

Edgardo Albizu y la comprensión del concepto de *ideología*: anclajes tradicionales / contribuciones actuales

Edgardo Albizu and the Understanding of the Concept of *Ideology*: Traditional Anchors / Current Contributions

Fernando Martin De Blassi*

RESUMEN

K. Mannheim ha señalado que la polisemia del término *ideología* constituye siquiera la primera dificultad para deslindar su significado. En esta oportunidad, serán analizados los aportes de Edgardo Albizu para esclarecer el sentido y el alcance del concepto mentado. De acuerdo con este propósito, el presente trabajo se articulará en función de dos ejes principales. El primero de ellos pretende reconstruir tres de los aspectos más relevantes que Albizu dilucida a propósito de la ideología: (1) el significado no lato sino estricto de *ideología*, (2) la *ideología* como implosión y entropía del extrañamiento y (3) la *ideología* como sistema de significancia que permuta la racionalidad por un discurso pragmático. En segunda instancia, el artículo incorpora algunas implicancias filosóficas actuales en el marco de la crítica de las ideologías, cuyas referencias abarcan tanto posiciones del centro como desarrollos importantes en Nuestra América.

Palabras clave: E. Albizu-alienación-extrañamiento-ideología-Modernidad ilustrada.

ABSTRACT

K. Mannheim has already pointed out that the polysemy of the term *ideology* constitutes even the first difficulty in discovering

Keywords: E. Albizu-alienation-

* El autor es profesor, licenciado y doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Se desempeña actualmente como docente del Departamento de Filosofía en esa Unidad Académica y como becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina. Ha sido becario por la Confederación Suiza y ha dictado cursos de grado por vía telemática en la Universidad Católica San Pablo de Arequipa (Perú). Posee publicaciones de su especialidad que intentan visibilizar la actualidad de la filosofía clásica en el mundo contemporáneo. martindeblassi@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-0767-4705>

its meaning. In this opportunity, we will analyze the contributions of Edgardo Albizu to clarify the meaning and scope of that concept. For this purpose, this paper focuses on presenting two main axes. The first of them intends to reconstruct three of the most relevant aspects that Albizu elucidates regarding ideology: (1) the meaning, not general but strict, of *ideology*, (2) *ideology* as implosion and entropy of estrangement, and (3) *ideology* as a system of signs that exchanges rationality for a pragmatic discourse. In the second instance, the article incorporates some current philosophical implications in the framework of the critique of ideologies, whose references cover both central positions and essential developments in Latin America.

estrangement-
ideology-
Enlightened
Modernity.

Consideraciones preliminares

“La era de la ilustración viene a subrayar el período de los ‘grandes’ del espíritu, extendiéndose por Europa como movimiento general que proclama altanero su fe en el progreso moderno y ambiciona llevarlo a todos los terrenos de la vida [...] el espíritu se siente seguro y trata de beneficiar los más anchos círculos posibles con los bienes del progreso [...] La fe en los adelantos de la Edad Moderna y la voluntad de un progreso inspirado en los nuevos principios no podía por menos de provocar una actitud hostil a los valores tradicionales. [...] La era de la Ilustración es antihistórica, y sueña, lo mismo que la Estoa, con un hombre ideal y universal, en el que naturaleza y razón constituyen las supremas normas de valor en todo ámbito humano” (Hirschberger 145).

Para comenzar, no deja de ser oportuno el acápite que recuerda las palabras de Hirschberger sobre los rasgos prototípicos de la Ilustración.¹ En líneas generales, puede decirse que un aspecto distintivo de la Modernidad radica en que ella reniega abiertamente del apelar a la tradición precedente para fundamentar su propia tarea racional (Descartes 83). Ahora bien, no deja de provocar asombro el hecho de que, luego de la muerte de Hegel y en un breve lapso, la unidad del saber termina por fragmentarse y se dispersa en una multiplicidad de disciplinas, cuyo denominador común consiste a lo sumo en una especialización cada vez mayor, acometida por la investigación positiva sobre determinadas regiones de estudio. A fin de cuentas, si la implosión de la *Enciclopedia* hegeliana puede jactarse de haber alcanzado algún logro relevante, ello radica en la desvinculación que cada una de las ciencias filosóficas, sean de la naturaleza o del espíritu, establece con respecto a la necesidad de un principio intrínseco a la concatenación de los momentos integrales del sistema (Serreau 1993). La fragmentación mentada desvirtúa el papel predominante de la filosofía como ciencia plena de lo real y la convierte entonces en un instrumento al servicio de la praxis, para desenmascarar las diversas formas que la sujeción racional haya adoptado a lo largo de su quehacer histórico: el capital, la moral, la esencia de la técnica. De hecho, la filosofía, que otrora gozaba de ser llamada una ciencia

1 Una versión preliminar y más acotada de este trabajo fue leída en el *Congreso Internacional de Filosofía: “Pensar el Presente”*, celebrado entre el 18 y el 20 de mayo de 2021 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina).

primera y especulativa, ya ni siquiera puede reclamar para sí una dignidad semejante frente a otras ciencias con iguales pretensiones de universalidad (Torrallba 2013).

Una de las claves de bóveda más eficaces para interpretar las características preeminentes del pensamiento moderno poshegeliano, y la subsecuente inversión de la filosofía en mundo, consiste en atender, por cierto, a la experiencia de lo que significa para el ser humano, situado en aquel presente histórico, la expropiación ya no de su horizonte metafísico sino del que atañe a su capacidad productiva (Boeder 62-65). Así, la experiencia de Marx es la que permite advertir en qué estriba, para el ser humano sometido al imperio del *capital*, la pérdida de la *historia* en cuanto totalidad de sentido para la vida y la producción de los medios materiales de existencia. En efecto, el asalariado está despojado de la historia de la humanidad al verse privado del resultado conllevado en esa misma historia –los medios de producción– y ser así un desposeído. Nietzsche, por su parte, experimenta en qué consiste la pérdida del *mundo* para el ser humano sometido al imperio de la *moral* y en qué, la imposibilidad de crear nuevos valores. Heidegger ha hecho también una experiencia análoga, en la medida en que el despojamiento que da de pensar se le vuelve algo acuciante al hombre sometido al imperio de la *esencia de la técnica*, por la inviabilidad de escuchar la palabra que nace del *lenguaje* (Zubiria 35). A medida que avanza el derrotero filosófico del siglo XX, Heidegger remarca que gran parte de los saberes acuñados por la tradición occidental –la filosofía, la ciencia, el arte, la religión, etc.– habían sido comprendidos históricamente de una manera muy diferente del modo en que se los comienza a concebir a partir del siglo XVII. El pensador alemán señala que, previo a la Modernidad, el pensar, el arte, la fundación de los Estados o la religión misma no habrían sido comprendidos como hechos de cultura en sentido estricto sino, antes bien, formas en que la verdad se instala en medio del ente. De allí que la posición de Heidegger se muestra en franco desacuerdo con respecto a la cultura moderna, puesto que la manifestación de tal periodo histórico dispone las bases para que el hacer humano pueda ser realizado como la actualización y consumación de los valores supremos del hombre. Para Heidegger (1994 22-28; 2010 63-64), la esencia moderna de la cultura entraña, por tanto, el

fomento solícito de una política cultural capaz de promover el cuidado de sí misma.

Ello no obstante se observa también que ya durante la fase ilustrada la filosofía es desplazada de su primado epistémico (Albizu 2006 IV parte). De resultas de este apartamiento, la física y la matemática pasan a detentar el conocimiento valedero, a causa de la objetividad y de la exactitud que su método proporciona. En este sentido, la razón filosófica debe ocuparse en la crítica de los límites y alcances de un conocimiento que conlleve carácter de necesidad y suficiencia, es decir, que pueda legitimarse canónicamente como condición de posibilidad de una experiencia empírica, en la medida en que se halle provisto de una intuición sensible pura y de un juicio sintético *a priori* (Kant *KrV* A 1-16, B 19-22). En el marco de este proceso, el rigor metodológico se ve acompañado del desarrollo acelerado de la técnica y ambos son prohijados en aras del progreso. Por este motivo, se advierte que la Ilustración se posiciona en la historia como el momento que afirma el optimismo de la razón, cuyo poderío se extiende a todos los órdenes de la vida. Este movimiento condena también al ostracismo tanto al pensamiento especulativo puro como a toda forma de teoría que sea incapaz de garantizar la consecución de objetivos prácticos relativos al bienestar humano.

