

# TRAZOS

REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA

AÑO V VOL. II. DIC. 2021

→ EDITORIAL

× **MARÍA RITA MORENO Y  
CARLOS AGUIRRE AGUIRRE**

→ ENAJENACIÓN SOLIPSISTA

× **CESAR ADOLFO RAYAS LEAUTAUD**

→ FILOSOFÍA EN EDUCACIÓN MUSICAL

× **LAURA ELISA VILLAGRA**

→ DIALÉCTICA CONTROVERSIAL  
EN PROTÁGORAS. CRÍTICA A LA  
PASIVIDAD DEL PROTÁGORAS  
PLATÓNICO EN EL *TEETETO*

× **CARLOS EMILIANO,  
ALLENDE ENRIQUE**

→ LAS IMÁGENES DE FEMINIDAD EN LA  
CULTURA. UNA ACTUALIZACIÓN DE LA  
CRÍTICA A LA IGUALDAD REPRESIVA  
DESDE HERBERT MARCUSE

× **BERENICE AMADOR SAAVEDRA**

→ RESEÑA DEL LIBRO: VERGALITO  
ESTEBAN. *LACLAU Y LO POLÍTICO.*

BUENOS AIRES: PROMETEO, 2016

× **FACUNDO MASSA LÓPEZ**

→ RESEÑA DEL LIBRO: BUTLER, JUDITH  
Y FRASER, NANCY. *¿RECONOCIMIENTO  
O REDISTRIBUCIÓN? UN DEBATE ENTRE  
MARXISMO Y FEMINISMO.*

MADRID: TRAFICANTES DE SUEÑOS, 2017

× **MARIANO EXEQUIEL MORENO**

dossier

## → Teoría Crítica: Actualizaciones, Pliegues ← y Reformulaciones



IDEF  
Instituto de filosofía

e-ISSN 2591-3050



# EQUIPO EDITORIAL

## DIRECCIÓN Y EDICIÓN

**Lic. Jesica A. Ortiz**

(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

## COMITÉ EDITORIAL

**Evelin Paez**

(Estudiante, Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

**Josefina Fernández**

(Estudiante, Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

**Mario Tejada**

(Estudiante, Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

**Santiago Jofré**

(Estudiante, Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

**Santiago Palacio**

(Estudiante, Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

## EQUIPO TÉCNICO DE PRODUCCIÓN EDITORIAL

### DISEÑO, MAQUETACIÓN Y ARTE DE TAPA

**Carlos Ávila**

(Diseñador gráfico, Colombia).

**Leonardo de la Fuente**

(Estudiante, Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

### ADMINISTRACIÓN WORDPRESS

**Nicolás Marianetti**

(Trabajador independiente, Argentina).

## ASESORÍA GENERAL

**Lic. Eduardo Peñafort**

(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

**Dr. Julio Paez**

(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

# COMITÉ ACADÉMICO

**Dr. Adán Salinas Araya**

(Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile).

**Dra. Adela Rolón**

(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

**Dra. Alcira Bonilla**

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,  
Universidad de Buenos Aires, Argentina).

**Dra. Ana Marcela Mungaray Lagarda**

(Universidad Autónoma de Baja California, México).

**Dra. Analía Ponce**

(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

**Dra. Beatriz Podestá**

(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

**Dra. Cecilia Macón**

(Universidad de Buenos Aires, Argentina).

**Dra. Claudia Mársico**

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,  
Universidad de Buenos Aires, Argentina).

**Dr. Claudio Alessio**

(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

**Dr. Eduardo Mattio**

(Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

**Dr. Felipe de Jesús Lee Vera**

(Universidad Autónoma de Baja California, México).

**Dr. Fernando Botton**

(Universidade Federal do Paraná, Faculdade Espírita, Brasil).

**Dra. Gabriela Simón**

(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

**Dr. Heriberto Yépez**

(Universidad Autónoma de Baja California, México).

**Dr. Hernán Bula**

(Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

**Dra. Idoia Quintana**

(Centro de Ética Aplicada, Universidad de Deusto, España).

**Dra. Karla Villapudua**

(Universidad Autónoma de Baja California, México).

## **Dr. Leonardo Gonzalez Torres**

(Universidad Autónoma de Aguascalientes, Universidad del Valle de México, México).

## **Dr. Lorenzo Rustighi**

(Universidad de Buenos Aires, Argentina; Università degli Studi di Padova, Italia).

## **Dr. Luis Garcés**

(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

## **Dra. Margarita Sayak Valencia Triana**

(Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, El Colegio de la Frontera Norte, México).

## **Dra. Mónica Cragolini**

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad de Buenos Aires, Argentina).

## **Dr. Omar Murad**

(Universidad Nacional de Mar del Plata, Universidad Argentina de la Empresa, Argentina).

## **Dr. Pablo Pérez Navarro**

(Centro de Estudios Sociales, Universidad de Coimbra, Portugal).

## **Dra. Paula Fleisner**

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad de Buenos Aires, Argentina).

## **Dra. Sandra Baquedano Jer**

(Universidad de Chile, Chile).

## **Dr. Walter Mignolo**

(Universidad Duke, Estados Unidos).

# AUTORIDADES

## UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN

RECTOR

Mag. Ing. Tadeo Berenguer

VICERRECTORA

Dra. Analía Ponce



## FACULTAD DE FILOSOFÍA HUMANIDADES Y ARTES

DECANA

Mg. Myriam Arrabal

VICEDECANO

Prof. Marcelo Javier Vásquez



## INSTITUTO DE FILOSOFÍA

DIRECTOR

Dr. Julio Paez

**IDEF**

Instituto de filosofía

# DATOS Y CONTACTO

## DIRECCIÓN POSTAL

INSTITUTO DE FILOSOFÍA • FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN,  
Mitre 317 (O). Capital, SAN JUAN (5400).

## TELÉFONO

(0264)- 422-2643. INTERNO: 142 .

## DIRECCIÓN ELECTRÓNICA • MAIL:

[revistatrazos@ffha.unsj.edu.ar](mailto:revistatrazos@ffha.unsj.edu.ar)  
[trazosrevistadefilosofia@gmail.com](mailto:trazosrevistadefilosofia@gmail.com)

## WEB:

<http://www.ojs.unsj.edu.ar/index.php/trazos/>  
<https://trazosrevistadefilosofia.wordpress.com/>

## IMPORTANTE

LAS OPINIONES EXPUESTAS EN LOS ARTÍCULOS FIRMADOS SON RESPONSABILIDAD DE LAS/OS AUTORAS/ES Y POR LO TANTO NO EXPRESAN NECESARIAMENTE EL PENSAMIENTO DE LAS/OS EDITORAS/ES O DE LAS AUTORIDADES DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA; FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES; NI DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN. TODOS LOS ARTÍCULOS RECIBIDOS A TRAVÉS DE CONVOCATORIA ABIERTA HAN SIDO SOMETIDOS A UN PROCESO DE EVALUACIÓN DE PARES A TRAVÉS DEL SISTEMA DE DOBLE REFERATO CIEGO.

## LICENCIA

Esta obra está bajo licencia internacional Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0.  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>



## TRAZOS - REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA

INSTITUTO DE FILOSOFÍA • FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN  
EDICIÓN SEMESTRAL  
e-ISSN 2591-3050

# ÍNDICE

## **EDITORIAL**

María Rita Moreno y Carlos Aguirre Aguirre · pág. 9 - 12

## **DOSSIER**

**LAS IMÁGENES DE FEMINIDAD EN LA CULTURA. UNA ACTUALIZACIÓN DE LA CRÍTICA A LA IGUALDAD REPRESIVA DESDE HERBERT MARCUSE**

Berenice Amador Saavedra · pág. 13 - 23

## **ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN**

**DIALÉCTICA CONTROVERSIAL EN PROTÁGORAS. CRÍTICA A LA PASIVIDAD DEL PROTÁGORAS PLATÓNICO EN EL *TEETETO***

Carlos Emiliano, Allende Enrique · pág. 24 - 36

## **ENSAYOS FILOSÓFICOS**

**ENAJENACIÓN SOLIPSISTA**

Cesar Adolfo Rayas Leautaud · pág. 37 - 44

## **FILOSOFÍA EN EDUCACIÓN MUSICAL**

Laura Elisa Villagra · pág. 45 - 52

## **RESEÑAS**

**RESEÑA DEL LIBRO: VERGALITO ESTEBAN. LA CLAU Y LO POLÍTICO. BUENOS AIRES: PROMETEO, 2016**

Facundo Massa López · pág. 53 - 57

**RESEÑA DEL LIBRO: BUTLER, JUDITH Y FRASER, NANCY. ¿RECONOCIMIENTO O REDISTRIBUCIÓN? UN DEBATE ENTRE MARXISMO Y FEMINISMO. MADRID: TRAFICANTES DE SUEÑOS, 2017**

Mariano Exequiel Moreno · pág. 58 - 63

# EDITORIAL

La iniciativa de Revista Trazos para llevar adelante el dossier *Teoría Crítica: Actualizaciones, pliegues y reformulaciones* no puede ser menos que oportuna si se consideran los actuales asedios a nuestra América. El desencadenamiento de nuevas ideas y nuevas praxis filosóficas se muestra como una tarea urgente en la que susurra el llamado de Simón Rodríguez en *Sociedades Americanas: «O Inventamos o Erramos»* (2016, p. 459). Claro que el contenido de un Dossier no completa la demanda de tal llamado, pero, no obstante, sí puede reafirmar el horizonte inventivo de toda filosofía autodenominada crítica y mostrar, en consecuencia, su potencia para desmontar los discursos civilizatorios de una sociedad administrada.

En ese sentido, cabe preguntarse cuáles son las reformulaciones que ha sufrido la Teoría Crítica y de qué forma se pueden actualizar sus postulados conforme a las demandas de nuestra específica condición geopolítica y contemporánea. Esta interrogante no busca rastrear deudas, sino explorar la capacidad inventiva de la Teoría Crítica a partir del reconocimiento de afinidades y puntos de fuga entre el tiempo que enmarcó las elaboraciones de los miembros de la primera generación de la Escuela de Frankfurt y el nuestro. Se trata, por lo tanto, de tejer un diálogo crítico no desde el punto de vista del progreso teórico, sino desde la óptica de la actualización. «Se puede considerar como uno de los objetivos metódicos de este trabajo mostrar claramente un materialismo histórico que ha aniquilado en su interior la idea de progreso. Precisamente aquí, el materialismo histórico tiene todos los motivos para separarse con nitidez de la forma burguesa de pensar. Su concepto principal no es el progreso, sino la actualización» dice Benjamin en el Legajo N de *Libro de los Pasajes* (2005, pp. 462- 463 [N 2, 2]).

La actualización de la Teoría Crítica, sus pliegues y reformulaciones, afirman que el capital perdura como fuerza reificadora que administra las diversas esferas de la experiencia, inclusive la de la crítica misma. Actualizar supone, entonces, entender que la praxis filosófica no escapa a la creciente racionalización codificada en el principio del cálculo (Lukács, 2013, p. 193), definitorio de la modernidad. Como indica Theodor Adorno en *La educación después de Auschwitz*: “[e]n todos los casos en que la conciencia está mutilada, ello se refleja en el cuerpo y en la esfera de lo corporal a través de una estructura compulsiva, proclive al acto de violencia” (Adorno, 2009, p. 89). Vista desde esta perspectiva,

la Teoría Crítica urde su caudal epistemológico en un ejercicio cuyo objetivo no se define por el obrar al servicio de una realidad existente, sino por la expresión de su secreto (Horkheimer, 2003, p. 248).

Si la modernidad confiesa su dinámica como la del reino de la contradicción y la barbarie antes que como la del reino de la libertad, la crítica busca inventar sobre la base de una violencia que prolonga la existencia del capital. Esta situación le cabe tanto a las condiciones europeas de principios de siglo XX como al devenir del Sur global. Piénsese, por ejemplo, en la teoría de la violencia del martiniqués Frantz Fanon, contenida en *Los condenados de la tierra*: ¿acaso la petrificación del cuerpo colonizado de la que habla no constituye los visos de la razón instrumental expuesta por Adorno y Horkheimer? ¿No es la violencia afirmativa del colonizado una respuesta frente a una razón de dominio? En definitiva, ¿acaso la denuncia de la razón moderna como razón de dominio no colinda con el talante de una razón colonial?

Ni Adorno, ni Horkheimer, ni Benjamin, ni Marcuse, etc. atendieron a esta dimensión de la razón instrumental, lo cual, empero, no tiene que traducirse necesariamente en un olvido, una falta o una postergación del problema. Cuando se habla de actualización de la Teoría Crítica se refiere, justamente, la emergencia productiva de relaciones de vecindad que alertan aproximaciones, ausencias y relevamientos. En efecto, la crítica puede ser comprendida como la praxis que procura avanzar *a contrapelo* de las formas hegemónicas en que se administra la crítica.

Es por eso que este dossier se formuló con el objetivo de promover y sostener el diálogo entre distintos resortes textuales, estéticos y académicos relacionados con las diversas localizaciones geográficas, políticas y epistemológicas de la Teoría Crítica. Si en las últimas décadas la cuestión de “lo crítico” -instalado en el siglo XX canónicamente por Max Horkheimer en *Teoría Tradicional y Teoría Crítica* (1937)- ha sufrido mutaciones, relevamientos y nuevas configuraciones en distintas áreas geoculturales, ha resultado pertinente indagar cómo (de manera directa o indirecta) las inquietudes iniciales de la Teoría Crítica han sido atravesadas por desplazamientos y relevamientos que modificadores de su sentido original y sus direcciones clásicas.

Estas relaciones actualizadoras de la Teoría Crítica pueden ser identificadas con las críticas anticoloniales de la segunda mitad del siglo XX, la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel, la crítica cultural latinoamericana de los años 80 y 90, la teoría poscolonial, el giro decolonial latinoamericano, los feminismos críticos, entre un puñado numeroso de ejemplos que podrían esgrimirse.

Esta pluralización y descentramiento de la Teoría Crítica da cuenta de actualizaciones y pliegues que profundizan conjeturas sobre las narrativas y las representaciones convencionales de lo que se comprende por “crítica”. En este

sentido, el trabajo de Berenice Amador Saavedra titulado *Las imágenes de la feminidad en la cultura. Una actualización de la crítica a la igualdad represiva desde Herbert Marcuse* cristaliza el descentramiento de la Teoría Crítica al que se encamina el presente dossier. La autora se concentra en un ejercicio de recuperación de las referencias de Marcuse sobre el movimiento feminista de la segunda mitad del siglo XX, sin dejar de realizar una lectura crítica de los postulados del filósofo alemán. El artículo no busca sentar las bases de lo que podría denominarse un «feminismo marcuseano», sino más bien desacomodar el eje de las lecturas usuales sobre Marcuse. Según ve Berenice Amador Saavedra, hay una potencia de las imágenes de lo femenino anotada por el filósofo alemán, de allí que *Las imágenes de la feminidad en la cultura* indaga una actualización de la Teoría Crítica en la construcción marcuseana de una sensibilidad capaz de sobrepasar las esferas del dominio patriarcal y las cosificaciones del capitalismo avanzado.

En suma, pensamos que este dossier de la Revista Trazos invita a entablar diálogos anclados en la urgente tarea de inventar esa «libertad vital» analizada por Marcuse en *El fin de la utopía*.

