

El proceso dialéctico de construcción de las instituciones y el problema de la autoconciencia.

Pablo Sebastián García.

Cita:

Pablo Sebastián García (2007). *El proceso dialéctico de construcción de las instituciones y el problema de la autoconciencia. XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Asociación Latinoamericana de Sociología, Guadalajara.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-066/915>

EL PROCESO DIALECTICO DE CONSTRUCCION DE LAS INSTITUCIONES Y EL PROBLEMA DE LA AUTOCONCIENCIA

Pablo Sebastián GARCIA

(Universidad de Buenos Aires/CONICET de Argentina)

Christian GARCIA

(Universidad Nacional de General Sarmiento de Argentina)

0. En su famosa “dialéctica del amo y del esclavo”, Hegel expone su tesis acerca del surgimiento de la autoconciencia individual en el marco de un proceso de socialización o de “encuentro con el otro”. El texto es particularmente sugerente por cuanto inicia un tipo nuevo de análisis de las relaciones interpersonales entendidas como fundamento de la conciencia individual y del surgimiento del sujeto social a partir de la interrelación con sus semejantes. Este primer esbozo de análisis dialéctico de la dinámica social insta una serie de categorías que serán extraordinariamente influyentes en pensadores posteriores, como es el caso de Marx. Teniendo en cuenta esa herencia conceptual, nos proponemos en este trabajo ofrecer fundamentos teóricos en favor de una línea de investigación que examine desde la perspectiva dialéctica que se inicia con Hegel el surgimiento de las instituciones sociales, especialmente en su carácter de “formadoras” de identidad social. Para ello adoptaremos algunos conceptos propuestos por un pensador de origen sistémico, Jean-Louis Vullierme, que propone una teoría de la “acción especular” para desentrañar la dinámica de la construcción de las instituciones sociales. Entendemos que del diálogo de ambas perspectivas resultará especialmente fructífero para la investigación social.

1. Con Hegel se inaugura una nueva etapa en el pensamiento filosófico: la del pensamiento dialéctico. Pero es Marx quien, profundamente influenciado por Hegel en su formación intelectual, logra extender este método hacia numerosas disciplinas sociales. Sin embargo este no es estrictamente el método hegeliano idealista . Ya no es la idea la que pone en marcha la materialidad sino que, por el contrario, es el proceso material de la vida humana el que da sentido a la conciencia. A grandes rasgos puede señalarse que la conciencia del individuo tiene una forma y un contenido que no coinciden necesariamente, pero sin embargo el mismo desarrollo material del proceso de vida humano nos conduce necesariamente a entender sus múltiples determinaciones y constituirse en una conciencia libre, en la cual la forma será el fiel reflejo de su contenido. Este desdoblamiento de la conciencia en forma y contenido es lo que se denomina “conciencia enajenada”. Siguiendo a Hegel, el individuo nace como autoconciencia una vez que se reconoce en el “otro”, o sea, a partir del reconocimiento de otra autoconciencia. Las personas no habitan solas en el mundo, se relacionan en sociedad, por lo tanto la subjetividad que surge de

cada individuo no se construye al azar, sin la influencia de otras subjetividades. En todo el proceso de construcción y reproducción de las representaciones que cada persona elabora acerca de sí misma, necesariamente entra en juego el “otro”, la otra subjetividad, la otra representación, la otra persona.

2. El nombre de la autoconciencia en términos técnicos es el “sí” mismo, en el sentido que se le otorga en la expresión “uno mismo”. Como señala Jean-Luc Nancy, para Hegel el “sí” es, en sí, negatividad. Si se lo designa como el “sí”, no es por ningún privilegio correspondiente a la identidad o a la subjetividad. Se puede decir, por el contrario, que Hegel es el primer filósofo en abandonar el ámbito de la identidad y de la subjetividad. “Sí” quiere decir, en todo caso, el sentido librado a sus propias fuerzas, el sentido que se otorga sentido, pero no a través de sus propios recursos sino a través de un retorno infinito sobre sí mismo, sobre ese mismo/otro que es lo único que se nos aparece fenomenológicamente. Así, en sentido riguroso, el “sí” no puede encontrarse sino como nada: “sí” es negación de sí, negatividad. La concreción de esa negatividad comienza con el otro. El “sí” que se niega, en lugar de devenir “en-sí”, se proyecta en el otro y se ve como un otro. Es por esto que el otro no es un segundo “sí” ni es secundario. El otro no viene después del “sí”. Si habláramos del uno y del otro, deberíamos decir que el uno no surge sino *con* el otro.