A la luz de estas consideraciones, E. Albizu (1997 35-59) afirma que con la Modernidad ilustrada se desencadena para la historia del pensamiento y para su consecuente derrotero posmoderno el tópico propio de la *ideología*, uno de los conceptos más relevantes para comprender la situación del presente filosófico. En relación con estos aspectos, E. Albizu considera que el concepto de *presente* designa, sobre todo, la dirección del tiempo en la que este se totaliza y cierra como sistema. A esta definición de presente le subyace, por cierto, un significado mucho más rico que el meramente cronológico. La noción inmediata acerca del presente es concebida por la conciencia natural como un momento contrapuesto por igual al pasado y al futuro, es decir, como lo real frente a lo que *ya no es ni todavía es*. Albizu (2006 I parte; 1976 16-40) sostiene que la idea de presente, en su acepción especulativa pura, no significa entonces la representación finita de una *realitas actualis*, sino el momento en que la razón universal, el pensar que se piensa a sí mismo, se pone como la unidad originaria que dispersa todo menos

su principio único (Bonetti 141-145). De esta manera, la reflexión filosófica en torno a la ideología corre pareja con el acto de hacerse cargo del propio presente. En consecuencia, Albizu considera que una visión más comprensiva de la ideología supone trascender los intereses meramente circunstanciales y obliga, por tanto, a reconocer la totalidad de sentido que ella involucra, en una secuencia integral y abarcadora de su acontecer. Por este motivo el pensador argentino plantea que el legado de la tradición, acumulada y consolidada, es susceptible de ser categorizado, incluso en los días que corren, a la luz de un horizonte histórico y sistemático que permite esclarecer no tanto la mera recapitulación de hechos cuanto los límites y alcances del pasado desde una lectura unitaria. Lo ya realizado, en cuanto producto de la acción humana, confiere sentido al propio ejercicio de la razón. Su dinámica, por tanto, se determina a partir del reconocimiento de una conciencia que, en cuanto tal, siempre está situada en un presente circunscrito a un aquí y ahora concretos (Gadamer 415 ss.).

Desde esta perspectiva, Albizu sostiene que la *ideología* y la *alienación* caracterizan el pensamiento actual, cuyos orígenes pueden retrotraerse a las formas ilustradas del quehacer filosófico. Para ceñir el curso de la exposición a los límites de que se dispone en esta oportunidad, el presente trabajo persigue un interés modesto aunque decisivo para la demarcación histórica y sistemática del significado de alienación. En este sentido, el estudio se articulará en función de dos ejes principales. El primero de ellos pretende reconstruir tres de los aspectos más relevantes que Albizu dilucida a propósito de la ideología: (1) el significado no lato, sino estricto, de *ideología*, (2) la *ideología* como implosión y entropía del extrañamiento y (3) la *ideología* como sistema de significancia que permuta la racionalidad por un discurso pragmático. En segunda instancia, el artículo incorpora algunas implicancias filosóficas actuales en el marco de la crítica de las ideologías, cuyas referencias elementales abarcan tanto posiciones del centro como desarrollos importantes favorecidos en nuestra América. Si bien el objetivo primordial de este texto consiste en difundir los planteos de un autor argentino poco referenciado en la literatura filosófica al uso, se busca también potenciar el escrito mediante comparaciones críticas, que ofrecen lecturas alternativas –a veces contrapuestas– sobre el problema concitado por la ideología.

1. El concepto de *ideología* según Albizu

1. 1. El significado no lato, sino estricto, de *ideología*

Conforme con el estudio propuesto por Albizu en torno a la ideología, se advierte que los significados clásicos adoptados para definirla son dos: uno genérico y otro específico, uno difuso y otro preciso, uno menos y otro más apropiado. El primero de estos significados, el más débil e ingenuo, dice que la ideología estriba en el “Sistema de ideas y valores imperantes en una sociedad, aceptados de manera implícita por todos sus miembros como condición de posibilidad de la cohesión del todo” (Albizu 1997 35). Esta acepción designa lo que tradicionalmente ha sido conocido como “concepción del mundo” o bien como “cosmovisión” (*Weltanschauung*). El otro significado, cuya semántica se adecua más al contenido del vocablo en cuestión, presenta un cariz más bien negativo y dice que la ideología refiere a un

Sistema de ideas estructurado por y según necesidades prácticas, sobre todo de ejercicio del poder y de legitimación del mismo, ideas que resultan efectivas y adecuadas a las necesidades de los portadores de los poderes religioso, político o económico en un momento de la historia de un todo social. Dicho sistema se construye con ideas extraídas de diversos contextos teóricos y violentadas hasta deformarlas a fin de cumplir con la misión servicial que se les asigna (Albizu 1997 35-36).

A propósito de tales definiciones, Albizu arguye que el núcleo eidético del concepto de ideología se ilustra mediante el análisis de su segunda acepción, debido a que los contextos donde el poder se instaaura requieren de sistemas teóricos explícitos para desplegarse y convalidar así su propio discurso. De hecho, el efectivo ejercicio del poder necesita ineludiblemente de la razón pensante para justificar sus mismas prácticas. De acuerdo con estas precisiones, se reconoce la importancia que tiene la ideología como estrategia de sujeción, toda vez que una concepción del mundo no se justifica por ella misma sino en la medida en que sirve a fines extraños a los principios arquitectónicos y a la verdad teórica de tales principios. Dice:

Los enunciados teóricos puros, supuesto que así pueda considerarse a ciertas proposiciones científicas y filosóficas, no son *per se* relevantes para una concepción del mundo hasta que se in-

tegran a la cadena práctico-teleológica central de ésta [...] Toda idea operante respecto de dicha cadena se define ante todo por el poder e integra los contextos de constitución del mismo (Albizu 1997 36).

En un sentido cronológico, Albizu señala que la ideología ilustrada es puramente teórica, anterior al descubrimiento de la función práctica y política de la razón pensante y a su interpretación de la dialéctica materialista de la historia. Durante ese periodo, la ideología se circunscribe a un contexto científico y filosófico, conviene a saber, el de la ciencia de las ideas en tanto génesis de las estructuras de la conciencia. Con todo, a pesar de este costado teórico desarrollado por la ideología, el autor no deja de subrayar que, a partir del pensamiento ilustrado, la filosofía, diferenciada parcialmente de la metafísica, se vuelca ideológicamente a los sectores del ejercicio del poder. De allí que la ideología juega un papel histórico fundamental en virtud del modelo propiciado por la Modernidad ilustrada. Lo complejo de su función histórica atañe a la ambigüedad que le es inherente, puesto que su significante no denota con transparencia cuál es el sentido último al que apunta su contenido conceptual.

En relación con esto, cabe reparar en que la Modernidad logra consumir uno de los máximos principios de la razón: el de la identificación entre libertad y verdad liberadora. En efecto, las luchas dieciochescas y decimonónicas por la libertad y por el derecho se gestaron en nombre de la razón, de su poder liberador que, en cuanto tal, era irreductible a otro. Pero lo cierto del caso es que –según la óptica con que Albizu (1997 35-41) discierne los acontecimientos– la ideología posee en cierne, ya a partir del siglo XVII, un carácter híbrido con que subvierte ese orden de prelación y comprende el poder de la razón como lo mismo que se pretende superar. Motivo por el cual, con la ideología, el poder se ha tornado inherente a las transformaciones de la idea moderna. A la luz de este principio histórico que solventa la praxis ilustrada, tanto el poder como la alienación confluyen entre sí. Este correlato entre ambos aspectos concernientes a la ideología continuará vigente con matices renovados en las contribuciones posteriores a Hegel (Löwith 2008).

1. 2. La *ideología* como implosión y entropía del extrañamiento

Según las palabras de Albizu, la ideología concierne a la idea en cuanto totalidad operada de la razón pensante. Esto último quiere decir que la ideología conlleva la reducción de la idea especulativa a la sola razón discursiva. El término de *idea* debe entenderse, por cierto, en un sentido intra y poshegeliano. Albizu asevera que la idea hegeliana se constituye como el sistema de las esencias regulativas de la razón y solo este significado hegeliano de idea cumple con la exhaustividad que satisface un marco poético, teórico y práctico, adecuado a una comprensión histórica del fenómeno que se está analizando. De esta manera, la ideología está signada por una *implosión del extrañamiento* hacia los soportes metafísicos en que la idea se libera. Al hablar de una *implosión*, se trata de una pérdida y de una disolución del fundamento que posibilita la realización del principio en los cuatro soportes o vértices propios donde el principio mismo se pone fuera de sí. Cuando se habla de *soportes* o de *vértices* metafísicos, el autor refiere con estos nombres las esencias reales que designan los conceptos de alma, de mundo, de verdad y de Dios. En función de estos cuatro vértices metafísicos, la idea queda reducida tan pronto como su exteriorización no implica ya un liberarse para volver a sí, desde su misma posición. Lo pasmoso del caso es que la pérdida del fundamento acontece dentro del edificio especulativo propiamente dicho, como un resultado constitutivo de sus condiciones mismas de posibilidad y no como una acción que irrumpe por fuera de sus límites (Albizu 1997 35, 49-55).

