B. (2010). La lucha por las mujeres. En B. Cagnolati y M.L. Femenías (Coords.), *Simone de Beauvoir: Las encrucijadas de “el otro sexo”*. La Plata: EDULP.
- Martínez-Bascuñán Ramírez, M. (2015). Simone de Beauvoir y la teoría feminista contemporánea: una revisión y crítica, *Revista Jurídica Universidad Autónoma de Madrid*, I (31), 331-348.
- Millett, K. (2017). *Política sexual*. Madrid: Cátedra.
- Mouffe, Ch. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.
- Nari, M. (2002). No se nace feminista, se llega a serlo. Lecturas y recuerdos de Simone de Beauvoir en Argentina, 1950 y 1990, *Mora*, (8), 59-72.
- Oliva Portolés, A. (Abril de 2004). *Feminismo postcolonial: la crítica al eurocentrismo del feminismo occidental*. Cuaderno de Trabajo, (6). Recuperado de <https://www.ucm.es/data/cont/media/www/pag-44805/6Feminismo%20postcolonial.pdf>
- Rubin, G. (1997). El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo. En M. Lamas, *El género: una construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Porrúa – UNAM.
- Wittig, M. (2006). No se nace mujer. En M. Wittig, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Editorial Egales.

Investigaciones aplicadas

- Bastos Amigo, S. (2007). Familia, género y cultura. Algunas propuestas para la comprensión de la dinámica de poder en los hogares populares. En D. Robichaux, David, *Familia y Diversidad en América Latina. Estudios de casos*. Buenos Aires: CLACSO.
- García, A.M. (2014). *Igualdad de género en las políticas públicas: el caso de los Programas Jefes y Jefas de Hogar Desocupados, Familias por la Inclusión Social y Asignación Universal por Hijo*. Buenos Aires, Tesis MAPP, UdeSA.
- Isnaldi, C. (2015). *Cambios y Tensiones en la Nueva Política Social Argentina: Entre el Maternalismo y la Empleabilidad de las Mujeres en Situación de Pobreza*. Buenos Aires, Tesis MAPP, UdeSA, 2015.
- Paredes, Rosa, “Políticas públicas, pobreza y equidad de género”, *Espacio Abierto*, 2006, 15 (4).
- Payo, M. A., (2017). Las políticas públicas y las miradas de género. Algunas herramientas para promover su incorporación. En A. Camou y M.L. Pagani (Coords.). *Debates teóricos y metodológicos actuales sobre las políticas públicas*. La Plata: EDULP. Disponible en: <http://libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/97>

- Moreno, A. (2008). La Invisibilidad como Injusticia. Estrategias del movimiento de la diversidad sexual. En M. Pecheny y otros (Comps). Todo sexo es político. Estudio sobre sexualidad en Argentina. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Pecheny, M., C. Figari y D. Jones. (2008). Todo sexo es político: Estudios sobre sexualidades en Argentina. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Pozzio, M. (2011). Madres, mujeres y amantes. Usos y sentidos de género en la gestión cotidiana de las políticas de salud. Buenos Aires: Antropofagia. 1er Premio Eduardo Archetti, 2010. *Cuadernos de antropología social. no.37 Buenos Aires jul. 2013*
- Vagedes, A. (2019). *Los mismos derechos con los mismos nombres*. Universidad de San Andrés, Tesis de Maestría en Administración y Políticas Públicas.

Sitios web con material suplementario

- Video de Simone de Beauvoir: ¿Por qué soy feminista?: <https://youtu.be/PJvgCvLr7y8>
- Documental sobre la vida y la obra de Simone de Beauvoir: <https://youtu.be/WiNF3At3XFk>
- Algunas películas sugeridas:
 - Colette* (2018);
 - Cloud Atlas* (2012);
 - Un método peligroso* (2011);
 - Los amantes del Café de Flore* (2006);
 - Las horas* (2002);
 - Thelma & Louise* (1991);
 - El beso de la mujer araña* (1985);
 - Las hermanas alemanas* (1981).

Guía de actividades

Bibliografía básica: De Beauvoir, S. (2018). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Lumen. Introducción, capítulos I, II y III.

- 1) Reconstruya el análisis que hace Simone de Beauvoir, en la introducción a su libro *El segundo sexo*, en torno a la categoría de “lo Otro”.
- 2) ¿En qué sentido puede aplicarse dicha categoría a las relaciones entre géneros?
- 3) ¿En qué consiste la “teoría del eterno femenino”? ¿Cómo puede vincularse con las posiciones filosóficas “esencialistas” que la autora impugna?
- 4) ¿Qué parecidos y diferencias pueden establecerse entre las condiciones de “ser mujer”, “ser proletario”, “ser negro” o “ser judío”?
- 5) Indague en la noción existencialista de “mala fe”. ¿Cómo es aplicada a la condición femenina?

- 6) ¿Qué alcances y limitaciones tiene la afirmación de la femineidad como “hecho biológico”?
- 7) Reconstruya el trasfondo histórico de la siguiente afirmación: *Ya no somos combatientes, como nuestras mayores; en general, hemos ganado la partida; en las últimas discusiones sobre el Estatuto de la Mujer, la ONU no ha dejado de reclamar imperiosamente que termine de realizarse la igualdad de los sexos, y ya muchas de nosotras no hemos tenido nunca que sentir nuestra feminidad como un estorbo o un obstáculo; muchos problemas nos parecen más esenciales que los que nos conciernen de manera singular, y ese mismo desprendimiento nos permite abrigar la esperanza de que nuestra actitud será objetiva.*
- 8) ¿Cuáles son las principales críticas que Simone de Beauvoir formula, en el capítulo II de su libro, contra el punto de vista del psicoanálisis freudiano?
- 9) ¿Cuáles son las principales críticas que presenta, en el capítulo III, contra el punto de vista del materialismo histórico?
- 10) ¿Qué valoración personal hace Ud. de esas críticas?