**Dra. María Rita Moreno/ Dr. Carlos Aguirre Aguirre**

## **Bibliografía:**

**Adorno, Th.** (2009). *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu.

**Benjamin, W.** (2005). *Libro de los pasajes*. España: Akal.

**Fanon, F.** (1965). *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

**Horkheimer, M.** (2003). *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.

**Lukács, G.** (2013). *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. Buenos Aires: Razón y Revolución.

**Marcuse, H.** (1969). *El fin de la utopía*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

**Rodríguez, S.** (2016). *Obras completas*. Caracas: Ediciones Rectorado.

**LAS IMÁGENES  
DE FEMINIDAD EN  
LA CULTURA. UNA  
ACTUALIZACIÓN  
DE LA CRÍTICA A LA  
IGUALDAD REPRESIVA  
DESDE HERBERT  
MARCUSE**

**THE IMAGES OF  
FEMINITY IN CULTURE.  
AN UPDATE ON  
HERBERT MARCUSE'S  
CRITICISM OF  
REPRESSIVE EQUALITY**

13

**BERENICE AMADOR SAAVEDRA**  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO. MÉXICO.  
[tonalli\\_04@yahoo.com.mx](mailto:tonalli_04@yahoo.com.mx)

**RECIBIDO:** 21 DE JULIO DE 2021  
**ACEPTADO:** 8 DE NOVIEMBRE DE 2021

**Resumen:** Nuestro objetivo es señalar la pertinencia de recuperar dos momentos de las referencias de Herbert Marcuse al movimiento feminista de la segunda mitad del siglo pasado: la recuperación de lo femenino frente al principio de rendimiento, del productivismo, y los señalamientos del autor respecto a los alcances del movimiento feminista. Con esta recuperación buscamos apuntalar algunas consideraciones respecto a su actualidad y la potencia de las bases de la Teoría crítica o Escuela de Frankfurt como herramienta de análisis y de crítica; y con ello resaltar el aporte de las demandas que hace Herbert Marcuse al feminismo pues consideramos que su actualización puede abonar elementos para la reflexión de la condición actual de las mujeres y de los feminismos contemporáneos.

**Palabras clave:** MARCUSE – FEMINISMO – IGUALDAD REPRESIVA

**Abstract:** The aim is to point out the relevance of recovering two moments of Herbert Marcuse's references to the feminist movement of the second half of the last century: the recovery of the feminine against the principle of performance, of productivism, and the author's remarks regarding the scope of the feminist movement. With this recovery we seek to shore up some considerations regarding its relevance and the power of the foundations of Critical Theory or the Frankfurt School as a tool for analysis and criticism; and with this highlight the contribution of the demands that Herbert Marcuse makes to feminism, since we consider that its updating can contribute elements for the reflection of the current condition of women and contemporary feminisms.

**Keywords:** MARCUSE - FEMINISM - REPRESSIVE EQUALITY

Esperemos que se abran los ojos y que, al garantizarse la libertad de todos los individuos, no se olvide la suerte de las infortunadas muchachas; pero si ellas consiguen que sus quejas sean atendidas, si ellas aprenden a situarse por encima de las costumbres y los prejuicios, si logran pisotear con audacia las vergonzosas cadenas con las que pretenden avasallarlas, pronto triunfarán sobre las costumbres y la opinión.

### Donatien de Sade, Filosofía en el tocador

## A manera de introducción

El pasado 8 de marzo vimos replicarse, en los medios de comunicación tradicionales y digitales en México, la imagen de @LilaCizas o Hellen “G”, señalada como *la Reinota* en dichos medios, sujetando una bomba de humo con el gesto de devolverla al agresor durante los actos de la marcha conmemorativa del día de las mujeres. Referencias y discursos varios han surgido desde ese día en alusión a una revisión o, si se nos permite, confrontación de aquello llamado lo *femenino*. Las coordenadas de dichas alocuciones de una u otra forma señalan un conjunto de imaginarios que social y culturalmente se desprenden de la cultura patriarcal en occidente: ya sea que critiquen el arrojo en el ejercicio de cierta rudeza asociada culturalmente a los caracteres masculinos o que se limiten a indicar en ese ejercicio un igualitarismo *de facto*.

15



Nota. Adaptado de *La Reinota*, de @jessbautista.mx, 2021, Infobae (<https://www.infobae.com/america/mexico/2021/03/11/quien-es-la-reinota-la-mujer-que-aparecio-en-un-video-viral-sobre-la-marcha-del-8m/>). Todos los derechos reservados (2021).<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Imagen que ilustra la nota: “Quién es La Reinota, la mujer que apareció en un video viral sobre la marcha del 8M” del portal <https://www.infobae.com/america/mexico/2021/03/11/quien-es-la-reinota-la-mujer-que-aparecio-en-un-video-viral-sobre-la-marcha-del-8m/>.

La revisión o confrontación realizada en esos términos invita al análisis tanto de los imaginarios que tradicionalmente ciñen lo femenino como de la forma en que hemos asistido a su transformación.

Atendiendo esta urgencia y los elementos culturales de la crítica a esta igualdad *de facto* en los imaginarios asociados a las interpretaciones de la imagen de *la Reinota*, buscamos realizar una actualización del análisis cultural de los imaginarios sociales propuesto por la Teoría crítica o Escuela de Frankfurt, específicamente de la recuperación de las cualidades femeninas que Herbert Marcuse propone como rescate de una *otra sensibilidad* que permita liberarnos del dominio capitalista y criticar la igualdad moderna en occidente. Lo anterior con el propósito de recuperar en lo expuesto por el autor si es en esas cualidades que hallaremos el germen de la liberación de mujeres, de hombres, de la sociedad entera, tal cual él lo propone.

Para ello, primeramente, recuperaremos dos momentos de las referencias de Herbert Marcuse sobre el movimiento feminista de la segunda mitad del siglo pasado: por un lado, la recuperación de lo *femenino* frente al principio de rendimiento, del productivismo; por otro, los señalamientos del autor respecto a los alcances del movimiento feminista. Para finalmente, apuntar algunas consideraciones respecto a la actualidad y al aporte de las demandas al feminismo por parte de Marcuse.

## El Gran Rechazo, la nueva sensibilidad y las imágenes de lo femenino

En “Imágenes de la feminidad” (Marcuse, 2018), a través de las pautas trazadas por Silvia Bóvenschen y Marianne Schuller en su conversación, Marcuse apunta dos sentencias -que no son las únicas, pero que consideramos ejes problematizadores- respecto a las bases de las luchas sociales encaminadas a la liberación de las mujeres, a saber: 1) la liberación de la sociedad pasa por la liberación de los hombres, y ésta por la liberación de las mujeres; y 2) la imagen tradicional de lo femenino guarda el germen de dicha liberación.

De la primera podríamos extraer, brevemente porque regresaremos a ella en un segundo momento, -siguiendo a las interlocutoras de Marcuse-, una especie de *ley de tres estadios*, sin que ello, desde nuestra perspectiva, involucre desmerito alguno en la propuesta del autor de *Eros y Civilización*. Pues en la base del marco de liberación que él señala es fácil advertir los esfuerzos de Marcuse por vislumbrar las vías de construcción de una nueva subjetividad, un nuevo *ethos*, que, a la postre, se alejarían de la positividad de esta especie de ley, ya que este proceso de liberación se alejaría, como veremos, de una simple funcionalización de las demandas del movimiento feminista.

En razón de la segunda, que es la recuperación de las cualidades femeninas -como la pasividad o receptividad, y el decreto de una sensibilidad distinta, cifrada en otras coordenadas- tal cual han sido producidas y reproducidas desde

el discurso masculino, el autor señala que este movimiento de recuperación está en función de dos momentos del avance hacia la liberación. Por un lado, el freno, el rechazo a la productividad destructora y el principio de rendimiento de nuestras sociedades, el Gran Rechazo; por otro, el rescate de esa otra sensibilidad cifrada en esas otras coordenadas, que permitirían advertir, en términos del autor, la posibilidad de construir una nueva sensibilidad, una nueva subjetividad desde la reinención de los deseos humanos construyendo así una nueva segunda naturaleza<sup>2</sup>.

En este sentido, al verse confrontado por sus interlocutoras, Bovenschen y Schuller, respecto a cómo a la luz de las reivindicaciones sostenidas por el movimiento feminista en los años sesenta del siglo pasado, y añadiríamos en la actualidad, es posible o plausible rescatar las cualidades cultural y tradicionalmente asociadas a la feminidad (pasividad, receptividad, sensibilidad, delicadeza) para dar soporte a esas luchas, Marcuse parte de asentar su posicionamiento hacia cierta interpretación de dichas cualidades, para señalar que: ««Pasividad» y «receptividad» pueden malentenderse fácilmente como sinónimos de «sumisión». Para mí, significan lo contrario: protesta contra la productividad destructiva, contra la agresión, contra el principio de rendimiento» (Marcuse, 2018, p. 70).

Tras este posicionamiento, las interlocutoras insisten en señalar que es justo en tales imágenes de feminidad producidas desde el discurso masculino que históricamente se ha ejercido el condicionamiento cultural de las mujeres caracterizándolas desde la inferioridad, pues, desde una lectura dialéctica, en la literatura por ejemplo, lo femenino cargado de las cualidades de lo sensible se ha encumbrado como *promesa de felicidad*<sup>3</sup>; pero, y en contraste, en el día a día, las mujeres son blanco de discriminación a raíz de estimarlas desde los atributos de lo sensible (sean estos atributos reales o supuestos). De lo anterior Bovenschen y Schuller desprenden, a lo largo de sus intervenciones, que es necesario seguir señalando cierta *falsedad* en la imagen de lo femenino que el discurso masculino ha erigido históricamente, y que de este hecho se desprende, igualmente, que lo femenino todavía no se ha construido y está por construirse.

<sup>2</sup>Parte importante de esta propuesta sobre la producción de una segunda naturaleza se encuentra en los avances realizados por el autor en Marcuse, Herbert (1969) "I. ¿Un fundamento biológico para el socialismo?" en Marcuse, Herbert (1969) *Un ensayo sobre la liberación*. México: Editorial Joaquín Mortiz. pp.15-29. En este apartado, Marcuse sostiene a *grosso modo* que para atender los requerimientos de la liberación en las sociedades industrialmente avanzadas es necesario dinamizar la estructura psíquica de los individuos desde el principio de placer para así articular un nuevo modo de socialización y producir un nuevo *ethos*, estético-político.

<sup>3</sup>El autor también trabajó hondamente las contradicciones inherentes a la promesa de felicidad (*promesse de bonheur*) del proyecto ilustrado en su obra *El carácter afirmativo de la cultura* (Marcuse, 2013). Esta crítica señala las limitaciones a las que se ha confinado la "cultura" en occidente por ser concebida desde dos campos: por un lado, ceñir en ella las satisfacciones inmateriales; por otro, desde esta delimitación, confinar la satisfacción individual como mero ideal inalcanzable en el modo de producción capitalista y en la cultura afirmativa que se desprende de éste. Es posible también referir el análisis realizado por Alicia Entel (2005) sobre este tópico; en particular sobre su relación con los conceptos de libertad y la función social del arte en los análisis de los autores de la escuela de Frankfurt.

En contraste con esta presentación de las imágenes de feminidad, Marcuse propone, en primer término, no olvidar que efectivamente dicha construcción de lo femenino en imágenes ha sido y sigue siendo pautada por varones; pero que, no obstante esto, no se puede, ni sería válido para la crítica, caer en la generalidad de negar la pertinencia de dichas imágenes en el análisis de la función social tanto de las imágenes como de las reivindicaciones de las mujeres frente a éstas en tanto se busque la superación del dominio capitalista y de la cultura patriarcal, sólo por el hecho de ser generadas, las imágenes, desde el discurso masculino.

Sobre esto el autor explica que:

Lo decisivo no es quién ha proyectado y definido esas cualidades, sino, más bien, su función histórico-social. Y a este respecto estimo que esas imágenes estaban lo suficientemente colmadas de realidad como para convertirse en la sociedad patriarcal en punto de cristalización de un contra-potencial liberador, de un proyecto de libertad. La imagen proyectada por los varones se vuelve contra los imagineros (Marcuse, 2018, p. 76)

Así, tras la enumeración de diversas obras literarias donde se ejemplifican los caracteres culturalmente asociados a la feminidad, Marcuse recupera que es justo en la distinción cualitativa cultural entre varones y mujeres, ya sea que se piense en términos de lo público y lo privado, de los tiempos de la productividad y los tiempos del goce, o el ejercicio de la violencia y el ejercicio de la libertad, distinción que se proyecta en esas imágenes femeninas, es donde podemos hallar el germen, las pautas para la construcción de una nueva sensibilidad para mujeres y hombres, basada en Eros, en un nuevo ejercicio de la economía libidinal, en una exaltación del principio femenino en el orden social.

18

## **El movimiento feminista y la crítica a las sociedades industrialmente avanzadas**

*Rosie, the riveter*, o Rosie la remachadora, ha sido durante las últimas décadas una imagen recurrentemente citada como ícono de las reivindicaciones feministas en la lucha por la igualdad en el ejercicio de derechos sociales y civiles. Es fácil recordar la imagen de Rosie, inspirada en una canción que pretendía motivar a las mujeres estadounidenses a trabajar mientras los hombres perdían la vida en la segunda guerra mundial, levantando el puño, enseñando el bicep con el overol remangado, pañuelo rojo en la testa, y sí ya con la leyenda: *We can do it!* Quizá podemos recordar pocas imágenes con tanta claridad como a Rosie, ya sea en su versión original pegada en las paredes de la Westinghouse Electric (1942) aún con los motivos de Norman Rockwell o ya en alguna emulación. Sin duda esta imagen se ha erigido como símbolo de las potencialidades conquis-

tadas en la lucha por el pan, el cobijo y el respeto dentro de las sociedades capitalistas.



Nota. Adaptado de *Rosie la Remachadora*, de Norman Rockwell, 2014, El país (<https://smoda.elpais.com/moda/rosie-la-remachadora-la-verdadera-historia-que-esconde-el-icone-del-feminismo/>). Dominio público<sup>4</sup>

Diversas fuentes historiográficas<sup>5</sup> han asentado que la *salida* de las mujeres al espacio público fue a raíz de la búsqueda de empleo durante la segunda revolución industrial. El hecho de ingresar al mercado laboral es sin duda el marco de las reivindicaciones feministas por el ejercicio igualitario de derechos civiles y sociales.

En este marco del desarrollo de las sociedades capitalistas donde el espacio público ha sido gestado desde y por las relaciones establecidas entre hombres y mujeres, las pautas derivadas de la actualización de cualidades o caracteres femeninos y masculinos son recuperadas en el análisis de las luchas sociales y civiles por conquistar la felicidad prometida en la modernidad.

En “Marxismo y feminismo”, conferencia pronunciada el 7 de marzo de 1974 por invitación del Center for Research on Women de la Stanford University (Marcuse, 1976), Marcuse no se aleja de esta revisión y nos plantea que el desarrollo y la liberación de las cualidades culturalmente asignadas a lo femenino a escala social se traduciría en ese salto cualitativo hacia la liberación del dominio capitalista. En esta conferencia, Marcuse insiste una y otra vez que la lucha feminista

<sup>4</sup>Imagen tomada de la nota: “Rosie la Remachadora: la verdadera historia que esconde el icono del feminismo” en <https://smoda.elpais.com/moda/rosie-la-remachadora-la-verdadera-historia-que-esconde-el-icone-del-feminismo/>

<sup>5</sup>Como referencia podemos citar el texto de Hobsbawm *Las revoluciones burguesas*. (Hobsbawm, 1980). El autor nos presenta la deriva que han tenido la Revolución Francesa y la Revolución Industrial británica en la configuración de la forma social del capitalismo en nuestros días. Parte de esta interpretación recoge la aparición del trabajador pobre sus los correlatos culturales, donde se inserta la incorporación de las mujeres al mercado de trabajo.

nos ha mostrado la necesidad de no *biologizar* las diferencias entre mujeres y hombres; la urgencia de analizar las pautas promovidas por la caracterización de lo femenino desde el discurso patriarcal, y de atender con justeza las demandas para conseguir un ejercicio igualitario de derechos civiles y sociales.

Recuperando un poco lo que ha significado la salida de las mujeres al espacio público, el autor nos señala:

La mujer fue considerada como subordinada al hombre, como ser más débil, como ayuda y apéndice del hombre, como objeto sexual, como instrumento de la reproducción, únicamente como trabajadora alcanzó la mujer una forma de igualdad, una represiva igualdad con el hombre” (Marcuse, 1976, p 18).