En relación con estas dilucidaciones, Albizu explica que el fenómeno de la ideología mantiene un vínculo necesario con la alienación (*Entfremdung*). Él dice que la afinidad entre ambos conceptos no debe interpretarse como mera concomitancia ni como un producto de los fenómenos culturales. A raíz de la Ilustración, es dable reconocer de qué manera el poder no solo actúa como la causa de la alienación, sino también como su matriz productiva, toda vez que la ideología de cuño ilustrado no se circunscribe a un poder fácilmente localizable ni a un mero auxiliar de algún poder. A su vez, el poder necesita de la alienación a fin de extender los límites de su alcance hacia la mayor cantidad de frentes posibles, sin que ello garantice el regreso hacia el núcleo genético racional, que propició semejante extrañamiento. Siguiendo el planteamiento de Albizu en relación con el vínculo entre ideología y

alienación, él declara que, desde el punto de vista metafísico, el concepto de alienación debe comprenderse desde la idea absoluta, que es tiempo y que se libera como naturaleza volviendo a sí misma como espíritu. Es decir, en el plano estrictamente metafísico, la idea exteriorizada como naturaleza se recupera a sí misma como historia, entendida esta última en el sentido del *contratiempo* especulativo. Lo que la ideología trastoca, en un sentido sistemático fuerte, es la importancia medular de este proceso de salida y retorno del principio primero sin por ello abandonarse en lo otro de sí (Albizu 1997 49-55).

Por lo que respecta al pensar contemporáneo, Albizu expresa que la ideología se establece como un fenómeno central que fija la significancia en y según formaciones alienantes. Lo que convierte a la ideología en un fenómeno central para la reflexión hodierna no atañe al vaivén histórico de ascenso hacia la idea especulativa y el conllevado descenso de esta en sus momentos reales, sino que esa centralidad implica el modo con que la idea, fija la significancia, en y según, formaciones alienantes. Esta significancia que la idea instaura se muestra como un retroceso, en su propio interior, hacia las esencias reales. Así, entonces, la significancia horada el presente inmediato conforme con el retroceso de la idea que, desalojada de su interior, se ve abandonada en las esencias reales que antes hacía posible. Albizu aduce que cada uno de estos vértices se caracteriza por un punto de llegada de un descenso previo. Se trata de un regreso que invierte cada una de las esencias por negación interna, debido a que ellas han perdido ya su supremacía metafísica. La idea desciende al patrón de la representación y las esencias, por su parte, son afirmadas, negadas o bien conjugadas pero en un sentido meramente pragmático (Albizu 1997 50-51).

Conforme con este juicio, la ideología presenta en su devenir histórico correspondiente aspectos fugaces, efímeros y deleznable. La ideología surge porque la praxis necesita una justificación teórica, pero esta justificación es endeble y fugaz. Por otra parte, la práctica de dominación dificulta el descubrimiento de la pobreza teórica de la praxis. Entendida en un sentido ideológico, la libertad no se comporta ya como el principio absoluto de racionalidad, es decir, la esencia misma de la idea realizada efectivamente como historia. Por el contrario, la libertad ideológica amaña simulacros de emancipación que adquieren visos de una expulsión súbita, relativa y pasajera. Albizu comenta que

la libertad ideológica no es ya un fundamento estable sino un acontecer extraño, una juntura de posibilidad donde convergen los restos de una realidad sin connotaciones de necesidad última. De allí que la ideología se valga de la dominación para garantizar su praxis liberadora. Ahora bien, es conveniente aquí reparar en que la ideología no atañe a la comprensión del juego cuasi liberador, sino a su manifestación. Se trata, sin más caracterizaciones, no solo de una implosión, sino también de una *entropía del extrañamiento* (Albizu 1997 55-57).

Como se sabe, el término *entropía* proviene de la física y está asociado a la segunda ley de la termodinámica. El concepto en cuestión dice que los sistemas cerrados tienden inexorablemente al desorden, de allí que la definición propia de entropía sea la de una “medida [o nivel] del desorden de un sistema”. La otra definición erudita que proporciona el *Diccionario de la lengua española* de la RAE es la siguiente: “Magnitud termodinámica que mide la parte de la energía no utilizable para realizar trabajo y que se expresa como el cociente entre el calor cedido por un cuerpo y su temperatura absoluta”. Una de las consecuencias que trae aparejada esta ley es que apunta a sucesos irreversibles. Una vez que el proceso de indeterminación entrópica comienza, resulta francamente imposible retornar al estado original, así como es prácticamente imposible recuperar la integridad de una copa de cristal luego de su caída hasta dar en el suelo. Lo curioso del caso es que esta ley de los procesos físicos es susceptible de ser aplicada a los procesos sociales y culturales. Así, a la luz de la ley de la entropía, es dable dar cuenta del aumento exponencial del fenómeno manifiesto en la dispersión –y disolución– de la cultura occidental.

Por este motivo, se puede colegir que la ideología, en cuanto entropía, estriba en la medida del extrañamiento propiamente dicho, esto es, del extrañamiento entendido como desorden cabal del sistema de la idea, que ha padecido un colapso de sus posibilidades intrínsecas de desarrollo conceptual y que ha sido desplazada hacia los cuatro vértices metafísicos que fundamenta. La ideología no solo remite a una perversión de la idea, sino incluso a su propia de-potenciación: el fundamento se disuelve en aquello mismo que fundamenta. La irrupción individual de cada uno de los vértices metafísicos se da bajo la forma de una racionalidad discursiva, en cuyo caso el principio ya no está en sí –incluso cuando se pone a sí mismo como lo otro–, sino que se halla

irremisiblemente fuera y es irreductible a toda consideración que pretenda fundamentar en sentido sistemático la necesidad de cada uno de sus momentos.

Siendo lo puramente interior, la idea retrocede hacia las esencias reales. Este retroceso se efectúa en la medida en que la razón autofuncionaliza las esencias reales por concebirlas como intrínsecamente negativas, ya que no les cabe realizar el cumplimiento de la razón y de su obra. En esto mismo radica el diálogo con Hegel, debido a que este filósofo –según el juicio planteado en los textos de Albizu– no explora en su obra la posibilidad de que el contragolpe especulativo suscite aberturas y deslizamientos internos a la unidad lógica integrada, a pesar de que lo requiere la lógica real del sistema, en particular la filosofía del espíritu. Tal como Albizu (2009 64-72) examina los diferentes momentos en que la idea sufre una inversión que se retrotrae hacia los cuatro vértices en que se expide a sí misma, cabe remarcar que la idea es de-potenciada ya de su propio estar en sí, aun cuando se ponga como lo otro de sí en la forma de la exterioridad, sea de orden natural o espiritual. Albizu (1997 45) argumenta que el recurso último a Hegel no propone desde luego, una reiteración de su filosofía, sino la protoinstauración de la plenitud de la época actual, en tanto y en cuanto ella misma se cumple significativamente como alienación.

A raíz de la implosión que la idea opera en virtud de su propia alienación en las esencias, el concepto de época atañe al nexo transformado de la idea (*i. e.*, el tiempo) en el contratiempo (*i. e.*, historia). Para Albizu (1991 186), la época es historia porque instaura una diferencia entre Pt^1 y Pt^2 . De acuerdo con las distinciones terminológicas establecidas, el *Presente primario* (Pt^1) designa para Albizu los instantes propios del tiempo profano, que pasan y no vuelven; el *Presente secundario* (Pt^2), por su parte, estriba en el sistema lógico efectivamente operado en cada caso: la realidad racional. La diferencia entre Pt^1 y Pt^2 constituye la *historia*, entendida como *Geschichte* o *res gestae*. De modo que, tal como afirma Albizu (2006, I parte; Bonetti 143-144), el tiempo ya no implica pasaje, mudanza, destrucción o extinción, sino el núcleo genético desde donde se vuelve posible la creación de un nuevo acontecer.

De esta última explicación cabe inferir el siguiente razonamiento: la estructura propia del contratiempo radica en el presente fundamental lógico (*Presente secundario*: Pt^2) al cual todo retorna y en el cual todo

se fundamenta. La estructura propia de este presente –que es el de la verdad y, en rigor, el de la idea absoluta– se consume como la verdad propia del espíritu absoluto, cuyas formas históricas atañen al arte, la religión y la filosofía. De este presente, depende la estructura del *Presente primario* (Pt¹) de la conciencia, esto es, el espíritu subjetivo, que se perpetúa como asunción especulativa del *pasado primordial* –la naturaleza– en vista del *futuro* que, para la conciencia, atañe al trabajo propiamente dicho del espíritu objetivo, esto es, el mundo de la eticidad que debe ser realizado y conquistado por medio de la formación racional. Claro está que todo este movimiento especulativo se encuentra sostenido en y por la idea misma. La ideología, empero, amputa de cuajo este circuito unitario que el sistema mantiene con respecto al fundamento (Albizu 2006 III parte; Bonetti 141-145).