3. “El infierno son los otros”. Todos conocemos la controvertida frase de Sartre que define su modo de pensar la intersubjetividad. Se trata de una conclusión que se deriva de los estudios sobre la mirada (*le regard*), que constituyen uno de los puntos fundamentales de *El ser y la nada*. El análisis de la mirada se inserta en el contexto del “estar-con”, esto es, del encuentro con el otro, de la convivencia. Desde la perspectiva fenomenológica que Sartre hereda de Husserl, la existencia del hombre se realiza siempre en convivencia con los otros: se requiere de una abstracción muy artificiosa para pensar una existencia humana “pura” y aislada, como la que presenta Descartes. Pero el hecho de que la convivencia sea el modo fundamental de existir no la pone más allá del análisis filosófico. Antes bien, la tarea principal de la filosofía parece consistir en reflexionar acerca de lo “evidente-de-suyo”, de lo obvio, como nos ha enseñado Heidegger. De lo que se trata, en el examen sartreano de la mirada, es de analizar hasta qué punto esa “convivencia” es un requisito imprescindible para constituirse como persona. Pero, al mismo tiempo, el análisis sartreano es deudor de la dialéctica hegeliana de la autoconciencia. Ambas perspectivas, fenomenológica y dialéctica, determinan la tesis de Sartre, pero al mismo tiempo, como esperamos mostrar, indican su potencial explicativo más allá de los límites que trazó el autor.

4. El análisis de Sartre nos indica que, cuando contemplamos el mundo, somos el punto central de lo que nos rodea, algo así como el espectador que inaugura el espectáculo: todo lo que veo se organiza a mi alrededor, todo gira alrededor de mí, yo soy el “punto cero” de toda ordenación. Así, mi mirada es ordenadora, organiza de un modo específico todo lo que se aparece en el mundo. Heidegger ha señalado que el *Dasein* es “interpretación-del-ser” y que proyecta su ser hacia el mundo. Desde la perspectiva de Sartre, el *Dasein* se vivencia como punto central, como el centro gravitacional que ordena todo a partir de sí mismo: las cosas parecen estar allí solo para mí, esperando que yo las organice. Pero todo cambia a partir del ingreso del otro en el espectáculo. En principio, observa Sartre, yo lo considero una cosa más, un objeto entre otros. Sin embargo, este Nuevo objeto se revela inmediatamente como un objeto privilegiado porque es él mismo un centro de organización de las cosas del mundo, un creador de las distancias y de las relaciones entre las cosas. Cuando yo me doy cuenta de que el otro no es un objeto más sino un existente creador de ordenaciones de mundo, pierdo mi posición central y advierto con sobresalto que no soy el único centro, que hay otro ser que también es “punto cero” de toda orientación. Y al ordenar el otro en torno suyo las cosas de “mi” entorno, el otro me roba mi mundo. De manera que, de pronto, ha aparecido un objeto que me ha robado el mundo. Todo parece estar en su lugar y seguir existiendo para mí, pero ha ocurrido una sacudida invisible y sutil que desplaza el mundo hacia un nuevo centro. La aparición del otro en el mundo constituye, pues, un deslizamiento de todas las cosas, una descentralización del mundo que socava la centralización que yo estoy ejerciendo. El otro se me aparece como un usurpador que irrumpe en mi entorno y me expulsa del lugar privilegiado que yo ocupaba. Así, la aparición de un hombre entre los objetos de mi universo es un elemento de desintegración de ese universo. Pero esto es apenas la “primera fase” en el curso de la cual me apercibo de que el otro no es solo un objeto privilegiado, sino, además, un sujeto.

5. Durante la primera fase el otro era para mí un ser que veía lo mismo que yo apropiándose de mi mundo. Ahora, en esta segunda fase, alcanzo a vivenciar al otro como sujeto y comprendo que él, además de apropiarse de los objetos que constituían mi entorno, también puede verme, esto es, me convierte un objeto visto por él. El otro, al mirarme, me convierte en objeto. Dice Sartre en una frase de resonancia hegeliana: el ser-visto-por-el-otro es la verdad del ver-al-otro. Solo me apercibo de la realidad del otro, de que es un sujeto como yo, cuando me mira y me convierte en un objeto visto. El punto central de este ser-visto consiste en que, cuando me sé mirado, yo no miro al otro porque mi intencionalidad no se dirige hacia él sino hacia mí mismo en cuanto expuesto a su mirada. Así, la mirada del otro me ofrece una vivencia de mí mismo. Para Sartre, el hombre se encuentra con su mismidad en esta experiencia; hasta entonces, yo vivía en mis actos,

pero no tenía conciencia de mi identidad, de mi yo. Nos reconocemos tal como somos porque sabemos que otro nos está mirando. En la medida en que el otro me mira, yo me convierto en objeto para él, pero como él es libre de juzgarme, yo me enfrento a mi propia desvalimiento ante su mirada. La mirada del otro, por lo tanto, abre para mí un horizonte de peligro. Si acordamos con Sartre, parece necesario aceptar que el otro, a través de su mirada instauro a mi alrededor un entorno de peligro. Pero no debemos olvidar que, como dice Hölderling en uno de sus himnos, más precisamente en *Patmos*, “donde hay peligro crece / también lo salvador” (*Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch*). ¿Y qué podría ser lo salvador en este contexto? Sin duda, la recuperación de mi libertad bajo la mirada del otro. Tratemos de ver cómo es esto posible.