Si bien, la revisión de las bases, los alcances y los límites de las luchas sociales por la igualdad de derechos hoy día pasa por el análisis de las luchas feministas, éstas últimas se siguen cifrando en la conquista de esa igualdad, en términos de Marcuse, represiva. En este sentido, vale la pena preguntar en qué medida la igualdad deseada es represiva y hasta qué punto la liberación y el desarrollo de las cualidades femeninas posibilitaría la conquista de esa igualdad sin ese talante represivo.

Por un lado, la forma de igualdad de la mujer con el hombre ha imprimido el desarrollo de los caracteres masculinos, si no en detrimento de las cualidades femeninas, sí con cierta continuidad en la minusvaloración de éstas últimas y por los elementos socioculturales involucrados en esta lucha por el ejercicio igualitario de derechos. El productivismo, la agresión, el principio de rendimiento se siguen posicionando en todas las esferas del desarrollo social, el empeño por hombres y mujeres de cierta rudeza o dureza en las conquistas cotidianas son ejemplo del carácter represivo del desarrollo de dichos caracteres. En palabras de Marcuse:

[...] el principio de rendimiento, con la alienación a él inherente, sería también mantenido y reproducido por las mujeres. Para conseguir la igualdad de derechos, presupuesto esencial de la liberación, el movimiento feminista tiene que ser también agresivo. Pero igualdad de derechos no es todavía libertad (Marcuse, 1976, p. 20).

En continuidad con esta denuncia, y en alusión a la liberación de las cualidades femeninas a escala social, el autor también comenta que:

Pienso que hay buenas razones para llamar a esta forma de sociedad socialista un «socialismo feminista»: la mujer habría conseguido, en una formación general de sus capacidades, la igualdad de derechos, una igualdad total de derechos en lo económico, político y cultural, y sobre esta base de igualdad se verían penetradas tanto las relaciones sociales como también las personales: el hombre y su postura ante la naturaleza, por la sensibi-

lidad receptiva, concentrada en la época de dominación masculina, en su mayor parte, en la mujer: la antítesis “masculino-femenino” se convertiría entonces en una síntesis, la idea imaginaria del androginismo (Ibíd, p. 21).

Al decir de Marcuse, recuperar el desarrollo igualitario de los caracteres femeninos y masculinos en hombres y en mujeres, más allá de reducir las diferencias biológicas estaría encaminado a liberar de la carga de inferioridad a lo femenino y a justipreciar la receptividad, la sensibilidad, cierta pasividad en atención a una nueva forma de relacionarnos con nosotros mismos y con la naturaleza. Esto permitiría llevar a la esfera pública no sólo la reducción paulatina de la cosificación, sino que alcanzaría a tocar la esfera de la producción, de la tecnología y de la producción de conocimiento.

Es en este sentido, al sentenciar que la liberación de la sociedad pasa por la liberación de los hombres y ésta por la liberación de las mujeres, Marcuse propone una vía para la construcción de una nueva sensibilidad, una nueva segunda naturaleza que cifre en otras coordenadas nuestros deseos y sus satisfacciones, un nuevo *ethos* como nueva subjetividad que vaya más allá de la esfera del dominio patriarcal capitalista.

### Consideraciones finales

A la luz del análisis y recuperación de las imágenes de lo femenino efectuado por Marcuse, es posible advertir la apuesta del autor de la Escuela de Frankfurt por justipreciar no solo la función histórico-social de lo femenino sino también del papel de las imágenes que lo han promovido. En este sentido, siguiendo las referencias del autor al potencial emancipador de la imagen ligado al potencial de la imaginación y la fantasía (Marcuse, 2010) es plausible recuperar no únicamente la revisión crítica de la lucha por la conquista de igualdades en los ámbitos económico, político y cultural, sino también promover este acercamiento a la producción de las imágenes mismas.

En esta actualización de las aportaciones de la Escuela de Frankfurt o Teoría crítica, desde la crítica *marcuseana* a la cultura patriarcal, a la igualdad represiva y al sesgo de cierto análisis unidimensional de las imágenes de lo femenino en nuestras sociedades, hemos buscado plantear la pertinencia de regresar a las bases de esta Teoría crítica tanto para advertir el potencial de sus aportaciones como su actualidad, en este caso, para analizar la forma en que problematizamos nuestro contexto y el de las luchas que emprendemos hacia nuestra liberación.

Con Marcuse, podemos decir que, ya sea Madame Bovary, Sor Juana, Rosie, Hellen “G”, Desdemona, Antígona o Elinor de Aquitania, el potencial de la

imagen de lo femenino quizá sí contenga efectivamente el germen de nuestra liberación. Quizá sí sea plausible apostar por el desarrollo y liberación de los caracteres femeninos a escala social, aunque esto reporte una advertencia:

Ésta será, ciertamente, una lucha llena de amargos conflictos, dolor y tormentos. Un ejemplo de ello son las tensiones en las relaciones eróticas, tensiones que aparecerán, irremisiblemente, en el curso del proceso de liberación. Tensiones que no pueden ser eliminadas ni de una forma superficial, juguetona, ni por medio de la brutalidad, ni por el hecho de que uno emprenda relaciones de cambio. El socialismo feminista tendrá que fundar y desarrollar su propia moral, que deberá ser otra cosa, más que la mera negación de la moral burguesa.

La liberación de la mujer será un proceso doloroso, pero será un paso necesario, decisivo, en el camino hacia una sociedad mejor para hombres y mujeres (Marcuse, 1976, p. 25).

## Bibliografía

- Entel, A., Lenarduzzi, V., Gerzovich D.** (2005) *Escuela de Frankfurt. Razón, arte y Libertad*. Buenos Aires: Eudeba
- Hobsbawm, E.** (1980) *Las revoluciones burguesas*. Segunda edición España: Labor Vol I *Evoluciones*, Vol II *Consecuencias*.
- Marcuse, Herbert** (1969) "¿Un fundamento biológico para el socialismo?" en Marcuse, Herbert (1969) *Un ensayo sobre la liberación*. México: Editorial Joaquín Mortiz. pp. 15-29.
- \_\_\_\_\_ (1976) *Marxismo y feminismo*. Chile: Sudamericano.
- \_\_\_\_\_ (2010) *Eros y civilización*. España: Ariel
- \_\_\_\_\_ (2013) *El carácter afirmativo de la cultura*. Argentina: Cuenco de plata.
- \_\_\_\_\_ (2018) "Imágenes de la feminidad". Participantes: Herbert Marcuse, Silvia Bovenschen y Marianne Schuller en Habermas, Popper, Dahrendorf et al. (2018) *Filosofía radical. Conversaciones con Marcuse*. Prefacio de Jordi Maiso. Segunda edición. España: Gedisa. Serie Cla.De.Ma Política. pp. 69-90.

### Cómo citar este artículo:

**Amador Saavedra, B.** (2021). Las imágenes de femineidad en la cultura. Una actualización de la crítica a la igualdad represiva desde Herbert Marcuse. *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 2(5), 13-23



**DIALÉCTICA  
CONTROVERSIAL  
EN PROTÁGORAS.  
CRÍTICA A LA  
PASIVIDAD DEL  
PROTÁGORAS  
PLATÓNICO EN EL  
*TEETETO*  
CONTROVERSIAL  
DIALECTICS IN  
PROTAGORAS.  
CRITIQUE OF THE  
PASSIVITY OF  
THE PLATONIC  
PROTAGORAS IN THE  
*TEETETO***

**CARLOS E. ALLENDE**  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN. SAN JUAN, ARGENTINA.  
[milo.allenri@gmail.com](mailto:milo.allenri@gmail.com)

**RECIBIDO:** 31 DE JULIO DE 2021  
**ACEPTADO:** 7 DE DICIEMBRE DE 2021

**Resumen:** El propósito de este estudio es reconstruir la teoría de la argumentación de Protágoras, unida a concepciones epistemológicas y políticas. También revisaremos la validez del hombre-medida y la justificación del profesional-sabio.

**Palabras clave:** PROTÁGORAS – ESTUDIOS SOFÍSTICOS – FILOSOFÍA ANTIGUA – TEORÍA DE LA ARGUMENTACIÓN – LÓGICA.

**Abstract:** The purpose of this study is to reconstruct the theory of argumentation of Protagoras, together with epistemological and political conceptions. We will also review the validity of the man-measure and the justification of the professional-sage.

**Keywords:** PROTAGORAS – SOPHISTIC STUDIES – ANCIENT PHILOSOPHY – THEORY OF ARGUMENTATION – LOGIC.

## Introducción

En el *Teeteto*, Platón luego de realizar una serie de refutaciones —infructuosas en sí mismas por no alcanzar su objetivo— a la teoría de Protágoras sobre que el conocimiento proviene de la percepción, plantea la famosa auto-refutación de la teoría del hombre-medida (que afirma que toda opinión es verdadera) (Platón, 2003, 171a-d). De este modo induce a Protágoras a admitir —sin debatir y aceptando pasivamente lo expuesto— dos consecuencias: en primer lugar, debe aceptar según su teoría que es falsa frente a todo quien sostenga esta tesis; en segundo lugar, que toda su profesión está injustificada, ya que él como sofista no tiene más que el mismo conocimiento que todas las demás personas.

Partiendo de nuestras consideraciones de Protágoras, nos opondremos a este Protágoras platónico —que permanece en silencio—. Consideramos que Protágoras tiene dos facetas de una misma cara, una dialéctica y otra política. Pensamos que esta doble faz a la vez fundamenta de forma auténtica y completa la figura de Protágoras.

En este sentido, estimamos que el Protágoras dialéctico en primer lugar, tiene un sistema de razonamiento basado en un procedimiento de problematización y de proposición que se encamina a descubrir, por medio de razones — *lógos*— contrapuestas en un asunto cualquiera, cada razón presente de manera clara; en segundo lugar, tiene tal sistema de razonamiento —lógica— que se enmarca en el contexto de *lógon agones* o lucha discursiva que trata de la confrontación de argumentos que se contraponen mutuamente como en las defensas judiciales entre abogados litigantes<sup>1</sup>; en tercer lugar, tiene la posibilidad de atribuírsele el texto *Dissoi Logoi* que, si bien lo habría escrito un discípulo anónimo compartirían ambos el núcleo teórico, lo cual posee la importancia de señalarnos que Protágoras tenía un criterio para la valoración de los argumentos que permitía diferenciarlos en buenos y malos argumentos.<sup>2</sup>

Por otra parte, consideramos que el Protágoras político, en primer lugar, es un sofista que ha admitido que su propósito es formar ciudadanos capaces para la buena intervención en los asuntos de la *pólis* —políticos—; en segundo lugar, ha admitido que: “lo que a cada ciudad le parezca justo y bello, es realmente justo y bello para ella mientras así lo mantenga en su legislación” (Platón, 2002, 167c); en tercer lugar, reconoce que la profesión del sabio se basa en que “en lugar de las opiniones particulares que resultan nocivas para los ciudadanos, logra que parezcan y sean buenas aquellas otras que son beneficiosas” (Ibídem).

<sup>1</sup>Ésta característica que busca discurrir y el debate es propio de la dialéctica, no de la retórica que busca lograr la aceptación del oponente mediante la palabra adornada. Por esta razón, trataré a Protágoras como un dialéctico.

<sup>2</sup>De Romilly expone razones parecidas. Solana Dueso explica que el texto *Dissoi Logoi* ejemplifica la dialéctica de Protágoras en asuntos de epistemología y filosofía política. El autor anónimo de este texto muestra que toma una elección entre las dos razones que se exponen en los asuntos, lo que explica que Protágoras no consideraba que todos los argumentos valían lo mismo, sino que había argumentos mejores y peores. Por lo tanto, no hay un igualitarismo de las opiniones (*doxa*) en relación a su validez interna, sino que se reconoce que ellas comparten solo igual verdad.

Con estas pruebas buscaremos sostener que no hay auto-refutación al sostener que toda opinión es verdadera, además, que sí está fundamentada la tarea del especialista. Por lo cual nos opondremos a la consideración, primero, de Marcos de Pinotti, que sostiene que la dialéctica de Protágoras es “asustadiza” por no ser capaz de defenderse cuando es atacada por un oponente, ya que la reduce a la mera aceptación de la opinión contraria sin debate (Marcos de Pinotti, 1999, pp. 301, 309, 312-315); segundo, de Bostock, que sostiene que Protágoras no puede justificar su profesión de sabio ya que no hay un conocimiento propio del especialista, sino que éste tiene una extensión general que todas las personas comparten entre sí (Bostock, 2009, pp. 49-54).

### Sobre las validaciones desiguales de la verdad

Toda opinión es verdadera y merece ser escuchada, expresa implícitamente Protágoras, pareciera decir algo inconcebible para Platón al tratar a la *doxa* —la opinión— como un conocimiento posible<sup>3</sup>. En efecto, Platón tiene la posibilidad de desestimar el argumento de su oponente al tratarlo como portador de un conocimiento falso. En efecto, Protágoras no recurrirá a la estrategia de calificar como “equivocado” al discurso de su oponente para refutarlo, por su parte reconocerá que todas las personas tienen un conocimiento de tipo sensible que los habilita a tener una opinión siempre verdadera.

Este conocimiento sensible se deriva de la opinión —*doxa*— formada a través de un conjunto de experiencias percibidas —*aísthesis*— y registradas en nuestro parecer —*phantasía*— que las puede recrear como en un aparecer ante nosotros. La *aísthesis* está relacionada con la percepción sensible que capta un objeto en el presente instantáneo, pero la *phantasía* es como una memoria, ella recuerda los objetos del pasado y los recrea en el presente por más que no se los tenga enfrente —hace que “aparezcan” delante nuestro por más que estén ausentes en el momento—. Además, la *phantasía*, como parecer en tanto aparecer, tiene la capacidad de proyectar objetos hacia el futuro distante: ¿Cómo podríamos imaginarnos algo si no fuera así? Aunque se debe decir que ambas, tanto *aísthesis* como *phantasía*, funcionan de manera dependiente de la *doxa*, que no es la opinión equivocada, sino una valoración, una consideración de las cosas que tiene un esquema de asociaciones de tipo relacional entre los objetos y la propia persona. Esto implica que nuestra percepción y parecer se encuentran delimitados por nuestra consideración sobre las cosas.

<sup>3</sup>Para Platón sí hay personas ignorantes, equivocadas y erradas. Protágoras, en cambio, considera que nadie equivoca al pensar algo, todas las personas tienen un conocimiento verdadero del mundo (verdadero parcial, no exhaustivo y amplio como el que posee el sabio debido a su especialización).

Para clarificar la idea de *aísthesis* imagínese esto: si estamos acostumbrados a ceremonias religiosas basadas en la palabra y de repente viajamos a otra patria en la cual la religión oficial celebra ceremonias viscerales con animales, en esta ceremonia como extranjeros vamos a percibir un “cruel asesinato”, en cambio los nacionales percibirán un “sacrificio divino”. Ninguna percepción del hecho es “neutral” y “pura” sino que parte de una consideración previa. Para clarificar la idea de *phantasia* se puede pensar esto: ante un comentario despreciativo hacia la teoría de Karl Marx, se pueden tener dos pareceres, una persona podría reírse y acordar porque le parece lo que se ha dicho, pero otra posiblemente se enoje porque le parece todo lo contrario a lo que se ha dicho. Vemos que el parecer cambia según cómo consideremos a Marx, es decir, al objeto. En ambos casos, ninguna de nuestras percepciones y pareceres escapan a la opinión —*doxa*— que tenemos.