1.3. La *ideología* como sistema de significancia que permuta la racionalidad por un discurso pragmático

Para Albizu, la *ideología* es un sistema permutante de significancia relativo a la separación entre la ciencia y la filosofía, entre la razón y la voluntad, entre la teoría y la praxis. El autor puntualiza que la significancia es el núcleo de la conciencia, que atañe a una zona epistémica aleatoria por excelencia. Esta zona se articula en sistemas que se comportan como una configuración *a priori* de la teoría, es decir, como condición de posibilidad de la teoría misma. Asimismo, clasifica los sistemas de significancia en *normales* (la filosofía y la ciencia) y *permutantes* (la mística, la metafísica y la ideología). Los sistemas normales apuntan a formas arquetípicas trascendentalmente irreductibles, mientras que los sistemas permutantes son formas de sustitución de rasgos constitutivos de un sistema normal por los de otro (Albizu 2006 I parte; Bonetti 143-144).

Por lo que atañe a la estructura de la experiencia, la significancia no se confunde ni con el ser ni con la existencia ni con el tiempo, aun cuando promueva la pregunta por el primero, se identifique con la segunda y se articule con el tercero de manera retrospectiva. Como la significancia corresponde al presente primario (Pt¹), es decir, al de la conciencia, en ella *ser* y *tiempo* intercambian transconceptualidad en tanto *ex-sistere*. Esto último quiere decir que el sentido de la confluencia entre ser y tiempo radica en el vacío semántico de aquellos concep-

tos, puesto que no son susceptibles de ser tematizados ónticamente, debido a la indicación formal y la cooriginariedad de los existenciales como modos de ser propios de la existencia. Albizu (2000 108) dice que la significancia se constituye como acceso diferenciado y operativo de objeción. Sobre la base del menos-en-significado, la conciencia promueve el más-en-significado en cuanto que procura una elucidación crítica no menos que hermenéutica.

Si la significancia es la punta intencional de la conciencia, cuyo arraigo existencial se torna visible a partir de una respectiva demarcación de plexos objetivos, un sistema de significancia concierne a un *a priori* trascendental concreto de la razón, es decir, a una idea o arquetipo de cuño unitivo y regulativo, en relación con modos operativos del pensar. Albizu explica que estos sistemas de significancia se componen de formas de significante y formas de significado, junto con sus respectivos códigos de constitución y reglas dialécticas de identificación, a partir de una materia presignificante que comprende un término provisional según el grado de facticidad alcanzado por ese operar. En cuanto sistema normal de significancia, la filosofía es de índole retromodal, esto quiere decir que horada el *sensorium*: la superficie ya modalizada de la experiencia, en cuanto que ha sido normalizada previamente por el arte. La ciencia, en cambio, es el sistema neutro de significancia, que aplana los desniveles de la objetividad filosóficamente establecida. La ciencia –aclara Albizu (1997 41)– elimina la diferencia entre lo sensible y lo inteligible en la unificación semántica del ente.

La *permutación* se refiere a un concepto dialéctico y operatorio en cuyo caso se piensa el *a priori* especulativo de la hibridación ideológica. Ella descansa sobre la base originaria de la significancia. Esto último implica que un sistema normal de significancia transfiere algunas de sus posibilidades semánticas a otro sistema y, a su vez, recibe algunas provenientes de otro sistema normal, por ejemplo, la filosofía con respecto a la ciencia y viceversa. El resultado de ese intercambio configura un sistema que permuta posibilidades de significancia normal. Albizu asevera que el cumplimiento de la significancia normal acontece por medio de este traspaso a partir de la creación de figuras culturales concretas, con diversos grados de complejidad. La significancia se halla limitada en cada caso por elementos *a posteriori* y por las posibilidades

normales que permuta. A diferencia de los sistemas permutantes, los sistemas normales (religión, arte, filosofía y ciencia) son susceptibles de ponerse como otros para tener un nuevo desarrollo a partir de esa alteridad. En pocas palabras, son de carácter autofuncionalizable o bien autosuficientes en cuanto al significado y la explicación que su estructura promueve. De allí que tales desarrollos de los sistemas normales en los sistemas permutantes sean de índole compleja, puesto que exigen tener en cuenta por lo demás los elementos históricos *a posteriori* que siempre relativizan o hacen contingente la posibilidad de una autofuncionalización (Albizu 1997 42-43).

De acuerdo con lo dicho, Albizu observa que el concepto de alienación se vincula intrínsecamente con el de ideología. Se trata del poder de la razón puesto al servicio del poder. Motivo por el cual la historia conceptual de la época presente consiste en la reducción ideológica de las esencias reales: el concepto de Dios queda reducido al de mera información; el de alma, al de inversión y de lucro; el de mundo, al de cibernética y el de verdad, al de consenso. En el plano existencial no existitivo, el encontrarse ha sido reducido por la ideología a un mero pasarla bien; el comprender, a un crecimiento económico y el habla se ha visto relegada a la vacuidad de la charla. Para Albizu (1997 49-55), estas son las figuras actuales del poder. Él arguye que la ideología se trata de un poder que se vale de conceptos reguladores, ejercido según asimetrías disimuladas, cuyo fin apunta al consenso aparente entre el señor y el siervo.

De esta manera, el proceso de la ideología se cumple como el regreso implosivo de la idea a las esencias reales en virtud de una intranegación e interconjunction de tales esencias por medio de juegos permutantes que dejan al descubierto los extremos de la *libertad absoluta* y la *muerte de-significada* (Albizu 1997 41-42). Estos extremos se caracterizan por ser plexos históricos y figurativos que la idea franquea al disolverse en la praxis. Ellos no constituyen sistemas de significancia sino que su función consiste en la de ser extremos de sentido de la acción (ser-nada), que la hacen susceptible de significarse desde fronteras más allá de las cuales cualquier posibilidad de pensamiento es absurda. La libertad absoluta (ser) es de tipo intraconceptual, el extremo en el que la filosofía puede empezar a ser ella misma como negatividad interior al contragolpe. Por tal motivo, la libertad absoluta trueca cada

esencia en su negación universal: el vértice *Dios* se convierte en *muerte de Dios*; el de *alma*, en *eros desublimado*; el de *mundo*, en *desarrollo tecnocrático* y el de *verdad*, en *opinión infinita*. Tal es la estructura básica del presente definido por este vértice histórico (Bonetti 145). En el marco de esta interpretación, Albizu considera que la información estriba en la *ἐνέργεια*; la computación y el cálculo, en su misma *δύναμις*; un juego creador y autocreador de posibilidades; el alma, bajo la acepción de lucro, es lo bendito: la emancipación respecto de lo sacro; el consenso, por fin, denota hoy el imperio, la verdad sagrada de todo cuanto se nutre el dios muerto.

Por otra parte, la muerte de-significada (nada) es interconceptual y designa el momento en que la ciencia comienza a tener sentido, la certeza que la conciencia adquiere de que el ser consiste en destruir. La ciencia se transforma entonces en un saber para la praxis. La ciencia homologa poder y saber, consume con esta identificación el fin de la unidad racional en vista de una *κατάβασις* expropiante cuyo sino es todavía retenido, es decir, le es sustraído al ejercicio del pensamiento actual (Albizu 1997 49-55). Al fin y al cabo, la ideología sume al ser y el pensar bajo el dominio del desamparo técnico. El ideal de progreso científico que la técnica lleva aparejado supone cuando menos una debilidad palmaria en su argumentación. El programa emancipatorio propuesto por la Modernidad ilustrada y liberal no solo no se cumplió, sino que sentó las bases teóricas, prácticas y poiéticas para un transhumanismo, es decir, para un discurso capaz de propiciar un ir más allá de la condición humana, de su racionalidad propia; una superación que podría implicar su futura extinción (Duguin 2018).