6. En su “Cognition et théorie politique” (E. Andreewsky *et alia*: *Systémique et cognition*, Paris, DUNOD, 1991: 127-139), Jean-Louis Vauillierme propone una “teoría política de la especularidad”. Sus puntos esenciales son, a decir del autor, tres: (1) los agentes sociales determinan sus respectivos comportamientos sobre la base del modelo que ellos mismos se forjan acerca de su entorno social; (2) este modelo adquiere la forma de una representación autorreferencial cruzada que entrelaza los modelos que el conjunto de los agentes sociales se ha forjado sobre el modelo que los demás tienen en mente, o dicho de otro modo, un agente no puede representarse a sí mismo si no es a través de la mediación de la representación que él se ha forjado del modo en que los demás se representan las relaciones sociales; así, todos los agentes quedan atrapados en un juego de espejos, y determinan sus propios actos en función de la representación de sí mismos que se forjan en el curso de este proceso especular; y finalmente (3) si todas las formaciones sociales derivan o emergen del comportamiento así determinado de los agentes sociales, las formaciones sociales emergentes presentarán la particularidad de que no serían viables más que como efecto del modelo de representación que los agentes se forjan acerca de sí mismos.

7. Según Vauillierme, esta teoría de la especularidad nos ofrece un medio de aprehender la dinámica subyacente de la morfología y la morfogénesis políticas. Se trata de un instrumento de análisis que nos permite dar cuenta de fenómenos políticos tales como la dominación: la fuerza de la dominación no recibe su poder, y por lo tanto su realidad, más que de su legitimidad en tanto que los agentes que la ejercen, y los que la sufren, llegan a reconocerla como tal. En otras palabras, la legitimidad es un fenómeno especular típico: es legítimo un agente, o un comportamiento, o un proyecto, no si se beneficia de la aprobación sumativa de los agentes a quienes concierne, sino si esos agentes se lo representan mutuamente como beneficiario de la aceptación de los demás. De manera que un agente, o un comportamiento, o un proyecto pueden perfectamente gozar de legitimidad, y por lo tanto imponerse, sin la aprobación individual de

ninguno de los agentes a quienes concierne. De la misma manera, la estructura institucional de cada unidad política recibe su determinación de la interacción especular entre los modelos que los agentes se forjan de esa misma estructura. Tal interacción determina no solamente la estructura sino también los respectivos roles de cada subsistema: jurídico, económico, gubernamental, religioso.

8. Esta teoría política de la especularidad es claramente deudora del análisis sartreano de la mirada y, a través de Sartre, es también deudora de Heidegger, de Husserl y de Hegel: una gran tradición de la filosofía occidental nos ha permitido comprender las instituciones políticas como un juego de miradas reflejadas, como un juego de espejos que nos determina en nuestro propio ser. Pero, si esto es así, la tradición filosófica que hemos venido siguiendo nos ha brindado una profunda comprensión del valor de la mirada del otro en el marco de las instituciones políticas, y nos ha puesto en situación de formular una “política de la mirada”. En efecto, si las estructuras institucionales reciben su determinación de la interacción especular de los modelos que los individuos se forjan de esas estructuras, al descubrir el oculto mecanismo de la mirada por debajo de la morfogénesis de las estructuras institucionales el pensamiento filosófico nos otorga el poder, y al mismo tiempo la responsabilidad, de construir deliberadamente estructuras políticas, esto es, juegos especulares, en los cuales la mirada del otro sea la ocasión de la libertad en lugar de convertirse en vehículo de la sumisión. Sartre nos ha enseñado que podemos mirar al otro y constituirlo como dominado, como excluido o como amenazante, pero hemos también aprendido, prestando atención al *Patmos* de Hölderling, que podemos mirar al otro de manera de constituirlo como libre, como igual y como aliado, porque el otro se constituye como reflejo de lo que ve en nosotros mismos y en las instituciones que construimos. Esto significa que la libertad, la igualdad y la fraternidad no son realidades naturales que caen del cielo como la lluvia o crecen en el campo como las flores silvestres: son el resultado de una lúcida “política de la mirada” cuyos contornos soñaron hombres iluminados a lo largo de la historia.

9. Contar con esta “tecnología” de la mirada no es una ventaja menor. Ella nos permitirá diseñar las estrategias de la mirada que inauguren nuevos horizontes institucionales, más abarcativos e incluyentes, que nos permitan superar las amenazas de nuestro presente. Y como toda construcción política es el resultado de un juego intersubjetivo que no puede darse sino a través de la palabra, esto es, de la expresión hablada de lo percibido por la mirada, será preciso iniciar un diálogo que ponga forma a esa “política de la mirada” y que, como anuncia el *Patmos* de Hölderling, transforme el peligro en salvación.

Bibliografía

BIEMEL, W. (1983) Sartre. Hamburgo: Rowohl Taschenbuch Verlag GmbH.

CALVEZ, J.-I. (1997) Nécessité du travail. Paris: Éditions de l'Atelier.

NANCY, J.-L. (1997) Hegel: L'inquiétude du négatif. Paris: Hachette.

VOULLIERME, J.-L. (1991) "Cognition et théorie politique". E. Andreewsky *et alia*:
Systémique et cognition. Paris: DUNOD.