Este conocimiento basado en la *doxa* permite la participación de todos los ciudadanos en la política; es un tipo de conocimiento que permite el despliegue de un espacio político que autoriza la participación democrática, sino no hubiera tal conocimiento, todos los ciudadanos estarían incapacitados para dirigir las ciudades por ser una masa de “ignorantes”. Así que éste conocimiento sensible es entendido por Protágoras como un conocimiento de competencia y pericia. Pero: ¿sobre qué versa este conocimiento? Es un conocimiento conformado por la opinión —*doxa*— basada en la utilidad, la bondad y la conveniencia. Una utilidad, bondad y conveniencia que al menos por ahora lo vemos en escala individual, pero que como veremos a continuación, esta opinión verdadera individual será relegada en favor de la *pólis* que tendrá como una especie de “opinión verdadera” pero ya superada lo que tenía de individual la anterior y, por lo tanto, una opinión superior en el sentido de abarcativa —tal opinión se verá como *homología*—. Entonces podríamos sostener que todas las opiniones son verdaderas, pero *no* expresan la verdad última ya que en Protágoras no existe una verdad absoluta, sino *cierta* verdad, que más bien se puede entender como *certeza*.

En el sentido de certeza, ninguna opinión es falsa, sino que es certera en la medida en que ha sido experimentada y vivenciada por cada persona. Sin embargo, si decimos ahora que toda opinión tiene la propiedad de ser certera, *no* significa que su valor sea el mismo para todas las opiniones. En la teoría de Protágoras no vale la pena otorgarle mucha importancia a la verdad, ya que es imposible decir y pensar algo falso, todo es verdadero —en este punto parece haberse tomado muy en serio a Parménides—. Por lo tanto, *no hay igual validez* para todas las opiniones y pareceres individuales en la teoría del hombre-medida, en lo único que hay igualdad es en *verdad*, no en *validez* —porque *algunas opiniones serían más válidas que otras*—. La validez de un argumento estará

condicionada por ciertos valores y criterios. Y el valor y el criterio para juzgar algo es lo que nos parece útil, bueno y conveniente para cada uno —como dijimos, por ahora que estamos en la escala individual—. La opinión si “asciende”, es decir, si se abstrae y reduce su contenido subjetivo, logra el grado de *lógos*, la opinión de esta manera puede pasar a ser argumento. De esta manera se puede pensar que con buenos argumentos se pueden defender múltiples posturas, incluso inmorales y malvadas —ya que el problema no es que carezcan de verdad—, pero una manera de “filtrar” y “seleccionar” esa enorme multiplicidad de argumentos será por medio del que entre ellos resulte el más adecuado y con-vencedor —ya lo veremos en escala social—. Entonces argumentos distintos —o aún contrarios— sobre, presuntamente el mismo tema, todos ellos se considerarán de igualdad de verdad, pero serán desiguales en cuanto a su valor porque habrá algunos argumentos de mayor valor que otros.

Hasta este punto hemos visto el *lógos* y la *doxa* en el ámbito relativo al individuo, pero quedarse aquí con el conocimiento relativo al individuo —donde éste establece una relación personal con el objeto— sería ser partidario del reduccionismo y no considerar quién realmente fue Protágoras. Y Protágoras precisamente fue un sofista que se proponía formar buenos políticos, fue un sofista que enseñó la *areté politiké*<sup>4</sup>, por lo tanto, quedarse en este punto y considerar a Protágoras como un “relativista” sería absurdo si aún no nos detenemos a escucharlo bien.

Un clave importante para comprender el propósito social que motiva el pensamiento de Protágoras es su mito de Prometeo. Protágoras en su *mito de Prometeo*, que se expone en el diálogo platónico *Protágoras*, menciona la participación de todos los ciudadanos en los asuntos de la *pólis*, todas las personas ciudadanas participan en alguna medida en la política y en la decisión pública debido a que todos tienen un conocimiento sensible que los habilita a hacerlo (Platón, 1981, 320c-322d). Además de esto, Protágoras señala que toda *pólis* está fundada en el consenso, una *homología* o ley-acuerdo que es respetado por todas las opiniones particulares de los ciudadanos, de no haber *homología* no habría *pólis*, los hombres perecerían en una guerra contra los animales. Quién no sea capaz de obedecer la ley, expresa Protágoras, debe ser ejecutado como si se tratara de una enfermedad en la *polis*. Acompañando a Melero Bellido diremos juntos que: “La ley, pues, es concebida por Protágoras como una condición necesaria para el mantenimiento de las sociedades humanas”<sup>5</sup>. Dado este interés

<sup>4</sup>Sobre las referencias al Protágoras como formador de políticos y educador en ciencias políticas véase *Protágoras* 317b: “- Protágoras: En una palabra, yo he recorrido justamente el camino contrario a éstos [sofistas encubiertos como Orfeo] y admito ser sofista y educar a los hombres (...) Y esa ciencia consiste en un decidir correctamente sobre los bienes familiares [el modo de administrar de la mejor manera la casa propia] y sobre los asuntos de la ciudad [el modo de obrar y hablar sobre los asuntos de la ciudad del modo más eficaz posible] - Sócrates: Me parece que hablas de ciencia política y que prometes hacer de los hombres, buenos ciudadanos.”

<sup>5</sup>Melero Bellido *Sofistas, testimonios y fragmentos*. Nota 73, Protágoras. Véase también su fragmento de la versión de Protágoras del mito de Prometeo: DK 80 C 1.

jurídico-legal, se logra observar que la instrucción política que ofrece Protágoras como sofista se asemeja a una enseñanza en la argumentación jurídica, que nos refieren a las prácticas litigantes propias de los abogados, debido al parentesco de la *homología* con cuestiones de jurisprudencia legal. De ahí, se puede pensar que las múltiples opiniones de los ciudadanos, que si bien son verdaderas y tenidas en cuenta, no superan a la ley-norma, sino que ellas encuentran adscritas a ella. Y a la vez que funciona este dispositivo jurídico-legal, la tesis del hombre-medida —conocimiento- competencia sensible e individual basado en la opinión verdadera— asegura la participación universal de los ciudadanos en la política para con-venir el criterio y medida de lo que es —*homología*—, a saber, la ley-acuerdo.

Como dice Protágoras en el *Teeteto*: “lo que a cada ciudad le parezca justo y bello, es realmente justo y bello para ella mientras así lo mantenga en su legislación” (Platón, 2003, 167c). Nuevamente se nos muestra aquí la motivación jurídica de Protágoras, que nosotros consideramos que está en la base de su reflexión filosófica. Los universales —como “justicia” y “belleza”— no se plantean como estáticamente inalterables, sino que se plantean con una dinamicidad propia de configurarse por medio de sucesivas interpretaciones, que son efectuadas a lo largo de un debate público que va des-velando o reconsiderando las cuestiones que no fueron abordadas con mayor rigurosidad. Nada más cercana a la realidad histórica de la filosofía que esta consideración sobre el debate filosófico.

Volviendo al tema de la verdad, como base para el debate sobre la que se asentará la *homología*, al estar aquella presente en toda opinión individual resulta no ser un criterio seguro por el cual guiarse. Algo verdadero puede ser inútil, malo y dañino, a la vez que es posible defender algo perjudicial apelando a la verdad. Por ejemplo, se pueden tener razones epistemológicas lo suficientemente fundadas para evitar realizar juicios de valor sobre el nazismo aceptándolo como un hecho histórico “neutral”, o también, se puede justificar el exterminio de personas parapléjicas apelando a que ponen en riesgo al resto de la población de “infectarlos” con esta “anomalía” y de extender su “enfermedad”. Sin embargo, lo que se valora de esa verdad no es que sea verdadera —ya que no hay falsedad, sino verdades buenas y malas—, sino que esa verdad sea útil, buena y provechosa. Y cuando decimos “verdad útil” que se entienda el marco jurídico en la que se encuentra inmiscuida la reflexión de Protágoras, que incluye las opiniones particulares en la unidad de un pacto-acuerdo —*homología*— que las guía y las direcciona a todas ellas.

Para clarificar la idea de la *homología* imaginemos que nos hallamos en un auto esperando que un semáforo que se encuentra en luz roja cambie a luz verde, verdadero es que si decidimos pasar, por más que esté en rojo el semá-

foro, vamos a llegar más temprano a donde nos dirigimos —esa es una opinión verdadera, si aceleramos ahora, llegaremos antes—, pero resulta que hay establecida una ley que prohíbe —no porque desprecie nuestras opiniones— pasar ante una luz roja porque fundamenta que puedo ocasionar un accidente al no respetar el derecho de otra persona a su turno a tener la luz verde para transitar. Esa ley es la verdad útil, que asegura lo más conveniente para la mayoría de las personas de la comunidad. Partiendo de la base de opiniones individuales verdaderas y múltiples, se llega a una verdad que resulta la más adecuada para todo conjunto unitario de la comunidad. Esa comunidad en tanto *polis*, es el lugar donde se efectúa la ley-acuerdo, ella puede considerarse no solo como una sociedad reducida de pequeña escala, sino que puede pensarse en las naciones del mundo, en la Unión Europea, en Naciones Unidas y, al cabo, en la humanidad misma como única comunidad, debido a que un debate en un territorio aislado como una nación basta para que influya en otras naciones. A propósito de esto, también puede pensarse en los debates impulsados por fenómenos sociales que tienen alta repercusión mundial, por ejemplo, el éxito del debate impulsado por el feminismo se demuestra por su avance en la lucha por leyes igualitarias a nivel mundial.

### **Sobre la diferencia entre el conocimiento especializado y el conocimiento popular**

En relación a la tarea del sofista para que sucedan estos debates, Bostock considera que la profesión del sabio no encuentra su justificación en la teoría de Protágoras ya que, según Bostock, solo hay un conocimiento —el perceptual que otorga una competencia política igualitaria— que todos los ciudadanos comparten y tienen (Bostock, 2009, pp. 49-54). Por lo tanto, el oficio de Protágoras como sofista —profesor si se quiere— está injustificado ¿Por qué habría de enseñar Protágoras si todos los ciudadanos ya lo saben todo de antemano? De esta manera se resume la interpretación de Bostock. Apartándonos de ésta interpretación, nosotros no consideramos que sea así, sino que pensamos que sí está justificada la especialización del sabio mediante la división en grados de conocimiento entre el conocimiento popular y el conocimiento especializado-profesional. De esta manera nos oponemos a la interpretación de Bostock.

Como ya hemos visto en el proceso del establecimiento del paradigma sobre los entes se logra a partir de un proceso de confrontamiento de argumentos-discursos en el cual triunfa uno solo y convence al otro. Pues bien, Protágoras como formador de especialistas y buenos ciudadanos para la intervención en los asuntos públicos —políticos—, busca la sabiduría de la utilidad, la bondad y la conveniencia tanto en el individuo como en la sociedad. Entonces, dicho esto sobre el sabio, ¿cómo llega el sabio a este conocimiento? Se observará que

el sabio llega a este conocimiento mediante la enseñanza de los razonamientos dobles, una práctica donde los argumentos luchan —dialéctica— para con-ven- cer al otro, siempre aspirando a lo provechoso. Este conocimiento más acabado y exhaustivo sobre el bien, junto con el conocimiento práctico para efectuarlo en la realidad y que se encuentra acompañado por un procedimiento técnico de razonamiento, es algo de lo que ofrece a enseñar Protágoras como sofista.

Dice Protágoras:

A los expertos en (...) cuerpos, los llamo médicos, y, si lo son en plantas, agricultores. Porque yo afirmo que también estos, cuando alguna planta está enferma, en lugar de sensaciones perjudiciales, les inducen otras sensaciones beneficiosas, saludables y verdaderas. Y, del mismo modo, digo que los oradores buenos y sabios logran que las ciudades creen justo lo que es beneficioso, en lugar de nocivo, para ellas (Platón, 2003, 167b-172b).

Los expertos tienen *mayor conocimiento* que la mayoría de las personas sobre el bien, aunque eso no excluye la posibilidad de que los individuos no tengan ningún conocimiento del bien —efectivamente ese conocimiento lo tienen—, sino que en la medida en que un individuo posee un mayor grado de conocimiento sobre el bien, en referencia a los demás individuos, está justificada su profesión especializada. A su vez, este objeto de conocimiento del especialista no es algo simple y fácil de alcanzar, sino que requiere de un esfuerzo de profundización. A propósito de este conocimiento, Protágoras expresa que “el bien es, por lo tanto, algo complejo y multiforme, de tal modo que, también en el caso del aceite, es bueno para las partes exteriores del hombre, mientras que ese mismo aceite es malísimo para sus partes internas” (Platón, 1981, 334a). El hombre instruido en la enseñanza de los razonamientos dobles sabrá reconocer la complejidad del bien en su amplitud, conociendo los casos particulares en los que algo hace bien y en los algo reporta algún mal.

El sabio tendría—además del conocimiento del bien común— el conocimiento del futuro distante, es decir sobre lo que le parecerá mejor a la sociedad en un futuro. Es la característica del médico que receta cuidados que en un primer momento resultan molestos a los pacientes, pero que luego en el futuro serán percibidos por los pacientes como beneficiosos para el propio cuerpo. Podemos extrapolar este ejemplo a la materia política y ver el organismo humano como la sociedad misma.

### **Sobre la dialéctica controversial**

Viendo ya las concepciones epistemológicas y políticas de las que parte Protágoras en su reflexión, es momento de ver su dialéctica con la que se pro-

pone el cambio social y el conocimiento acabado del bien, dialéctica que varias veces se la suele confundir en Protágoras con “antilógica”. En efecto, Platón es quien llama a la dialéctica de Protágoras “antilógica”, pero no con el fin de decir algo verdadero, sino con la intención de deslegitimarlo como lógico y filósofo, asociándolo como sofista —peyorativamente— al razonar de este modo oponiendo un argumento contra otro. Nosotros no consideramos que se deba usar esta denominación, ya que es una estrategia de Platón para refutar a Protágoras haciéndolo pasar como un hombre retorcido e irracional, que según hemos visto no lo es. Lo que sería propio ante esta denominación insultante es utilizar “*dialéctica controversial*” o “dialéctica de la controversia” por tratarse propiamente en Protágoras de un método de razonamiento lógico que pone en discusión a dos *lógos* contrapuestos, un método que lo que quiere hacer es polemizar en un asunto para pensarlo mejor.

Volviendo a la cuestión inicial del argumento de la auto-refutación de Protágoras en el *Teeteto*, no se puede decir que Protágoras deba aceptar las consideraciones de sus oponentes de que su teoría es falsa y la teoría de Platón es verdadera, ya que en este sentido Protágoras puede refutarla al discriminar que la teoría de Platón es perjudicial y dañina y que su teoría es útil y provechosa. Entonces ha llegado el momento de que defendamos a Protágoras de las injusticias que se le han hecho, hagamos uso de esta dialéctica controversial al oponer la teoría de Platón contra la de Protágoras. Como Platón puede hablar por sus diálogos conservados, entonces démosle voz a Protágoras y defendámoslo para ver como se dice “la cara opuesta a la moneda” y probar si fue tan inmoral como Platón dijo que lo fue.<sup>6</sup>

Protágoras más que ningún otro sofista se opondría a la aceptación pasiva que Platón le propone en su diálogo *Teeteto*, ya que una manera de atacar o refutar al argumento del oponente en Protágoras, según hemos visto, es acusándolo de perjudicial. Lo “perjudicial” se muestra como una categoría objetiva, es decir, que no obedece a caprichos personales, refiriéndose a lo que le parece perjudicial a la sociedad en el *lógon agones*.