2. Implicancias filosóficas sobre la *ideología* en el tiempo presente

2. 1. Antecedentes etnocéntricos

No obstante el diagnóstico de época bosquejado por Albizu y puesto que la historia no es lineal ni mucho menos taxativa, Albizu reconoce que ya desde el seno de la Ilustración se encuentran algunos autores cuyos aportes pueden calificarse en términos *no ideológicos*. Así las cosas, en G. Vico la doctrina en torno al conocimiento y a la historia es elaborada en oposición a la primacía cartesiana de la física (Cro-

ce 1922). Su opinión, según la cual el ser humano puede conocer en efecto el producto de su hacer, lo lleva a señalar que la naturaleza, obra divina, puede ser pensada pero no entendida. Solo Dios, que lo ha hecho todo, puede tener una comprensión total de todo. Lo que el ser humano hace concierne, antes bien, a la matemática y a la historia. Ambos saberes configuran el orbe donde el conocimiento humano puede moverse en sentido propio. El verdadero ámbito humano goza de una impronta netamente histórica y, en consecuencia, cultural. Hay una historia ideal dispuesta por la Providencia, dentro de cuyo horizonte intervienen las historias particulares, circunscritas a la concatenación de tres edades sucesivas: la edad divina, que es teocrática y sacerdotal; la edad heroica, ganada por la arbitrariedad y la violencia; la edad humana, que es razonable y moderada. Cada una de estas edades, también consideradas como de la infancia, la juventud y la madurez, respectivamente, poseen una unidad de estilo y una coherente correspondencia en todas las formas de sus manifestaciones, desde las estructuras de gobierno hasta los modos de expresión. El hecho de que una historia particular recorra las tres etapas, terminando en la edad humana, no significa que apunte de manera conclusiva hacia un fin de la historia. La vida humana quiere perdurar y persigue un continuo renacimiento de los pueblos. Lo asombroso de esta posición doctrinal de Vico estriba en que su aporte acontece en el seno de un periodo histórico y filosófico en que el pensamiento cartesiano no era uno más entre otros. Al reconocer la importancia de lo histórico, Vico se anticipa al espíritu del romanticismo posterior. No obstante, si bien hay temáticas algo afines entre su doctrina y las de Hegel, Marx y Comte, Vico se diferencia de ellos en virtud de que no aboga por un cierre o clausura final de la historia. Con Hegel, la historia se clausura en virtud del desarrollo absoluto de la Idea. En Marx, la fase prehistórica culmina luego de la dictadura del proletariado que instala definitivamente el socialismo. Si se toma a Comte por caso, la historia tiene su fin con la maduración de la humanidad, hasta llegar al estadio positivo. La concepción de Vico presenta mayores semejanzas con las posiciones de J. G. Fichte (1934) y de F. W. Schelling (2002). El autor napolitano plantea que, a lo largo de la historia, no se verifica tanto un auténtico progreso cuanto un retorno de los ciclos siempre iguales del hacer humano (Vico 461-462).

Por su parte, pese a que la biografía de su persona recorre casi la totalidad del siglo celeberrimo de las Luces, Kant es en última instancia un pensador que pretende superar, mediante la filosofía trascendental, la escisión entre dogmatismo y escepticismo en relación con el conocimiento especulativo puro. Su crítica se encamina hacia la posibilidad de una metafísica dentro de la esfera de la razón práctica, a raíz de la idea de libertad, por la cual el sujeto es realmente capaz de determinarse a sí mismo con independencia de sus impulsos individuales, por mor de la ley moral (Álvarez Gómez 2004).

Otro ejemplo palmario de una comprensión de la filosofía en términos no ilustrados es el pensamiento de Hegel, por ser la comprensión y unión máxima del saber como sistema lógico omnicomprendivo de las determinaciones de la razón pura. Tal como afirma Albizu al respecto, el desarrollo del sistema hegeliano consiste en desplegar la libertad en todos los frentes de posibilidades que ella abre. De modo tal que la filosofía hegeliana implica una definición exhaustiva de la libertad como experiencia originaria en que se unifica el sujeto cognoscente y la cosa propia del saber. Para Albizu (2009 72-78), los dos momentos esenciales que articulan el poder infinito de la libertad corresponden a los momentos de la liberación interna de lo absoluto mismo. El primero de ellos se trata de la liberación de la idea respecto de sí misma para devenir naturaleza. El segundo se determina por el hecho de que la idea misma se libera de la exterioridad muerta para devenir espíritu. En este último paso, el tiempo se presenta como la actividad efectiva de la libertad, un traspasarse de lo negativo a lo positivo. Como en Hegel no hay inmediatez sin más, sino que toda inmediatez supone de suyo una mediación, puede colegirse entonces que si el ser de la conciencia es el saber, el ser de la idea es la naturaleza. Por consiguiente, la interiorización progresiva de la conciencia representante en lo otro que ella deviene concepto especulativo (lo libre) y la interiorización progresiva de la idea desde lo otro que ella deviene espíritu (la historia o libertad realizada).

De acuerdo con lo dicho, Albizu arguye que el acceso a la idea de libertad es únicamente posible en la medida en que la dialéctica de la autoconsciencia se reconozca como el eje de la movilidad autoconstructiva del todo. La autoconsciencia se experimenta por una determinada negación de su dependencia respecto de lo exterior, lo cual entra-

ña el despliegue de su negatividad interna para producir la aparición de sus notas constitutivas. Albizu (2009 64-72) estima que en la *Fenomenología del espíritu* Hegel explora las estructuras de la libertad en su necesario despliegue interno, lo cual equivale a decir que en esa obra se exploran las oportunidades de cumplimiento infinito de la conciencia. Este cumplimiento solo es viable si la conciencia se muestra como la fuerza de diseño y proyección de cada una de sus instancias formativas a la vez que de sus respectivas posiciones. El acceso al saber absoluto conlleva, por el contrario, el pleno desarrollo de todas las posibilidades de la libertad subjetiva y la consecuente aniquilación de la conciencia en el todo de su ser, esto es, el saber, el elemento especulativo propiamente dicho, cuyos momentos previos no son sino abstracciones de ese todo cabal y necesario (Duque 2007). De allí que la *Fenomenología* muestre la operatividad de la lógica de la reflexión efectuada sobre un objeto específico: la conciencia. El remate de la conciencia finita en el saber absoluto es, en definitiva, la antesala del movimiento lógico que se despliega como la libertad del concepto puro. De esta manera, la lógica constituye la exposición del método verdadero de la filosofía. La palabra *método* no significa, por cierto, aplicación de reglas previas, sino “la conciencia de la forma del auto-movimiento interno del contenido de la ciencia filosófica” (Albizu 2009 127).

A fin de volver más inteligible el contenido de estos presupuestos, conviene añadir lo siguiente. La naturaleza atañe a la idea en la forma de la exterioridad, la negación inmediata y completa de la idea, o bien, para decirlo con otras palabras, su devenir viviente inmediato (Hegel *Enz.* §244, 247). Esto significa que la idea se pone fuera de sí para contemplar el devenir hacia sí, en la medida en que intuye su propio *Selbst* como tiempo y su ser como espacio. Las formas ideales del espacio y del tiempo constituyen el modo en que la idea se cumple en virtud de la negación de sí misma (Hegel *Id.* §254-259). Ahora bien, el tiempo es la negación directa del espacio. Por consiguiente, el tiempo es principio de interioridad. Es lo negativo de sí mismo. Negando la exterioridad del espacio, el tiempo es la condición de posibilidad de la interioridad que adviene hacia sí como espíritu. El espíritu, por tanto, es el devenir hacia sí que sabe de su exterioridad y la niega, porque toda exterioridad supone su inmediatez mediada, esto es, su negación. Puesto que no hay límite sabido que no haya sido previamente puesto, reconocer

el propio límite y superarlo es el trabajo propio del espíritu en cuanto negatividad dialéctica. Como la naturaleza es el vaciamiento de la idea, ella se expide segura de sí misma a fin de recuperarse desde su propio extrañamiento como idea plena de contenido, acabada y total, en la historia universal de sus formas absolutas (arte, religión, filosofía).

2.2. Propuestas teóricas para una superación de las ideologías modernas

2.2.1. *Paul Ricoeur y el modelo narrativista*

Por lo que atañe a las dilucidaciones hechas, K. Mannheim y P. Ricoeur (Azofoifa Sánchez 2002) han contribuido a esclarecer el fenómeno social y cultural de la ideología durante el siglo pasado (Avilés 2005). Ricoeur (1997) asevera que la polaridad entre ideología y utopía no se ha tenido en cuenta como tema de investigación desde el famoso libro de Mannheim (1993), quien trata de situar el binomio mentado dentro de un marco común de discrepancia respecto de la realidad. Allí se constata que la polisemia del término ideología constituye siquiera la primera dificultad para dar cuenta de su significado. Aun cuando difieran entre sí, ideología y utopía coinciden en su no-congruencia respecto del momento actual. Desde la época de Mannheim, la atención prestada a estos términos se concentra principalmente en la ideología o en la utopía, pero no en ambos juntos. La crítica a la ideología ha sido protagonizada principalmente por los sociólogos marxistas y posmarxistas, como ocurre con la Escuela de Frankfurt (Cortina Orts 1992). Tras la ruptura del modelo hegeliano, el discurso que preconizan las posiciones críticas es de índole impugnadora. Se denuncia allí la ideología en cuanto aparato teórico que encubre ciertos juegos e intereses de poder. A partir de esta perspectiva, se intenta poner en evidencia y desenmascarar la elaboración de plataformas axiológicas que legitiman determinados sistemas de ideología en clave práctica, esto es, en relación con los acontecimientos políticos, jurídicos y económicos que se proyectan, no sin violencia, sobre el andamiaje social (Ricoeur 1990 113-219).

En su obra *Tiempo y narración* (Ricoeur 2004b 2008 2009), en particular en los capítulos que componen el tercer y último volumen, Ricoeur trata de integrar los problemas de la filosofía después de la Modernidad y de sortear sus dicotomías. Heredero del legado filosófico

procedente de una lista muy sugerente de autores clásicos (Aristóteles, Agustín de Hipona), modernos (Kant, Hegel) y contemporáneos (Husserl, Heidegger), el pensador francés intenta abrir nuevos modos de comprensión para las aporías legadas por la escisión sujeto-objeto. Una de ellas concierne a la cuestión acerca de la experiencia del tiempo. De la percepción del tiempo, se deriva el problema de la percepción del yo, asunto que en el pensamiento ricoeuriano no se soluciona por la vía de una reflexión puramente cognoscitiva del yo sobre sí mismo. La dificultad estriba en que el origen del sentido que da unidad al *cogito* y al decurso temporal no se muestra con absoluta claridad a la conciencia, ni tampoco a la representación intelectual. Escindido en la reflexión de sí mismo, el yo permanece incomprensible e irrepresentable por ser un existente real antes que un sujeto de conocimiento. Esta dificultad lleva consigo la ausencia de aprehensión directa del sí-mismo. Por consiguiente, el yo pierde su fundamento sustantivo en razón de la pérdida de lo sustantivo del tiempo (Ricoeur 2009 94-137).

Sobre la base de la preocupación por la identidad, Ricoeur deslinda la cuestión relativa a la *ipseidad*. Él sostiene que la identidad personal y la identidad narrativa son designaciones equívocas si son puestas en relación con una categoría importante, conviene a saber, la de temporalidad. La tesis constante del pensador francés pretende mostrar que la identidad, en el sentido en que lo expresa el demostrativo latino *ipse*, no implica ninguna información sobre un pretendido núcleo no cambiante de la personalidad, aun cuando la ipseidad aporte modalidades propias de la identidad. En latín, el término léxico *ipse* quiere decir *el mismo, en persona, también*, y se usa cuando se quiere subrayar la contraposición del sustantivo que acompaña a otro sustantivo (ej.: *rex ipse venit* = vino el rey en persona, o sea: no vinieron solo los otros, sino también el rey). *Idem*, en cambio, expresa identidad, igualdad (ej.: *eumdem regem habemus* = tenemos el mismo rey, o sea: tenemos un rey que es el mismo para todos nosotros) (Caratti 84). En un plano semántico, el demostrativo *ipse* supone lo otro sin anular la diferencia, mientras que *idem* establece una relación de igualdad en cuyo caso la diferencia quedaría incluida como parte de un colectivo.

El equívoco de la identidad atañe entonces a la sinonimia parcial que se da entre los adjetivos *mismo* e *idéntico*. Ricoeur observa que el vocablo *mismo*, con sus variadas acepciones, es empleado en el con-

texto de una comparación cuyos contrarios atañen a las voces de *otro*, *distinto*, *diverso*, *desigual*, *inverso*. La expresión léxica de *mismidad* es sinónima de la de *identidad*. Así como no hay diferencia decisiva entre decir *cuidado de sí* y *cuidado de sí mismo*, el sintagma *sí mismo* no es más que una forma reforzada del pronombre *sí* y se sirve de la palabra *mismo* para identificar que se trata exactamente del ser o de la cosa en cuestión. En este caso, el uso de *mismo* es puramente enfático. Ahora bien, la identidad pone en juego una dialéctica complementaria de la *ipseidad* y de la *mismidad*, es decir, la dialéctica del *sí* y del *otro* distinto de sí. Ricoeur aduce que si se permanece en el círculo de la identidad en cuanto mismidad (en latín: *idem*), la alteridad de cualquier otro distinto de sí no ofrece nada de original. Algo distinto sucede si se empareja la identidad con la ipseidad (en latín: *ipse*). Según el título que da nombre a la obra: *Sí mismo como otro*, la alteridad que se expresa en el sintagma *como otro* no refiere tan solo a una comparación, sino a la ipseidad que ha sido mentada. Ello supone por tanto que la alteridad forma parte constitutiva de la ipseidad. *Sí mismo como otro* sugiere en principio que la ipseidad del sí mismo implica la alteridad en un grado tan íntimo que no es posible pensar una sin la otra. El significante *como* (en francés: *comme*) posee para Ricoeur el significado fuerte no solo de una comparación –sí mismo *igual a* otro–, sino también el de una implicación –sí mismo *en cuanto* otro–. *Sí mismo* y *otro* se coimpli- can en una unidad gramatical de carácter reflexivo a la vez que identitario (Ricoeur 2004a xi-xv).

La propuesta de Ricoeur (2004a xv-xxviii) debe entenderse en el contexto de un intento de desfundamentación del *cogito*. Esta pretensión lo aleja tanto de la tradición de la filosofía de la conciencia como de una fenomenología interesada en encontrar el fundamento último de la actividad cognoscitiva. Epígono de la fenomenología, Ricoeur se distancia de ella pero también de la hermenéutica. Evitando el pensamiento de *recolección* de Gadamer y el pensamiento de *diseminación* de J. Derrida, Ricoeur no olvida las preguntas fundamentales que llevan aparejadas la discontinuidad del tiempo y la imposibilidad de reconocer el yo. En esta encrucijada del pensamiento, la tarea de Ricoeur se aboca a integrar antagonismos legítimos y a hacerlos trabajar en su propia superación. Esto mismo es posible gracias a una simbiosis entre reflexividad e historicidad que, de algún modo, consiga eludir el antagonismo establecido entre el discurso científico y las ciencias del

espíritu. Para Ricoeur, insistir en esta abierta dicotomía consolida definitivamente la oposición entre *comprender* y *explicar*. Se trata en rigor de saber si el juego del lenguaje que habla sobre la intención, el motivo y el fin debe separarse radicalmente del que alude al movimiento, la causa o el acontecimiento. Por eso, en *Tiempo y narración* se propone desarrollar una teoría del texto, de la narración en todas sus formas y de la innovación semántica de la metáfora, a fin de instaurar un punto de contacto entre el modo propio de la comprensión y el de la explicación, en virtud de que explicar más es comprender mejor. Esto significa que la comprensión tiene el papel ineludible de situar y de acompañar la explicación. Esta última permite a la vez que la comprensión se desenvuelva analíticamente. Los protagonistas del escrito de Ricoeur son dos: el tiempo y, como consecuencia de la posibilidad de continuidad del tiempo, la identidad de un sujeto que es en y desde el mundo temporal (Vega Rodríguez 2001).

De acuerdo con estas últimas afirmaciones, Ricoeur propone una hermenéutica de la distancia entre el emisor y el receptor, a los efectos de que sea posible el surgimiento de una interpretación. De esta hermenéutica, se genera una teoría cuyo paradigma es el texto, es decir, todo discurso fijado por la escritura. Al mismo tiempo, una vez emitido, el discurso se separa de la intención originaria del autor y cobra independencia con respecto a él. El texto se encuentra por tanto desligado del emisor y designa una realidad metamorfoseada en cuyo espacio el público lector es introducido cuando toma contacto con la obra. Pero esta misma realidad metamorfoseada reclama de parte del yo un acto de reconocimiento, que debe ser extraído por el público lector mediante la tarea hermenéutica. Para Ricoeur, interpretar es extraer el ser-en-el-mundo que se halla en el texto. De esta manera, se propone estudiar el problema de la apropiación del texto, es decir, de la aplicación del significado del texto a la vida del lector o lectora. Uno de los ejes de la teoría de Ricoeur (1969; 2009 secc. II cp. 4 864-900) apunta precisamente a la reelaboración del texto por parte del lector o lectoras.

El texto revela su sentido al ser interpretado, pero esa interpretación está aneja a la acción del sujeto en una interacción en la que ambos, lector, lectoras y texto, intervienen. Solo si se representa el pensar ofrecido en el texto es posible la comprensión de su sentido. En su

ensayo *Caminos del reconocimiento*, Ricoeur pretende conferir a las diversas apariciones filosóficas que ha tenido el significado de reconocimiento la coherencia de una polisemia regulada, a mitad de camino entre la homonimia y la univocidad, capaz de proporcionar una réplica a los múltiples sentidos que aquella palabra manifiesta en el plano léxico. La dinámica que impulsa su investigación consiste en invertir en el plano mismo de la gramática del verbo reconocer, es decir, transponer el uso de la voz activa de *reconocer* a la voz pasiva de ese mismo verbo: *reconozco* activamente algo y pido *ser reconocido* por otros. A la perplejidad inicial se sucede gradualmente un admirar por el poder de diferenciación que el reconocer actúa en el lenguaje, en un sentido inverso a la expectativa de univocidad motivada por el arte de nombrar. La cuestión de la identidad aparece en escena en el discurso del reconocimiento a través de las transformaciones por las que transita el libro de Ricoeur: del reconocimiento como identificación, pasando por el acto de reconocerse a sí mismo hasta dar finalmente con el reconocimiento mutuo (Ricoeur 2006).