Entonces, si una manera de atacar la tesis contraria es acusarla de indeseable y perjudicial, ¿desde qué punto sería perjudicial la teoría de Platón? Protágoras argumentaría que la teoría de Platón sería perjudicial por su negación del conocimiento de tipo perceptual. Ese conocimiento-competencia que Protágoras sostiene asegura que la totalidad de las personas sean legitimadas como ciudadanos que pueden participar en la esfera pública. Al contrario, lo que Platón propone es tratar a las personas de la comunidad como a una masa de ignorantes que necesitan ser educados, inhabilitándolos a participar en los

<sup>6</sup>Platón *Menón* 91d: “Protágoras, sin que se apercibiese de ello toda Grecia, estuvo corrompiendo a los que a él acudían, despidiéndolos peores que a su llegada”.

asuntos políticos por carecer del conocimiento del bien, en cambio, este conocimiento del bien tendría un carácter reservado para cierto grupo “noble”. Esta teoría de Platón, declararía Protágoras, sobre la que prima una verdad absoluta que un solo individuo con su razón ha establecido, construiría un estado totalitario que prohibiría la libertad de expresión y autorizaría una persecución autoritaria de aquellos que corrompan el “orden del bien”, por supuestamente pervertir la educación de los futuros ciudadanos. Para justificar estos juicios a la teoría de Platón podríamos hacer varias referencias a su *República*, el problema es que serían tantísimas las referencias que llenaríamos hojas enteras. Bajo esta organización política es imposible la discusión racional, ya que la verdad es absoluta y ha sido determinada por espíritus “nobles” y de “buena naturaleza”.<sup>7</sup> Una verdad que solo pueden ver espíritus “nobles” plantea el problema de la ambigüedad del término “noble”: no está definido con precisión por parte de Platón lo que sería “noble” y lo que no lo sería. Si bien se puede improvisar una respuesta rápida, aun así, quedaría sin resolver en forma definitiva una grave falta de precisión que no se limita a un campo lógico, sino afectará a quienes serán los ciudadanos legitimados para debatir y establecer la *homología*, y quienes no lo serán.<sup>8</sup>

Ante esta consideración absoluta de la verdad, un especialista en Platón como Grube nos dice que:

Quando Platón abrió la Academia, pretendiendo que solamente la filosofía podría conducir a los hombres a la adquisición de aquel tipo de sabiduría sobre el que se basa en último término el bien, tanto del Estado como de los individuos, se estaba ofreciendo a sí mismo, en realidad, como maestro del bien (Grube, 1987, pp. 274).

Platón cuando se ofrece como maestro del bien afirma tener la verdad, quiere enseñar esa verdad a las personas “ciegas” habitantes de las cavernas. Por lo tanto, Platón, por más que se esfuerce en construir la idea de filósofo<sup>9</sup>, es al final: un sofista. Al contrario de Platón, Protágoras desea conocer la verdad, quiere ver el *lógos* opuesto, su propósito es observar como se suele decir: “la cara opuesta de la moneda”. Nos asombra de sobremanera ver que ese “verdadero filósofo” del que tanto hablaba Platón sea Protágoras.

<sup>7</sup>En esta crítica a la dialéctica platónica desde la perspectiva de la dialéctica de Protágoras me he basado en las categorías de utilidad, bondad y conveniencia. Eggers Lan en su edición de la *República* de Platón, expone un estudio denominado *Platón y el totalitarismo* (pp. 48-55) el cual fue el marco teórico en el que me basé para realizar el cuestionamiento.

<sup>8</sup>Perelman en *El imperio retórico*, (Introducción) expresa la preocupación similar de esta ambigüedad sobre los juicios éticos y políticos que se prolongan en terreno filosófico, *alio modo* por tratarse de la retórica, pero que es afín a una preocupación propia de la teoría de la argumentación por fundamentar de manera exhaustiva juicios de materia ética y política, procurando despejar toda ambigüedad.

<sup>9</sup>Platón, o al menos el platonismo, construyó la idea de filósofo como contracara del sofista. Si bien se suele señalar a Pitágoras como artífice del nombre, lo cierto es que las fuentes que utilizan estos términos son tardías y en el mayor de los casos provienen de platónicos que parecen utilizar la figura de Pitágoras. A propósito de esto, Eggers Lan y Juliá dicen: “Esta anécdota sobre el origen del término «filósofo» es una de las primeras cosas que se enseñan en la Universidad a un estudiante de Filosofía. Lo que no se suele aclarar es lo tardío de las fuentes de tal anécdota” (Eggers-Juliá, 1981, pp. 182, nota 17). Tal vez Platón ideó este nombre para diferenciarse de los sofistas por los peligros que le mostraba la situación política de Atenas. Habiendo pasado ya esas crisis, se puede ver que el sofista y el filósofo siempre distintas caras de la misma moneda. No por nada Platón trata con respeto y cercanía a Protágoras cuando habla de él.

Finalmente vemos en Protágoras todo un filósofo, que reflexiona sobre la realidad, la verdad y el ser; donde alcanza a pensar en un principio supraindividual, que no es otro que la propia comunidad —*polis*— de carácter democrático, que funciona como un paradigma en el que internamente se producen *lógon agones* entre los ciudadanos para determinar cuál será el acuerdo-pacto —*homología*—, que guiará la multiplicidad de opiniones; opiniones verdaderas pero que deberán someterse a los parámetros del propio acuerdo. Lo que permitiría reconocer la verdad de las múltiples opiniones de los ciudadanos será un espacio público de discusión y análisis que se conduce a través de controversias entre distintos discursos —*lógos*—. Una vez habiendo triunfado un *lógos* sobre el otro por ser más útil, bueno y provechoso se produce el acuerdo sobre el cual estarán basadas las opiniones —*doxa*— de los individuos.

## Bibliografía

- Bostock, D.** (2009). *La discusión con Protágoras en el Teeteto de Platón* en *Lecturas de Sofística*. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- Eggers Lan, C. y Juliá, V.** (1981). *Los filósofos presocráticos I*. Gredos.
- Grube, G.** (1987). *El pensamiento de Platón*. Gredos.
- Horkheimer, M.** (2003). *Teoría crítica*. Amorrortu.
- Livov, G. y Spangenberg, P.** (2012). *La palabra y la ciudad: retórica y política en la Grecia antigua*. La bestia equilátera.
- Marcos de Pinotti, G.** (1999). *¿Se auto-refuta el relativista Protágoras? Ensayo de reconstrucción de Teeteto 171a-c* en *Revista Latinoamericana de Filosofía*.
- Melero Bellido, A.** (1996). *Sofistas, testimonios y fragmentos*. Gredos.
- Perelman, C.** (1997). *El imperio retórico. Retórica y argumentación*. Norma.
- Platón.** (1983). *Menón*. Calonge, Acosta, Olivieri y Calvo (Ed.). *Diálogos II*. Gredos.
- Platón.** (1981). *Protágoras*. Calonge, Lledó y Gual (Ed.). *Diálogos I*. Gredos.
- Platón.** (1988). *República*. Eggers Lan (Ed.). *Diálogos IV*. Gredos.
- Platón.** (1988). *Teeteto*. Santa Cruz, Vallejo y Cordero (Ed.). *Diálogos V*. Gredos.
- Platón.** (2003). *Teeteto*. Vegas González, S. (Ed.). *Biblioteca Nueva*.
- Solana Dueso, J.** (1996). *Protágoras de Abdera. Dissoi Logoi. Textos relativistas*. Akal.
- Vega Reñón, L.** (2015). *Introducción a la teoría de la argumentación. Problemas y perspectivas*. Palestra.

### Cómo citar este artículo:

**Allende, Carlos E.** (2021). Dialéctica controversial en Protágoras. Crítica a la pasividad del Protágoras platónico en el Teeteto. *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 2(5), 24-36



# ENAJENACIÓN SOLIPSISTA SOLIPSISTIC ALIENATION

**CESAR ADOLFO RAYAS LEAUTAUD**

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA, CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES. MÉXICO.

[cesar.rayas3451@alumnos.udg.mx](mailto:cesar.rayas3451@alumnos.udg.mx)

**RECIBIDO:** 31 DE JULIO DE 2021

**ACEPTADO:** 24 DE OCTUBRE DE 2021

El individuo se siente desligado del todo del que necesariamente forma parte. Tal como dice Freud (1974), en su explicación de la formación del principio de realidad en *El malestar en la cultura*, parece clara la división entre nuestra propia identidad personal y el medio exterior. Hay, en cambio, una continuidad hacia adentro, nunca hacia afuera. La pregunta es si desde el principio fue así, si desde la aparición del ser humano en el mundo ya existía esta noción de una identidad fija ajena (extraña) al mundo, o surgió a través de un proceso histórico. El mismo Freud señala que la identidad personal, a nivel individual, ajena al mundo no estaba ahí desde el principio, pues no se encuentra en el infante, sino que en éste el mundo es una extensión suya. Notamos aquí presente la primera parte (tesis) de la dialéctica fichteana, en que está solo puesto el Yo en su forma absoluta; solo posteriormente se pondrá el No-Yo (principio de realidad), para que desde ahí se pueda definir el Yo como negación lógica del No-Yo (negación de la negación del Yo). La relación está aquí puesta solo del lado del *para sí*, pero no el del *en sí*, pues la dialéctica termina con la formación de la subjetividad. Así, pues, notamos que la identidad se desarrolla, el cordón umbilical respecto de la realidad se rompe a través de un proceso gradual en el que el niño nota que hay ciertas cosas que dependen de su voluntad y otras que no, descubriéndolo con el mero seguir natural de aquel primer impulso de deseo o apetencia (que inicialmente no tiene restricción ni límite, y que, por tanto, es voluntad pura sin dirección especificable).

Ahora bien, desde Marx (y aun desde Hegel) sabemos que el espíritu (el mundo de lo humano) no es una esencia fija e inmutable, sino algo que varía de acuerdo al modo de producción social. Cuando un individuo aparece en la realidad, concreta y refleja esa realidad en su propia identidad, desde un determinado ángulo (al modo de las mónadas leibnizianas). La realidad, a su vez, tampoco es fija, sino un flujo, un devenir, es histórica, se construye a través de procesos en los que la misma mano humana juega un papel fundamental. Entonces, así como el niño construye su identidad a través de un proceso, lo mismo cabría decir acerca de la humanidad como especie. Engels (2006), en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, nos demuestra a partir de los estudios del antropólogo Henry Morgan que la infancia de la humanidad fue parecida a la de cada individuo concreto: existía un cordón umbilical aún no roto que unía al ser humano con la naturaleza (el mundo del espíritu y el de la naturaleza en su unidad fundamental), y que a su vez cada individuo concreto estaba unido por el mismo cordón con el todo social del que formaba parte (las mencionadas dualidades aún no estaban dadas). En otras palabras, tampoco en la infancia de la humanidad existe una distinción esencial y fundamental entre el espíritu y la naturaleza, sino que hay una identificación y continuidad entre ambos. No obstante, hay que señalar una importante distinción entre estos casos: mientras

que en el individual señalado por Freud la relación solo se pone del lado del *para sí*, como ya se señaló, en el de la especie, al principio, la relación solo se pone del lado del *en sí*, pues la humanidad solo existe aquí como extensión de la realidad (y no la realidad como extensión de la humanidad). Es por ello que en las primeras etapas en que se va reduciendo el círculo familiar solo actúa la selección natural (la relación solo está puesta del lado de la necesidad natural, en vez del lado de la libertad como en el caso individual):

Este progreso [el de la gradual reducción del círculo matrimonial] constituye, según Morgan, “una magnífica ilustración de cómo actúa el principio de la selección natural”... La selección natural continúa actuando sobre esta exclusión, cada vez más extendida, de los parientes consanguíneos del lazo conyugal... La selección natural había realizado su obra reduciendo cada vez más la comunidad de los matrimonios, nada le quedaba ya que hacer en este sentido. Por tanto, de no haber entrado en juego nuevas fuerzas sociales, no hubiese habido ninguna razón para que de la familia sindiásmica surgiera otra nueva forma de familia (Engels, 2006, pp. 46, 54, 60). -*El paréntesis es agregado mío*.-

La instauración del patriarcado y de la propiedad privada inauguran las dualidades que alcanzarán su máximo desarrollo en la modernidad de la mano de “lo mío” y “lo tuyo”: Yo y No-Yo, Espíritu y Naturaleza, voluntad y realidad. Desde entonces, aquel que no pertenece a “lo mío” se me presenta necesariamente como un extraño o un ajeno, al que dominar o por el cual ser dominado: se inicia la dialéctica de la autoconciencia que lleva a las relaciones de señorío y servidumbre. El ajeno a mí como alguien de quien cuidarme (a quien someter o por quien ser sometido), la naturaleza como un algo extraño a ser dominado y controlado, las otras formas de vida sometidas. poner la verdad en el objeto sensible (fetichismo), que en su etapa más desarrollada se presentará bajo la forma de mercancía, la conciencia entra en un proceso de enajenación gradual. El régimen de la propiedad privada alcanzará niveles tan altos de sofisticación que llega cobrar autonomía respecto a la mano humana; la mercancía pasará a jugar el papel activo y fundamental de la producción, mientras que el humano pasa a ser un medio para su intercambio.

El solipsismo de la conciencia con que inicia el pensamiento moderno no es otra cosa que el primer síntoma de esta enajenación total, pues después de que el sujeto se aliena de la realidad, queda necesariamente encerrado en sí mismo. De aquí surge el problema al que se aboca el pensamiento moderno de querer hacer corresponder nuestras representaciones con una realidad externa al sujeto (ajena al sujeto), sin poder lograrlo nunca. El genio maligno cartesiano persigue al sujeto moderno bajo diversas formas, pues le engaña haciéndole creer que está conociendo la realidad cuando una y otra vez (por un truco del genio que se le escapa al sujeto) vuelve a quedar encerrado sobre sí mismo, y

se vuelve a encontrar dándole vueltas a sus propias representaciones dentro de su cabeza, condenado a no poder salir nunca de allí.

Para Newton existía una realidad fundamental y esencial (un marco de referencia absoluto que evitaba el relativismo de Galileo): el espacio y el tiempo absolutos, pero nosotros, por nuestra parte, estábamos condenados (dada nuestra finitud y limitación esenciales) a conocer el espacio y el tiempo relativos, y los absolutos solo de modo aproximativo e indirecto. Como buen seguidor del neoplatonismo, Newton divinizó el espacio, considerándolo *Deus sensu*, con una tendencia a un cierto tipo de panteísmo. El marco de referencia absoluto era Dios mismo, en el que existen todas las cosas, nosotros incluidos. Pero, como ya se dijo, dicho Absoluto era, de entrada, inaccesible para el ser humano, pues nuestras medidas son siempre convencionales, aunque no por ello arbitrarias: una medida es más exacta conforme se acerque a ese Absoluto. Nuestras mediciones son siempre aproximativas, nunca absolutas, pero el Absoluto, la realidad fundamental más allá de nuestros marcos relativos, existe ahí fuera, esperando ser “alcanzado” por los esfuerzos de nuestro intelecto y nuestra observación: Newton mismo suponía que sus propias leyes aplicaban en la realidad de forma absoluta y que incluso suponían este marco absoluto para su aplicación.

Poco después, Kant demostrará que el espacio y el tiempo no son absolutos externos al sujeto, sino condiciones de representación del mismo. Según él, esto es lo que posibilita una ciencia de proposiciones necesarias acerca de nuestras construcciones en el espacio, la geometría, y de sucesiones numéricas, la aritmética. Introdujo al espacio y al tiempo mismos dentro del sujeto, y con ello resolvió ciertas aporías a que daba lugar el planteamiento newtoniano, como el referente al hecho de que de ser objetos exteriores (el espacio y el tiempo) obtendríamos noción de ellos solo a partir de la experiencia, siendo que son el supuesto que posibilita la misma. Con ello también Kant logra que la conciencia se encuentre a sí misma (regrese sobre sí) en lo que Descartes había supuesto como ajeno: la extensión. Sabemos que para Hegel la razón es “la certeza de la conciencia de ser en su singularidad absoluta *en sí* o toda realidad”, y que el momento histórico que concreta dicha etapa de la conciencia es precisamente la modernidad, pues solo entonces se logra la individualidad en sentido estricto, la autoconciencia que queda completamente enajenada y desgajada de la realidad y que entonces busca encontrarse a sí misma en lo Otro. Sin embargo, la verdad de esta certeza solo se logra propiamente con Kant, pues solo con él el sujeto nota que al “alzar el telón” se sigue encontrando a sí mismo en lo que suponía ajeno.