El análisis de las narraciones históricas y del relato de ficción puede develar, a través de sus textos, la articulación de la temporalidad y de la identidad subjetiva. Se trata de una hermenéutica que entiende la comprensión con un carácter de articulación que posibilita el surgimiento del significado. Semejante *μίμησις* interpretativa acontece en la lectura. Para Ricoeur, la metáfora conlleva el acercamiento entre dos campos semánticos separados según algún aspecto análogo aunque remoto, que crea un nuevo sentido. La metáfora apunta a una tensión entre lo literal y lo figurado, que se condensa en la expresión cuyo significado es el de *ser* y *no ser*. A propósito de esto último, Ricoeur señala que la transición del nivel semántico al punto de vista hermenéutico concierne a la referencia del enunciado metafórico en cuanto poder de redescubrir la realidad. En todo discurso existe una conexión entre el sentido –su organización interna– y la referencia –su poder de relacionarse con una realidad exterior al lenguaje– (Ricoeur 1980 est. VI-VIII 233-416).

La metáfora se presenta así como una estrategia de discurso que, al preservar y desarrollar el poder creativo del lenguaje, preserva y desarrolla el poder desplegado por la ficción. Ricoeur considera que la metáfora es el proceso retórico por el que el discurso libera el po-

der que tienen ciertas ficciones de redescibir la realidad. Al unir así *ficción* y *redescipción*, se restituye la plenitud de sentido que descubre Aristóteles en la *Poética*, conviene a saber: el hecho de que la *ποίησις* del lenguaje procede de la conexión entre *μῦθος* y *μίμησις*. De la conjunción acaecida entre ficción y redescipción se concluye que el lugar de la metáfora en un sentido íntimo y último no reside ni en el nombre ni en la frase, ni siquiera en el discurso propiamente dicho, sino en la cópula del verbo ser: el *es* metafórico que incluye a la vez el *no ser* y el *ser como*. Lo mismo ocurre con la discontinuidad del tiempo. Sin embargo, la paradoja inscrita en toda metáfora puede dar sentido al sin-sentido del tiempo. La metáfora es también un modo discursivo apropiado para la redescipción de otras parcelas de lo real. Pensar no es poetizar, pero el pensamiento especulativo puede utilizar los recursos metafóricos del lenguaje para innovar semánticamente y decir un aspecto nuevo de lo real. El enunciado metafórico, por tanto, no solo pertenece al poema que, no estando sometido a las aporías del pensar, puede permanecer abierto a la comprensión. El discurso metafórico no es el único modo de decir, pero sí el más adecuado a la problemática del tiempo. Lo que la metáfora ofrece al pensar reflexivo consiste en el hecho de captar lo mismo en la discontinuidad (Begué 48-86).

2.2.2. Arturo Roig y el ejercicio crítico en Nuestra América

Por otro lado, se puede plantear la preocupación por los problemas e interrogantes ideológicos desde el encuadre y la praxis suscitados por el humanismo en América Latina. Uno de sus representantes emblemáticos es el filósofo A. Roig. Este pensador desarrolla una propuesta teórica que favorece una corriente de pensamiento crítico, de fuerte presencia en el Continente. El núcleo fundamental de su quehacer intelectual está dado por la problemática de la *sujetividad*. Según Roig, la recurrencia del problema del sujeto en el pensamiento latinoamericano tiene relación con la violencia, el despojo y la objetivación total de la humanidad americana a causa de la conquista de América. Como consecuencia de ello, los americanos, en tanto pueblos sometidos y negados en su *sujetividad*, experimentarían en adelante la necesidad de preguntarse por su identidad. Se trata de una necesidad de reconocerse en su universal condición humana y en su específica determinación social, cultural y espiritual. La experiencia de esta ne-

cesidad es compartida por diferentes grupos humanos, insertos en lo que José Martí llama *Nuestra América*, del pasado y del presente, que afirman el valor de su cultura y de su identidad a la vez que, por su condición subalterna, luchan por romper con el estado de cosas instituido desde la conquista y la colonización hasta la actualidad. El emerger y re-emerger del sujeto en América Latina manifiesta la raíz del humanismo latinoamericano. La historia de tal resurgir constituye la historia del continente. Roig comprende que esa historia está dada por un largo recorrido episódico, ajeno al desarrollo continuo y progresivo del decurso histórico, tal como este es concebido habitualmente por los relatos hegemónicos modernos (Roig 1981).

Roig introduce una distinción fundamental entre los términos de *subjetividad* y *sujetividad*, que permite vislumbrar las características propias de su concepción del sujeto. Mientras la subjetividad puede ser entendida como interioridad o como lo meramente particular e individual, la *sujetividad*, en cambio, se refiere al ser humano situado, histórico y empírico. En tanto que sujeto plural, la *sujetividad* es abarcativa de la *subjetividad* y comprende la condición misma de posibilidad del reconocimiento de la dignidad humana, de su valor intrínseco y del respeto por las diferencias. Así las cosas, Roig forja la categoría de *a priori antropológico* (Arpini 7-20), que consiste en una herramienta teórica y heurística del filosofar en y desde América Latina (Fernández Nadal 20-23). En este sentido, la noción de *a priori antropológico* es el punto de partida y la exigencia fundante para una teoría crítica del pensamiento latinoamericano. El *a priori antropológico* implica también el sentimiento de mantenerse en la autoafirmación del propio ser como lo valioso y auténtico de un sujeto que, al mismo tiempo, posee las connotaciones típicas de un *nosotros*. La articulación de los problemas de la afirmación, valoración y reconocimiento de sí y de los otros se encuentra planteada como un programa basado en el “querernos a nosotros mismos como valiosos” y “tener como valioso el conocernos a nosotros mismos” (Roig 2011 235-246). Estas afirmaciones implican que el individuo lo es en la medida en que se reconoce a sí mismo en lo universal y que la filosofía necesita además de la forma concreta de un pueblo. De este modo, Roig sostiene que el sujeto que se afirma como valioso no es un sujeto singular, sino plural. En consecuencia, el señalamiento del *a priori antropológico* tiene relevancia en cuanto que le

devuelve a la filosofía su valor de saber para la vida y no la reduce a un saber contemplativo (Contardi 2018 58-72).

Roig sostiene que los diversos modos de ejercicio de la subjetividad se dan mediados por lenguajes, por discursos y por la corporalidad. De esta manera, Roig despliega un modo de remitir a la matriz social de los sujetos, a su situación, a sus voces y otras voces que pueden ser rastreadas en los discursos, pero que no se manifiestan necesariamente de modo transparente. Con ello, propicia una ampliación metodológica con respecto a la práctica tradicional implementada tanto por la historiografía filosófica –en cuanto exégesis interna de los textos sin reparar en el contexto histórico de quienes lo produjeron– como por la historia de las ideas –supeditada esta última al modelo marcado por la sucesión de influencias–. Roig capta toda la envergadura que supone este problema y, en consecuencia, combate fuertemente los presupuestos metodológicos de aquellas dos formas, íntimamente relacionadas entre sí, de abordar la historia del pensamiento, de las ideas o de la filosofía. El resultado deriva en una transformación radical del modo de mirar y ponderar el pasado intelectual latinoamericano que, como consecuencia de ese cambio metodológico, se revela de un modo nuevo: en lugar de un conjunto de préstamos y trasplantes de pensamientos ajenos, el pasado consiste, para Roig, en un inmenso mundo de ideas valiosas y originales, cuyo descubrimiento está todavía, en gran medida, en proceso de exploración creciente (Fernández Nadal 11-20).

La ruptura producida por Roig en la metodología de la historia de las ideas está relacionada con su incorporación, en los años setenta y ochenta, del llamado *giro lingüístico*. Esto le permite reorientar y ampliar el enfoque metodológico en el estudio del pasado intelectual latinoamericano, a partir de la comprensión de las *ideas* como signos lingüísticos que se articulan en el marco de discursos. En tanto tales, las ideas portan contenidos semánticos socialmente construidos y funcionan como mediadoras de la realidad extradiscursiva. Esta realidad nunca es del todo armónica; siempre está atravesada por conflictos, que son incorporados en las ideas a partir de su condición discursiva o sígnica. Las ideas se expresan en el lenguaje, pero el lenguaje, mediación de la realidad social, no es una herramienta neutra. Dentro de esta propuesta metodológica, Roig postula la consideración del *universo discursivo* de los textos, entendido como la totalidad discursiva de

una sociedad en un época dada, que incluye los discursos actuales y los meramente posibles (aquellos que no han alcanzado formulación textual directa). En razón de la conflictividad social y de la función mediadora del lenguaje respecto de esta, el universo discursivo encierra estructuralmente diversidad y polaridad. En el universo discursivo de una sociedad, todo discurso supone la existencia de un *discurso contrario*, organizado a partir de una orientación valorativa opuesta. El discurso contrario puede no haber alcanzado manifestación textual, es decir, no haberse cristalizado en una materia significativa a la que podemos recurrir como fuente. Sin embargo, dado que funciona como el contexto simbólico más inmediato del discurso analizado, es susceptible de ser reconstruido a partir de este. Esto es posible porque el texto, al inscribirse en el contexto del universo discursivo y mediar la realidad social desde la perspectiva determinada que le confiere su autor, posee un grado de *referencialidad discursiva*. Esto último quiere decir que el texto introduce en su propia trama otros discursos, con los que polemiza, a los que pretende rebatir, o bien, por el contrario, que le sirven como apoyo para legitimarse como verdadero, justo, etcétera. (*Id.* 15-17).