Pero Kant deja aún un sustrato ajeno a la conciencia con su postulación de la cosa en sí. Si solo conocemos el mundo a través de determinadas condiciones (el filtro a partir del cual aprehendemos la realidad), entonces la negación

de esas condiciones da lugar al concepto meramente negativo de la cosa en sí que queda fuera de ellas, y que da cuenta de que nuestro conocimiento está limitado a las mismas. Así, una y otra vez, la conciencia queda enajenada. Notamos que la trampa que el genio maligno nos tiende ahora es la de ocultarnos la realidad íntima del todo debido a nuestras propias condiciones de representación. Para Kant nuestras condiciones son “estorbos” que no nos permiten acceder a la esencia íntima (cosa en sí) de la realidad. Pero el que la cosa en sí sea un concepto meramente negativo tiene una importancia doble: por un lado, pone la negación, y con ello el límite, de nuestro conocimiento; por el otro, Kant tiene con ello un objetivo moral: posibilitar la libertad.

Si se entiende la libertad como espontaneidad absoluta, entonces necesariamente encerrará a la conciencia en contradicciones si se quiere hacer compatible con la causalidad, que por otro lado Kant considera como necesaria en los fenómenos. Por tanto, la libertad solo es posible en un vacío absoluto, en la más radical negación de la realidad en que no exista la coacción de las leyes de la naturaleza, por lo que solo existirá para Kant como idea, en el noúmeno, pero nunca en el fenómeno. Y he aquí que volvemos al asunto con que abrimos nuestra exposición. El sujeto kantiano no logra ver su libertad realizada en la realidad, de manera análoga a como en el yo freudiano la realidad existe como negación del principio de placer (deseo, apetencia, voluntad), es decir, estos dos principios existen en necesario conflicto, lo que tiene consecuencias patológicas para el individuo. La libertad, pues, solo sería posible en el niño (y posteriormente solo en el sueño y en la fantasía en cuanto válvulas de escape del deseo reprimido), en quien el principio de realidad aún no está instaurado. Encontramos aquí de nuevo las dualidades con que nos hemos topado a lo largo de nuestro trabajo: subjetividad-objetividad, Espíritu-Naturaleza, voluntad-realidad, y ahora, finalmente, libertad-necesidad. Sin embargo, como hemos hecho notar, el proceso dialéctico que sigue la conciencia supone siempre una enajenación, un poner otro, solo para que la conciencia se dé cuenta que en su poner otro se termina encontrando a sí misma. La conciencia solo se da cuenta después que su recorrido no es dual y lineal, sino trinitario y espiral, pues desde lo otro siempre regresa sobre sí. Síntoma de ello es que el pensamiento contemporáneo ha tendido a eliminar poco a poco las dualidades a las que se aferró durante la modernidad.

Spinoza enunció que “toda determinación es una negación”, por lo que para determinar algo, y con ello darle sentido, debe ponerse su contrario. Kant puso la cosa en sí como límite negativo de la naturaleza, de manera análoga a como Marx y Engels ponen el comunismo como límite negativo del capitalismo; es decir, así como la naturaleza (realidad) en Kant solo adquiere un sentido desde su negación en la cosa en sí, el capitalismo (realidad) solo tiene un sentido en

Marx desde su negativo en el comunismo. Y así como en Kant la cosa en sí supone además la posibilidad de la libertad, por negar aquella las restricciones de la naturaleza, así también el comunismo posibilita la libertad en tanto niega las restricciones del capitalismo. Lo que parece necesario en la representación (particularmente la ley de causalidad) no lo es en su negación, así como lo que parece necesario en el capitalismo (particularmente la ley de oferta y demanda) no lo es en su negación.

Con esto no quiero decir que el comunismo sea la cosa en sí en su versión marxista, ni siquiera que sea el ideal de la razón al que esta tiende sin alcanzar nunca. Marx y Engels están embebidos de la dialéctica hegeliana, lo que les protege de este error. Con Hegel sabemos que la realidad es retrospectiva, captamos su sentido y racionalidad solo cuando todo ha pasado, al atardecer, cuando el búho de minerva emprende el vuelo. Lo que se da por una necesidad racional también se da por una necesidad real, aunque esto solo se capte desde el final de la historia (un final que por supuesto siempre se va recorriendo conforme avanza la misma). Pero la realidad (aquí ya indistinguible de la racionalidad), como se dijo, solo puede ser definida desde su negación, por lo que cuando Marx postula el comunismo no está prediciendo la historia (lo que iría en contra de la dialéctica), sino enunciando la negación determinada de la realidad (capitalismo) a partir de la cual esta adquiere una determinación y con ello un sentido (retrospectivo, por supuesto). Pero con ello posibilita además la libertad. Esto es lo que señalé como común a Kant y a Marx: ambos le dan sentido a la realidad a través de su negación, y al mismo tiempo posibilitan la libertad a partir de ello, aunque con Kant solo en el noúmeno y con Marx en la historia (en que ya no existe distinción entre fenómeno y noúmeno).

Ahora bien, como antes se dijo, la libertad como espontaneidad absoluta solo es posible en el niño en quien aún no se instaura el principio de realidad. Esto explica que Engels considere que:

[...] lo que podemos conjeturar hoy acerca de la regularización de las relaciones sexuales después de la inminente supresión de la producción capitalista es, más que nada, de un orden negativo y queda limitado principalmente a lo que debe desaparecer. Pero, ¿qué sobrevendrá? Eso se verá cuando haya crecido una nueva generación: una generación de hombres que no sepan lo que es comprar una mujer con dinero ni con ayuda de ninguna otra fuerza social; una generación de mujeres que no sepan lo que es entregarse a un hombre por miedo a las consecuencias económicas que pudiera acarrear una negativa ni en virtud de otra consideración que no sea un amor real. Y cuando esas generaciones aparezcan, enviarán al cuerno todo lo que nosotros pensamos que deberían hacer. Se dictarán a sí mismas su propia conducta y, en consonancia, crearán una opinión pública para juzgar la conducta de cada uno. ¡Y todo quedará hecho! (*Ibíd.*, pp. 89-90).

Queda así enunciado el carácter meramente negativo de la sociedad comunista en tanto negación determinada del capitalismo, pero al mismo tiempo la posibilidad de la apertura y de lo radicalmente distinto (espontáneo). Además, y a diferencia de Kant, la libertad no se posibilita gracias a algo ajeno a lo propiamente humano (cosa en sí) sino en la mutua comunión de las autoconciencias (Espíritu): las de la generación joven por venir (infancia). El capitalismo es miope: solo alcanza a ver las consecuencias de la acción humana en la realidad a una escala muy limitada (el ejemplo más claro de ello es, quizás, el calentamiento global), y solo alcanza a ver cierto tipo de intereses y los de una clase muy reducida. Esto se debe, fundamentalmente, a las relaciones enajenadas descritas por Marx (2012) en los *Manuscritos*: el sujeto está enajenado en todos los niveles. La libertad se realiza en la historia (realidad), pero solo a gran escala, no en las consecuencias inmediatas más allá de las cuales la conciencia enajenada (propia del capitalismo) no alcanza a ver. La realidad le da un sentido y una dirección al deseo, pero el deseo, en su forma de mutua comunidad de las autoconciencias (Espíritu), también le da un sentido y una dirección a la realidad: la relación entre ambas es dialéctica, no unívoca. La realidad refleja necesariamente la libertad y la libertad se realiza en la realidad: es *en sí* y *para sí*.

## Bibliografía

**Engels, F.** (2000). El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre. *Biblioteca de Textos Marxistas*.

**Engels, F.** (2006). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid: Fundación Federico Engels.

**Freud, S.** (1974). *El malestar en la cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.

**Hegel, G. W.** (1966). *Fenomenología del Espíritu*. Ciudad de México: Fondo de cultura económica.

**Kant, I.** (2014). *Crítica de la razón pura*. Barcelona: Gredos.

**Marx, K.** (2012). *Manuscritos de París*. Barcelona: Gredos.

**Moulines, C.-U.** (1976). Los fundamentos metodológicos de la filosofía natural de Isaac Newton. *Diánoia*, 17.

### Cómo citar este artículo:

**Rayas Leautaud, C. A.** (2021). Enajenación solipsista. *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 2(5), 37-44



# FILOSOFÍA EN EDUCACIÓN MUSICAL PHILOSOPHY IN MUSIC EDUCATION

**LAURA ELISA VILLAGRA**

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN. SAN JUAN, ARGENTINA.

[villagralauraelisa@gmail.com](mailto:villagralauraelisa@gmail.com)

**RECIBIDO:** 31 DE JULIO DE 2021

**ACEPTADO:** 26 DE OCTUBRE DE 2021

Durante la formación de un educador musical, los diálogos de Música y Filosofía son muy habituales cuando se profundiza el estudio de los denominados periodos del arte o cuando se indaga en algún compositor y alguna obra específica. Pero, no es nada común en el área específica de la educación musical. Las *Historias de la Música* son las asignaturas generalmente responsables de poner sobre la mesa reflexiones relevantes y puntuales de la filosofía para la música: se expone a Boecio y a Nietzsche por ejemplo, leemos los capítulos dedicados a la música en *La república* de Platón, sabemos de la obra de Schopenhauer<sup>1</sup> plasmada en el *Tristan e Isolda* de Wagner y de los textos de Deleuze sobre *el tiempo musical*. Todos estos ejemplos configuran en el docente de educación musical, un entendimiento endeble sobre los alcances de la disciplina filosófica. Se hace un acercamiento escueto de las *ideas* sin cuestionarlas o contradecirlas, reconociéndolas valiosas, pero marchando adelante sin ninguna conexión con la educación musical.

El circunscribir la filosofía sólo al hecho histórico ha promovido un desentendimiento con dicha disciplina. Se sitúa la reflexión filosófica como una actividad sacrosanta, digna de solo unos pocos y se la excluye de las asignaturas didácticas. Este acontecimiento es el desencadenante de una serie de problemas comunes de la educación musical latinoamericana del siglo XXI, tales como lo son el desarrollo de planeamientos educativos significativos y por lo tanto eficaces. La focalización del docente en la técnica y el contenido sin un análisis y reconocimiento de las necesidades del grupo con el que se trabaja, favorecen planeamientos didácticos formulados como una yuxtaposición inconexa de actividades antes que como un proyecto objetivo y fundamentado.

La formación técnica y pedagógica del docente de educación musical no es suficiente para desarrollar una propuesta educativa eficiente en dicho campo. La música supone un universo que debe fragmentarse estratégicamente para ser introducido en el aula, atendiendo a un gran número de variantes ya que cada aula representa, en sí misma, un *mundo aparte*. Por lo tanto, la filosofía como disciplina complementaria, se erige como el camino óptimo para desarrollar y sostener una práctica de reflexión continua y una perspectiva crítica y creativa que permita la consolidación de una sólida estrategia didáctica.

Para fundamentar esta tesis debe tenerse en cuenta los siguientes puntos: la formación del docente de educación musical, el actual escenario de la educación musical escolar y la investigación y por último el diálogo filosófico como nexo para el desarrollo de proyectos educativos significativos y consecuentes.

<sup>1</sup>Wagner intenta plasmar en la estética sonora del drama aludido el pensamiento metafísico que Schopenhauer escribe en *El mundo como voluntad y representación*.

## La formación del docente de educación musical

Los educadores musicales están capacitados para integrar la técnica musical con la pedagogía y la didáctica para la enseñanza de la música en distintos escenarios educativos. No se pueden, ni se deben hacer generalidades sobre la formación de los educadores musicales latinoamericanos, pero cabe destacar algunas observaciones de especialistas en el área. En 2013 la editorial Lumen publicó *Al rescate de la pedagogía musical*, una recopilación de conferencias y diálogos de la reconocida pedagoga Violeta Hemsy de Gainza, gran referente de la educación musical en el mundo hispano hablante. La palabra *rescate* empleada en el título denota una situación de crisis. Una crisis sobre la que se debe accionar desde la raíz, es decir en los docentes y su capacitación. Este llamativo título se profundiza a través de las páginas, donde no propone otra cosa que una constante invitación a la reflexión profunda de la propia práctica.

Los docentes del siglo XXI deberían ser formados para guiar el aprendizaje. Teniendo en cuenta que la educación bancaria fue desestimada hace tiempo y reemplazada por el aprendizaje por capacidades a través del desarrollo de propuestas integradas que estimulan la comunicación, el pensamiento crítico, el trabajo con otros:

Es necesario que los docentes de música y de arte se acerquen entre sí, para conocerse mejor, intercambiar inquietudes y reflexionar acerca de los móviles comunes que los guían, y para aprender a discernir lo superfluo de lo profundo, lo falso de lo verdadero, lo urgente de lo fugaz en innecesario (Hemsy de Gainza, 2012, p.61).

47

La autora no se detiene en lo pedagógico o lo técnico pero si detecta una falta de cuestionamiento sistematizado en el quehacer docente que paraliza los avances a una práctica *ideal*.

El siglo XX nos dio grandes educadores musicales los cuales aportaron a nuestro campo métodos pedagógicos de gran precisión. Estos, según Frega (1994), pudieron desarrollar tales propuestas partiendo de un *ideal* como motor, lo musical corría por la intuición y la organización metodológica en muchos casos ni siquiera era propiciada por el creador.

Por ejemplo, las motivaciones que configuran las ideas de Jaques - Dalcroze para el desarrollo de su prestigioso método no eran otras que el resultado de escudriñar su entorno, discernir las necesidades y vincularlo a la práctica musical:

No creo que Jaques-Dalcroze hubiera inventado nunca un método parecido si hubiera vivido en un lugar más abierto a la naturaleza y más abierto a las percepciones rítmicas que Ginebra; esta ciudad, en la que él debía enseñar

solfeo, es una ciudad muy intelectual, donde los seres, en general, son poco espontáneos. Es precisamente esa falta de abandono lo que ha empujado a Jaques-Dalcroze a hacerlos subir sobre el escenario, a hacerlos caminar, saltar y salticar, tomándose del brazo. Era, en primer lugar y sobre todo, una lección de espontaneidad la que quería darles, obligándolos a encontrar en sus propios gestos cotidianos, esos ritmos musicales que ellos “deletreaban” penosamente cuando combinaban negras y corcheas (Frega, 1994, p.73).

El educador debe formarse para ser capaz de –además de interrogar el espacio y el grupo en el que trabaja para así determinar objetivos, propósitos y diseñar una conveniente estrategia– discernir las doctrinas implícitas en su elección pedagógica, y no caer en errores tan frecuentes como la extirpación de la esencia del método en pos de un ejercicio.

Esto puede ejemplificarse con las propuestas rítmicas de Augusto Pérez Guarnieri en su trabajo *África en el aula*. Las actividades de esta propuesta, son dispuestas en algunas planificaciones con el propósito de *afianzar el pulso* pero sin tener en cuenta de que, al margen de que esta habilidad puede ser alcanzada trabajando las propuestas del libro, el trabajo de Pérez Guarnieri es mucho más que un libro de actividades, es un proyecto pedagógico que busca combatir la uniformidad, el individualismo en pos de una educación integral y multicultural (Pérez Guarnieri, 2007, p.21).

## El actual escenario de la educación musical escolar

El siglo XX nos dio una *avalancha metodológica* muy diversa que contemplaba una amplia porción del universo sonoro. Personalidades tales como Willems, Martenot, Suzuki, Orff, Paynter, Schaefer, entre otros, elaboraron arquetipos muy afines a determinados propósitos musicales o sonoros, pero ninguno de ellos fue, ni es en sí mismo capaz de satisfacer el modelo educativo contemporáneo. Algunos están dedicados a la educación instrumental, otros a proyectos sonoros, otros demandan un tipo de trabajo que no puede ser sostenido en la escuela. Es por esto que cada docente toma *un poco de aquí y otro poco de allá* confeccionando planificaciones poco coherentes que están lejos de llegar a ser un proyecto educativo con un criterio integral.

Es por esto que aun contando con métodos muy desarrollados y específicos:

En términos generales, el sistema educativo-musical en el mundo latino carece hoy en día de organicidad y homogeneidad: los diferentes niveles no se encuentran adecuadamente correlacionados y en el mismo conviven las más opuestas realidades y modelos pedagógicos. Esta situación, tan dispareja como irracional, se ha constituido lamentablemente en la actualidad en un factor común en nuestros países: desde el jardín de infantes a la universidad, conviven las enseñanzas más vestuosas junto a las de mayor actualidad, aquellas

de un carácter recalcitrantemente académico con las pedagogías musicales “abiertas”, las modalidades más mecánicas e impersonales con los enfoques creativos y personalizados, el caos didáctico con la “sobre-organización” (en el sentido de excesiva-rigidizante), etc. (Hemsey de Gainza, 2013, p.106).

La falta de articulación entre los métodos y la escuela constituye un punto de quiebre, por lo que resulta necesario que el trabajo docente sea consciente y preciso. Esta labor de enlace es el resultado de una ecuación que comprende diversos factores tales como: el tiempo destinado a la materia, la estimulación, el desarrollo cognitivo, el medio socio económico en el que se desenvuelve el grupo, entre otros. No existe tal cosa como *actividades para educación pública* o *actividades para educación privada*, pero, si es posible el desarrollo de una metodología desprejuiciada y concreta en cada ámbito.

¿Que debe enseñarse y cómo? ¿Qué es lo importante? ¿Regularizar el pulso? ¿Adquirir la noción de forma musical? ¿Promover el canto afinado? o ¿Propiciar un espacio de escucha y expresión que estimule un despertar tolerante y crítico sobre todas las manifestaciones sonoras que nos atraviesan? Aunque todo lo enunciado en las preguntas es de gran importancia para la educación musical, la carga horaria destinada a la materia en la escuela es muy reducida, por lo que siempre se deben hacer recortes. Estos retazos, que no llegan a constituirse como un *patchwork*, tienden a sugerir una visión reduccionista del área tal como: *la música tonal<sup>2</sup> es la verdadera música* o *la única forma de hacer música*.

Por lo tanto, incumben al docente las decisiones más importantes en este asunto, ya que es el responsable de presentar estratégicamente a un grupo mayoritariamente consumidor de productos musicales/sonoros hegemónicos, fragmentos de un universo sonoro mucho más amplio contemplando a su vez contenidos, objetivos y propósitos.

### **La investigación y el diálogo filosófico en la educación musical.**

La filosofía en educación musical se trata del primer paso para elaborar una serie de acciones muy meditadas para alcanzar la instrucción. Filosofía “se trata de poner en cuestión desde la enseñanza entre pares hasta el aprendizaje llamado intuitivo, desde la academia de más alto nivel de exigencia artístico profesional, hasta las situaciones en las que los entornos son más difíciles” (Bowman, Frega 2012, p. 20).

Este llamado a cuestionar y preguntar tiene como objeto visibilizar lo que subyace muchas veces oculto ante los propios ojos de quien realiza la acción. Es decir, concientizar acerca de que: “todo maestro de música, consciente o no de ello, toma cotidianamente un conjunto de decisiones que conllevan posicionamientos éticos, estéticos, epistemológicos, políticos y antropológicos que no debemos soslayar” (Bowman, Frega 2012, p. 20), y que estos al margen de los

<sup>2</sup>Se denomina música tonal a toda aquella que tiene un centro tonal sobre el que trabaja la armonía. Esta música constituye un lenguaje en sí misma, y si bien es el lenguaje sonoro más dominante, no es el único.

contenidos seleccionados a trabajar en el aula, determinarán algunas configuraciones del pensamiento musical en los educandos.

La mayor cantidad de citas que sostienen esta tesis, provienen de un trabajo de investigación nacido en 2006 en uno de los encuentros ISME (International Society for Music Education), concretado en 2012 y puesto en las manos del mundo hispano hablante en 2016. Se trata del *Manual Oxford de Filosofía en Educación Musical*.

Esta investigación de gran envergadura, involucró a profesionales de la educación musical de todo el mundo con enfoques y especializaciones distintas pero con una causa común: convocar y estimular fervientemente a que el docente devenga en filósofo.

No se trata de una acción contemplativa sino más bien de una práctica teórica que surge del propio ejercicio de educar en música. Tanto *la educación, la música y la filosofía son entendidas como prácticas y no como un corpus de doctrinas*. Por ello tanto el verbo que marca la acción (“*filosofar*”) como la preposición que indica su ubicación (“*en*”) no constituyen elementos casuales. Se trata de filosofar *en* educación musical”, filosofar a partir de las categorías teóricas que aporta la filosofía y direccionados por las inquietudes que surgen *en* las aulas de música (Bowman, Frega, 2012, p.30).

La cuestión principal, no es la falta de capacidad de los docentes para involucrarse en este tipo de investigación o diálogo filosófico, sino la ausencia de espacios que los propicien. Bowman y Frega se preguntan con cierta preocupación y ansiedad: ¿Cuáles son las asignaturas en el proceso de formación docente que convocan estas reflexiones tan fundamentales para la educación musical?

El primer paso, es dejar de restringir el pensamiento filosófico a la historia, en este caso particular a la *historia de la música*, y si hablar de la historia de la filosofía, ya que:

la historia de la filosofía nos muestra muchas cosas:

- 1) que cada idea es hija de su tiempo
- 2) que a lo largo de la historia se van produciendo diálogos;
- 3) que si en cada época se crean filosofías diferentes, no hay *una* filosofía. Y si no hay *una* filosofía, no hay una verdad. O porque no hay *una* verdad, no hay *una* filosofía. Hay perspectivas, y si hay perspectivas, hay una primacía de la duda frente al fundamento. En este sentido, en todo filosofar, aun cuando se esté buscando el fundamento, se parte de la duda. Dudar, cuestionar, descartar, deconstruir, desenmascarar, formas de lo mismo, cada uno con su particularidad, pero con un propósito que los aúna: confrontar frente a las verdades de turno (Sztajnszrajber 2017, p.176).

El cuestionamiento y la duda, casi como una contradicción, traen consigo claridad sobre la actuación. La educación, en todas sus ramas, ha necesitado del diálogo con la filosofía para evolucionar, ya que mediante esta, se comienza a entender por qué se toman ciertas decisiones o por qué se promueven deter-

minadas estéticas, en cuanto a la enseñanza artística, y habilita la capacidad de modificar, fortalecer o pulir la labor en el aula.

El examen recurrente, sistemático y crítico de las creencias y supuestos en los que se basan nuestras acciones musicales y didácticas es fundamental para la práctica profesional en educación musical. Sin él, no podremos basarnos sino en la fe para sostener que nuestros esfuerzos didácticos alcanzan los fines para los cuales existe nuestra profesión, lo cual a su vez, hace bastante dudoso nuestro reclamo de estatus profesional (Bowman, Frega, 2016, p.35).

No hay ningún *ego* en el reclamo de status profesional. Las llamadas *especialidades*, tienen la fama de ser consideradas las horas libres, las asignaturas donde todos deben estar aprobados con la mera asistencia o la materia a la cual los directivos pueden solicitar *dibujar* alguna calificación para favorecer a un alumno que necesite algunos centésimos en su promedio.

Aunque estos tristes acontecimientos son muy desmotivadores, lo único que puede mantener al docente protegido de tales desmerecimientos es contar con el profundo entendimiento y la fundamentación del trabajo que se hace.

## Conclusión

Los problemas de la educación musical existen y seguirán existiendo. No es posible llegar a un lugar y quedarse habitándolo perpetuamente. Cada tiempo declara sus necesidades, y el docente debe ser capaz de dialogar y reflexionar con el medio y consigo mismo. La filosofía en educación es un tema que no se agota y del cual son necesarias tantas perspectivas como docentes hayan. Si bien, esas perspectivas existen –por el simple hecho de que los docentes existen– es necesario que la formación universitaria o terciaria propicie herramientas para clarificar y verbalizar los ideales que habitan el ejercicio del oficio propio y para reconocer las motivaciones políticas que movilizan a los pedagogos y artistas que tenemos como referentes y que llevamos al aula.

Este camino es posible si se derriban algunos mitos sobre la filosofía aún hoy vigentes, como el percibir esta disciplina como una asignatura innecesaria e intrincada a la cual el educador no tiene acceso, y que solo le distrae del perfeccionamiento de la técnica. La educación contemporánea necesita pujar en pos de la transdisciplinariedad que enriquece. “La filosofía es demasiado importante para dejarla en manos de los filósofos” (Bowman, Frega, 2016, p. 39).

## Bibliografía

**Bowman, W. y Frega, A.** (2016). Manual de filosofía Oxford en Educación Musical: un compendio. Sb editorial.

**Frega, A.** (2004). *Metodología comparada de la educación musical*. [Tesis doctoral no publicada] Facultad de Humanidades y Artes. Universidad de Rosario.

**Hemsey de Gainza, V.** (2013). *Al rescate de la pedagogía musical: conferencias/escritos/entrevistas (2000-2012)*. Lumen.

**Pérez Guarnieri, A.** (2007). *África en el aula: una propuesta de educación musical*. Ed. ULP

**Sztajnszrajber, D.** (2017). *¿Para qué sirve la filosofía?: pequeño tratado sobre la demolición*. Booket.

### Cómo citar este artículo:

**Villagra, L. E.** (2021). Filosofía en educación musical. *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 2(5), 45-52



# RESEÑA DEL LIBRO: VERGALITO ESTEBAN. LACLAU Y LO POLÍTICO. BUENOS AIRES: PROMETEO, 2016

**FACUNDO MASSA LÓPEZ**  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN. SAN JUAN, ARGENTINA.  
[facundomassa962@gmail.com](mailto:facundomassa962@gmail.com)

**RECIBIDO:** 31 DE JULIO DE 2021  
**ACEPTADO:** 10 DE NOVIEMBRE DE 2021

53

En este libro, el autor propone una lectura de la obra del filósofo argentino Ernesto Laclau a partir de un abordaje holístico de sus categorías fundamentales, observando en profundidad el modo en que estas se construyeron a lo largo de las distintas etapas de su pensamiento, desde sus textos más tempranos. Tomando en cuenta que la recepción general del corpus laclauniano ha enfatizado principalmente aspectos parciales del mismo, este enfoque busca aportar una visión global y original, deconstruyendo los conceptos de modo crítico con el objeto de encontrar su estructuración interna, como también sus aporías e insuficiencias. El autor da cuenta, además, de que las lecturas predominantes del aporte filosófico de Laclau provienen desde estudios marxistas, feministas, posestructuralistas y psicoanalíticas. Anuncia, entonces, que su lectura va a darse en una clave fenomenológica-hermenéutica, inspirada en el joven Heidegger, con la que busca encontrar un factor ontológico y hermenéutico de lo político en la teoría de la hegemonía, y elaborar a partir de ello una fenomenología de lo político.

La exposición de Vergalito está articulada en cuatro momentos sucesivos, donde expone su lectura de la filosofía de Laclau, y sienta las bases conceptuales para su propia reinterpretación. La primera parte nuclea los primeros tres capítulos. En el primero, se detalla la evolución del pensamiento de Laclau a lo largo de los años, desde sus escritos tempranos, de los años setenta. En líneas generales, el autor encuentra un devenir en las categorías trabajadas, que dan cuenta de un triple movimiento: desde el marxismo hacia el posmarxismo; desde el estructuralismo al posestructuralismo; y desde un esencialismo a una postura postfundacional. En el contexto de este paulatino cambio que se gesta ya en los primeros textos, se detectan ciertos puntos nodales, que van a atravesar la obra de Laclau, y que van a recibir un replanteamiento constante a lo largo de los años, entre ellos la dimensión de lo político, la naturaleza de la ideología, y el modo de configuración de los populismos. En sus inicios, Laclau se veía influenciado por el marxismo estructural de Althusser, pero es desde esos mismos comienzos donde se observan tensiones superadoras con respecto a la postura economicista y topográfica de este primer abordaje.

En el capítulo segundo, Vergalito describe los supuestos que atraviesan la obra de Laclau en torno a su concepción de lo político. Es aquí donde encuentra la influencia de tres autores fundamentales en el enfoque ontológico abierto laclauniano, “que despunta en la ‘filosofía de la existencia concreta’ de Schmitt, se amplía en el ‘historicismo absoluto’ de Gramsci, y se radicaliza en la ‘fenomenología hermenéutica’ de Heidegger” (Vergalito, 2016, p. 83). Del aporte del jurista alemán destaca la importancia de la dimensión existencial de lo político, que se muestra como una instancia primaria con respecto a las demás, y que establece la necesidad de un antagonismo en ella (como también una contrapartida

en un momento asociativo) desde la distinción entre amigos y enemigos. Por su parte, del teórico italiano retoma la categoría de hegemonía, la cual le permite superar los límites del marxismo economicista y esencialista de cuño althusseriano. Por último, de la herencia de Heidegger encuentra una relación de la *diferencia ontológica* en la demarcación entre la política y lo político en Laclau.

En el capítulo tercero el autor sienta las bases de su propia interpretación en clave hermenéutica del corpus laclauniano, a partir de la reflexión sobre el campo de acción del pensamiento del joven Heidegger, es decir, su período filosófico de la década de 1920. En esta reflexión se desarrolla una vertiente ontológica de la fenomenología aplicada a la analítica de la facticidad de la existencia, que permitiría eliminar la alienación en la interpretación de sí misma, exhibiendo nuevas modalidades del ser. Gracias a los aportes de *Ser y Tiempo*, Vergalito considera que se abre una posibilidad deconstructiva de la tradición filosófica occidental. La hermenéutica recibe a partir de aquella obra una triple orientación, dirigida hacia la elucidación del sentido del ser y sus rasgos fundamentales; el desarrollo de las condiciones de posibilidad de la investigación ontológica de los entes; y el esclarecimiento analítico del carácter existencial de la existencia (Vergalito, 2016, p. 93). Se destaca que la temporalidad se configura como la totalidad de la estructura del cuidado, mostrándose así la historicidad del Dasein.

El segundo momento que articula el libro *Laclau y lo político* se desarrolla entre los capítulos cuarto y quinto. En esta parte, el autor busca, a través de la reconstrucción del planteo en torno a la construcción del espacio social con la categoría de hegemonía, la dimensión de una *ontología hermenéutica de lo político* tácita en el pensamiento de Laclau. En el capítulo cuarto, Vergalito reconstruye la ontología de lo social que expresa el autor argentino a lo largo de sus obras. Destaca la distinción entre la dimensión de lo social y de lo político, influido por el binomio trabajado por Husserl de la sedimentación y la reactivación. Todo orden y relación social supondría estas categorías, que dan cuenta de un espacio de dislocación en la estructura de lo social, que permite el funcionamiento de los procesos hegemónicos de construcción de subjetividades, tomando como punto de partida acciones discursivas contingentes, que presentan una naturaleza temporal. Por otro lado, esto tiene implicancias en la forma de constitución del sujeto, que no responde ni a una determinación absoluta, ni a una radical libertad, sino más bien a figuras intermedias. Se elaboran también, los mecanismos de producción de sentido e interpretación de lo social.

En el quinto capítulo, por su parte, el autor detalla las nociones ontológicas del sujeto-político de Laclau, observando, a partir de aquellas, una dimensión fenomenológica implícita. Para ello toma como hilo conductor el concepto de *decisión*. Este ofrece una mediación en la relación entre la estructura y el sujeto,

es decir, entre lo decidible y lo indecidible. En el ámbito de institución de lo político, Laclau presenta tres movimientos del sujeto, que son atravesados por una valencia negativa y una positiva. A partir de estos elementos (acción, decisión, identidad), Vergalito establece un paralelismo entre ellos y los existenciales del Dasein heideggeriano: “resulta posible trazar una homología estructural entre la analítica existencial provista por *Ser y Tiempo*, y la teorización laclauniana del sujeto político-hegemónico, entendido aquí como *existencia política*” (Vergalito, 2016, p. 153). Los cuatro ejes que toma para desarrollar esta labor son el ser-en-el-mundo; la impropiedad; la propiedad; y la temporeidad. El sujeto de Laclau se piensa, de este modo, como un ser-en-el-mundo *social*.

El tercer momento del escrito refleja el esfuerzo del autor para detallar las aporías y problemáticas internas del sistema laclauniano, en torno a la construcción de lo ético, la alteridad y la universalidad. Esta parte comienza con el sexto capítulo, donde se expone el contrapunto de la deconstrucción pensada por Laclau, con la esbozada por el filósofo argelino Jacques Derrida. Con este objetivo, se observa la relación propuesta por los enfoques entre la decisión y la indecidibilidad en la formación de estructuras sociales. En este sentido, la deconstrucción pensada por Derrida toma un camino ético-político, de impronta Levinasiana. Por su parte, el argentino propone un camino ontológico para la deconstrucción, donde lo ético es reducido a lo político. En otras palabras, los contenidos ético-políticos son producidos por la decisión, desde procesos hegemónicos, y por lo tanto no pueden deducirse de modo lógico conceptual, sino que son contingentes e históricos. Por ello, la deconstrucción y la teoría de la hegemonía son dos momentos complementarios en la teoría de lo político de Laclau, uno negativo y el otro positivo. Vergalito encuentra en este esquema una *epojé del otro*, ya que nota una *ipseidad* constitutiva, donde no interviene el Otro.

En el séptimo capítulo se aborda la relación entre lo universal y lo particular en Laclau. En este punto, es clave la noción de dislocación que presenta este pensador, cuya importancia se detalla en la primera parte del libro. En todo constructo social debe existir un conjunto de elementos míticos articulados, donde uno de ellos encarna la plenitud de la comunidad. Así surge la relevancia del vaciamiento en la relación de lo universal con lo particular. Lo universal no se presenta, para Laclau, como un orden cerrado y positivo; y no hay una reconciliación absoluta con los contenidos particulares, sino que estos últimos, en distintos momentos y a partir de la praxis hegemónica, encarnan lo universal. También son sustanciales los aportes en la relación de vaciamiento de significado de los significantes particulares, en la constitución de cadenas equivalentes, donde se da una tensión entre la lógica de la equivalencia y la lógica de la diferencia. Vergalito, desde el análisis de la vacuidad, lleva a cabo una labor

deconstructiva en un momento sincrónico, y uno diacrónico. Allí advierte de un “déficit conceptual en la caracterización de lo universal, en virtud del cual este no provee criterios para una evaluación crítica de sus diversas interpretaciones concretas posibles” (Vergalito, 2016, p. 202).

El último capítulo del tercer momento se reconstruye el debate en torno a la cuestión de lo ético entre Laclau y el filósofo inglés Critchley. Este último observa un *déficit normativo* en la obra del argentino; crítica que es descartada por Laclau, por representar una especie de neofundacionalismo. En un segundo momento, en el marco del diálogo con Žižek y Butler, el autor de *La razón populista* inscribe lo ético en el ámbito de lo ontológico, mientras que lo normativo ocuparía el lugar del contenido óntico contingente, que se construye en un contexto de prácticas sedimentadas en el orden fáctico. Vergalito advierte en este punto de la falta de criterios para distinguir y decidir sobre las posibilidades concretas que llenarían el espacio ontológico, generando una aporía estructural en su sistema filosófico: “al concebir lo político exclusivamente en términos de hostilidad, a la teoría laclauniana de la hegemonía le es imposible incorporar a lo ético en su propio contenido, es decir en su primordial sentido de hospitalidad” (Vergalito, 2016, p. 221). Este punto es retomado en el cuarto momento, donde, finalmente, Vergalito sintetiza las principales conclusiones de su obra.

### **Cómo citar este artículo:**

**Massa López, F.** (2021). Reseña del libro: Vergalito Esteban. Laclau y lo político. Buenos Aires: Prometeo, 2016. *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 2(5), 53-57



**RESEÑA  
DEL LIBRO:  
BUTLER, JUDITH Y  
FRASER, NANCY.  
¿RECONOCIMIENTO  
O REDISTRIBUCIÓN?  
UN DEBATE ENTRE  
MARXISMO Y  
FEMINISMO.  
MADRID:  
TRAFICANTES DE  
SUEÑOS, 2017**

**MARIANO EXEQUIEL MORENO**

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN. SAN JUAN, ARGENTINA.

[wacomoreno10@gmail.com](mailto:wacomoreno10@gmail.com)

**RECIBIDO:** 31 DE JULIO DE 2021

**ACEPTADO:** 20 DE NOVIEMBRE DE 2021

En la presente reseña, procederemos a lograr una analítica sintética respecto a la discusión teórica planteada en el libro *¿Reconocimiento o Redistribución?* Un debate entre marxismo y feminismo de Nancy Fraser y Judith Butler, traducido al español en 2017 por M. Galceran Huguet. La problemática del libro versa sobre la relación tensional en la que se encuentran las luchas políticas centralizadas en lo económico, las que operan en funcionalidad con el marxismo tradicional “ortodoxo”, y aquellas otras centralizadas en lo cultural, propias del neomarxismo o del cruce del marxismo con los estudios sociológicos, históricos, culturales, epistémicos y políticos, desplegados desde la última parte del siglo XX.

El desarrollo parte de la exposición del contexto histórico contemporáneo que nos *acontece*, a saber, la enmarcación epocal de la era “postsocialista”, la cual debe comprenderse, en primer lugar, como la decadencia del sistema soviético, sumada al triunfo y hegemonización global del capitalismo neoliberal, y en segundo lugar, como el auge de los movimientos políticos de reconocimiento cultural que *reemplazan* o devinieron de las luchas económicas de la redistribución. Teniendo en cuenta esta enunciación, el primer paso analítico que propone Fraser es explicar la distinción entre luchas por el Reconocimiento/Cultural y por la Redistribución/Económica, exponiendo que son categorías de carácter *analítico*. Asimismo, la autora explica que para analizar el mundo o la realidad, precisamos de categorías *abstractas* para *resolver* los problemas políticos propios de nuestra época histórica (Fraser, 2017, p. 26).

El movimiento analítico-pragmático de Fraser consta de 4 pasos/estadios. En primer lugar, la definición analítica de la lucha por la Redistribución y de la lucha por el Reconocimiento, entendiendo la primera como la lucha contra la desigualdad socioeconómica producida por la estructura sociología-política capitalista, ejemplificada concretamente en las modalidades de explotación, desigualdad económica, trabajo mal pago, desocupación, privación. La praxis consiste en la realización de cambios estructurales y formales en la división de trabajo, con el propósito de lograr la *igualdad económica*. El segundo tipo de injusticia es la cultural o simbólica, que consiste en la dominación propiamente cultural, *hegemónica*, que incluye representaciones simbólicas, sentidos e ideas que corresponden al imaginario sociocultural de cada sociedad, siendo denominada como lucha por el *reconocimiento*, en tanto que su propósito es reconocer la *diferencia* cultural de cada grupo, es decir su *identidad cultural*. Ahora bien, estas distinciones entran en tensión en cuanto a las praxis que demandan para ser solucionadas. Mientras las injusticias económicas requieren de la reivindicación redistributiva que se traducen en la *abolición de la diferencia*, las injusticias culturales requieren de la reivindicación del reconocimiento que se traducen en la *valoración de la diferencia*. Por ende, existe un dilema entre

ambas luchas debido a que a nivel de la praxis cada medida operativa entra en contradicción con la otra. Aquí nos adentramos al segundo estadio del análisis fraseriano, el “Dilema redistribución/reconocimiento”, donde se propone ofrecer una alternativa al dilema, disponiéndose del término de *comunidad bivalente*. Se trata de comunidades que sufren injusticias *tanto económicas como culturales*. Y, como tales, requieren de medidas de redistribución y reconocimiento por igual, equivalentemente, tal como el caso del *género* y de la *raza*.

El tercer estadio de la analítica fraseriana, denominado “¿Afirmación o transformación?” nos acerca alternativas al modelo pragmático de la redistribución y el reconocimiento, a saber, la *afirmación* y la *transformación* respectivamente. La afirmación corresponde a medidas de justicia contra la desigualdad, consistentes en *corregir* los efectos, pero sin alterar la estructura o el orden que los origina. La transformación, por otro lado, consiste en corregir los efectos, pero alterando el orden estructural. En el caso de su relación con el reconocimiento, la afirmación se asocia al multiculturalismo, a saber, la revalorización de la identidad diferencial, pero sin cambios estructurales. En el caso de la transformación, la propuesta es deconstructiva, lo cual conlleva la revalorización de la identidad cultural, pero sustentado con cambios estructurales. De hecho, la deconstrucción transformadora no solo afirma la identidad-diferencia sino que deconstruye la dicotomía hetero-homo, para poder desmitificar y desacralizar la identidad humana universalista, en pos de la multiplicación de las diferencias devinientes más allá del binarismo metafísico occidental. Con respecto a la relación de la afirmación-transformación con el aspecto económico-redistributivo, se identifica la afirmación con las medidas liberales de inclusión del Estado Benefactor Liberal, que buscan incrementar la participación y *consumo* (p.51), pero sin cambios estructurales. Las medidas de transformación económica se enmarcan en la política socialista, que dan lugar a la participación igualitaria a través de cambios estructurales.

El cuarto estadio, “Afinar el dilema”, retoma las concepciones bivalentes, y se las aplica a las políticas de afirmación y transformación. En la afirmación, las medidas pragmáticas resultan insuficientes, debido a que sin cambios estructurales, no existen políticas de redistribución o reconocimiento efectivas, porque el origen genético de las desigualdades seguiría intacto, provocando la necesidad de mayores *reformas insuficientes*. En conclusión, la vía que amanece como horizonte es la combinación de *Redistribución/Reconocimiento Transformador*. Esta política socialista deconstructiva, combate *de raíz* las injusticias estructurales económicas y culturales.

Por su parte, el análisis de Butler comienza abordando dos afirmaciones que circulan en el ámbito académico marxista. Por un lado, la objeción marxista a la reducción del campo de estudio del marxismo al estudio cultural, y por

otro, la consideración de que la política “meramente cultural” es fragmentadora, atomista, particularista e identitaria. Dichas afirmaciones suponen que existe una fragmentación identitaria de la izquierda, debido a la pérdida de un sentido unívoco de la historia, del lenguaje y de los valores, es decir, de una racionalidad identitaria sistémica que nuclea el marxismo, y serían una consecuencia de la “intrusión” supuestamente “destruktiva” del postestructuralismo en el seno marxista. A continuación, Butler postula una interpretación analítica de la *parodia*, como una forma de identificación, donde asemeja análogamente este ejercicio con la *performatividad*. Hay una filiación previa al ejercicio de parodiar para con una idea representativa determinada y es a través de la misma que se puede ejercer activamente una identidad determinada a ser parodiada. Entonces, en pos de representar la parodia, hay que apropiarse performativamente de la idea representativa de la posición culturalista a la cual se intenta parodiar. Luego, postula un interrogante sobre los “efectos negativos” de esta escisión en el seno de la izquierda al afirmar que la misma es solo un espectáculo mediático para la derecha conservadora que busca que la(s) izquierda(s) sean deslegitimadas públicamente para mitigar sus efectos políticos de *transformación* y *resistencia* (p. 71). En continuidad, propone que las acusaciones sobre el efecto negativo de la escisión del marxismo, y la hegemonización de la postura “culturalista”, son acusaciones que visibilizan el surgimiento, o resurgimiento, de una nueva unidad de ortodoxia en el marxismo, y según Butler, la unidad es sólo aparente, y adhiere que la postulación universalista produce más y más escisiones que, paradójicamente, se pretende *tratar* por medio de la necesidad unitaria. Y sentencia: “los mismos movimientos que mantienen a la izquierda con vida son justamente a los que se culpa de su parálisis” (p. 73). Dicha univocidad, en realidad, es lograda por medio de la exclusión, delimitación, subordinación y jerarquización estructural. En respuesta, postula la necesidad de apostar por la multiplicidad de voces, que sea consistente con una visión posfundacional política que no intente *borrar la diferencia y el conflicto* sino que apueste por la proliferación de identidades *resistentes*. Tal ruptura identitaria propia de la postulación de un movimiento de base no identitaria/múltiple tiene un efecto movilizador/dinamizador político (p. 74).

Prosiguiendo con su argumentación, Butler sostiene que Fraser ha reproducido la *escisión ontológica* que reduce a las luchas *queer* al ámbito de lo *meramente cultural*, al señalar que dichas luchas se remiten específicamente a cuestiones de reconocimiento y no a cuestiones económicas: “La homofobia, sostiene, no tiene ninguna raíz en la economía política debido a que los homosexuales no ocupan una posición específica en relación con la división del trabajo, están distribuidos en toda la estructura de clases y no constituyen una clase explotada” (p. 77). Para Butler, la cuestión de la sexualidad, el género

y el deseo están, de hecho, sistemáticamente vinculadas a la estructura económico-política, no son “meramente culturales”, y son parte de la vida material. Así, la autora rechaza cualquier análisis que distinga analíticamente el binomio cultura/materia, pues reproducen la estructura metafísica occidental-colonial-capitalista-patriarcal. En pos de apoyar su argumentación, y reparar cierta amnesia histórica, ofrece una serie de ejemplos de teóricos que proponen dismantelar esta escisión ontológica en el análisis crítico marxista (Marx, Althusser, Levi-Strauss), sentenciando que los intentos de subordinar los movimientos postestructuralistas a lo *meramente cultural* son propios de un *neoconservadurismo*. De hecho, la supuesta “intromisión” del postestructuralismo en el seno de la izquierda fue una necesaria -y consecuente- interpelación hacia la violencia universalista que intenta borrar, controlar o subordinar ontológicamente a la diferencia: “Esta resistencia a la «unidad» encierra la promesa democrática para la izquierda” (p. 87).

Finalmente, Fraser reconoce la profundidad del desarrollo teórico de Butler, que articula una intersección entre los estudios feministas, marxistas, lingüistas, políticos y culturales, de los 70, pero afirma con contundencia que “Butler y yo no estamos de acuerdo” (p. 90). Su respuesta a Butler se articula con la denuncia contra “diversos tipos de ofensas”, que se constituyen en general por el hecho de que Butler conjugue la analítica fraseriana con el grupo de los marxistas neoconservadores. Fraser considera que no hay una distinción o escisión ontológica entre las injusticias de reconocimiento y las económicas, ni hay un reduccionismo posible de una hacia la otra, y advierte que la distinción entre redistribución y reconocimiento es analítica: no es una división entre materia y cultura, sino que a nivel ontológico habría que reconocer la materialidad efectiva de las representaciones culturales, su historicidad y a que grupos representan, etc.

A partir del recorrido propuesto, nos interesa subrayar que si bien el debate entre las autoras muestra posiciones que analíticamente están en conflicto, ambas perspectivas son un aporte clave para pensar una intersección de base no identitaria entre diversas luchas (feministas, post-feministas, marxistas y post marxistas etc.). No obstante, coincidimos con Butler cuando afirma que las categorías de Fraser corresponden a un modelo metafísico que reproduce la distinción Cultura/Materia. Así, la propuesta butleriana nos invita a profundizar una crítica del modelo identitario que se reproduce en la propuesta de Fraser, la cual se adscribe a la utilización categorial analítica de Reconocimiento y Redistribución. En todo caso, tales categorías deberían pensarse en términos performativos, a fin de no reproducir la distinción ontológica entre Materia y Cultura. Abandonar la reproducción de las estructuras metafísicas, aún en un plano “meramente analítico”, es un paso clave a la hora de pensar efectivamen-

te la posibilidad de transformación estructural y la posibilidad *performativa* de resistencia.

### **Cómo citar este artículo:**

**Moreno, M.** (2021). Reseña del libro: Butler, Judith y Fraser, Nancy. ¿Reconocimiento o Redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo. Madrid: Traficantes de sueños, 2017. *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 2(5), 58-63