A modo de conclusión

Para finalizar, conviene decir que *alma, mundo, Dios y verdad* son las cuatro ideas mediante las cuales Albizu expone la configuración del mundo actual y le hacen por tanto mayor justicia a una comprensión que pretenda otear el devenir de la Modernidad desde una perspectiva inteligible (Bonetti 145). Tales ideas sufren las consecuencias del doble movimiento de ascenso y descenso. En virtud de ello, Albizu interpreta que en el comienzo de la cultura occidental el mundo es concebido como templo, lugar donde participan tanto el hombre como Dios. Durante los siglos XV al XVIII, el mundo se va transformando en teatro, admirable máquina que supone un genio sabio. En los siglos XVIII-XIX, el mundo comienza a ser concebido como un mercado, donde todo se compra, aun el placer. El mundo del siglo XX es el de la cárcel cibernética, consecuencia final del desarrollo y de la opinión infinita, donde ya no cabe la verdad pero sí el control (Albizu 1997 55-59). Como consecuencia del proceso mentado, Albizu sintetiza que una nota medular de la ideología consiste en la de ser un fenómeno que permite dar cuenta de la muerte de la razón pensante y de su retroceso

a formas de condicionamiento práctico de la conciencia: el informar, el computar, el invertir monetario y el consensuar. Al ser una hibridación en que la idea se retrotrae, la ideología se manifiesta como poder informático a la vez que computarizado, susceptible de inversión y de lucro, ejercido mediante consenso (*Id.* 48-49).

La recuperación, entonces, de las interpretaciones críticas del concepto de ideología, favorecidas tanto por Albizu como por los otros autores y autoras a los que se ha referido permite considerar el debilitamiento de la razón, no solo en su dimensión teórica, sino también práctica. En efecto, en la medida en que el pensar pierde su contenido especulativo, se pierde con él la impronta radical que define su condición ética. A la conciencia que se mueve bajo la constelación del presente cronológico solo le cabe el ejercicio crítico de una reflexión orientada a la comprensión cabal de este proceso doloroso de ruptura, de disolución y de recuperación probable en una unidad que todavía no adviene, que es por el momento retenida. De allí la incertidumbre de esta agonía epocal. En relación con la existencia contemporánea, los escritos de Albizu muestran que la paradoja del caso radica en que cuando la libertad ideológica opta por terminar con el momento agónico, opera conforme con su mismo proceder disolvente y, en lugar de mantenerse firme en lo sublime que supone lo inenarrable, termina por amputarlo y domeñarlo. Es decir, pretendiendo llegar a una solución del padecer, la libertad ideológica estropea incluso el gozo de que la conciencia, escindida entre lo absoluto de su certeza y lo efímero de su existir temporal, por profundización de su propio desgarramiento interno, sea asumida y por ende transformada en la figura de la razón universal, esto es, en la certeza de la conciencia de ser toda realidad, puesto que el concepto es la libertad de la razón en su plenitud, cuya verdad es el espíritu y cuyo contenido, el saber absoluto.

Bibliografía

- Albizu, Edgardo. "Esquemas de tiempo", *Letras* 48/84-85 (1976): 16-40.
- Albizu, Edgardo. "Elementos definidores del concepto de 'ideología'". *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* 11. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1991.
- Albizu, Edgardo. "Ideología como modo histórico de interioridad", *Escritos de Filosofía* 16/32 (1997): 35-60.

- Albizu, Edgardo. *Tiempo y saber absoluto. La condición del discurso metafísico en la obra de Hegel*. Buenos Aires: Jorge Baudino Editores, 1999.
- Albizu, Edgardo. *Verdades del arte*. Buenos Aires: Jorge Baudino Editores, 2000.
- Albizu, Edgardo. *Teoría del contratiempo implosivo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2006.
- Albizu, Edgardo. *Hegel, filósofo del presente*. Buenos Aires: Prometo Libros, 2009.
- Álvarez Gómez, Mariano. "Sobre el significado y alcance de la metafísica en Kant. De las ideas trascendentales a las ideas trascendentes", *Ágora. Papeles de filosofía* 1/23 (2004): 39-65.
- Arpini, Adriana María. "Construcción del a priori antropológico en escritos de Arturo Andrés Roig. 1969/1981", *Solar* 9 (2013): 7-20. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/8767>
- Avilés, Ramiro M. "Ideología y utopía: una aproximación a la conexión entre las ideología políticas y los modelos de sociedad ideal". *Revista de Estudios Políticos* 128 (2005): 87-128.
- Azofeifa Sánchez, Yohhny. "Utopía e ideología: un acercamiento desde el pensamiento de Paul Ricoeur", *Comunicación* 12 (2002): 56-66.
- Begué, Marie-France. "La metáfora viva de Paul Ricoeur comentada", *Teoliteraria* 3/5 (2013): 48-86.
- Boeder, Heribert. "¿Qué consume la filosofía primera?". *In officium Sapientiae. Antología de textos filosóficos*. Vol. I. Trad., notas y epílogo de M. Zubiria. Mendoza: UNCuyo-FFyL, 2017. 47-66. http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/8889/in-officium-sapientiae-i-corr-.pdf
- Bonetti, José Andrés. "ALBIZU, Edgardo: Teoría del contratiempo implosivo. Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2006, 526 pp.", *Revista de Filosofía* 55, n° 24 (2007): 141-145. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/filosofia/article/view/18139>
- Caratti, José. *Gramática latina*. Córdoba: Editorial Assandri, 1954.
- Contardi, Aldana. "Las tramas del sujeto en la obra de Arturo Roig: a priori antropológico, condición humana y dignidad", *Utopía y Praxis Latinoamericana* 23/81 (2018): 58-72. <https://www.redalyc.org/journal/279/27957763008/27957763008.pdf>

- Cortina Orts, Adela. *Crítica y Utopía: La Escuela de Fráncfort*. Madrid: Editorial Cincel, 1992.
- Croce, Benedetto. *La filosofía di Giambattista Vico*. Bari: Gius. Laterza & Figli, 1922.
- Descartes, Renato. "Meditaciones sobre la Filosofía Primera". *Obras filosóficas*. Introd. de É. Gilson y trad. por M. de la Revilla. Buenos Aires: El Ateneo, 1945. 83-128.
- Duguin, Aleksandr. "La esencia nihilista del liberalismo". *Geopolítica existencial*. Buenos Aires: Nomos, 2018. 55-66.
- Duque, Félix. "Hegel. Alabanza del saber, menosprecio del individuo". *Eikasia. Revista de Filosofía III/15* (2007): 4-17.
- Fernández Nadal, Estela. "El humanismo latinoamericanista de Arturo Andrés Roig", *Utopía y Praxis Latinoamericana* 17/59 (2011): 11-26. <https://www.redalyc.org/pdf/279/27925537008.pdf>
- Fichte, Johann Gottlieb. *Los caracteres de la Edad Contemporánea*. Trad. de José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1934.
- Gadamer, Hans Georg. "Análisis de la conciencia de la historia efectiva". *Verdad y Método I*. Trad. de Ana Agud de Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Ed. Sígueme, 1993. 415 ss.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Introd., trad. y notas de R. Valls Plana. Madrid: Alianza Ed., 1999.
- Heidegger, Martin. "Serenidad [Gelassenheit]". *Revista colombiana de Psicología* 3 (1994): 22-28. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/psicologia/article/view/15808/16639>
- Heidegger, Martin. "La época de la imagen del mundo". *Caminos del bosque*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2010. 63-90.
- Hirschberger, Johannes. *Historia de la Filosofía. T. II*. Trad. de Luis Martínez Gómez. Barcelona: Herder, 2000.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Introd., trad. y notas de M. Caimi. Buenos Aires: Colihue, 2009.
- Löwith, Karl. De Hegel a Nietzsche. *La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Trad. de E. Estiú. Buenos Aires: Katz Editores, 2008.
- Mannheim, Karl. *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. Est. prel. por L. Wirth, trad. de S. Echavarría. México: FEC, 1993.

- Ricoeur, Paul. *Essais d'herméneutique*. París: Seuil, 1969.
- Ricoeur, Paul. *La metáfora viva*. Trad. A. Neira. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980.
- Ricoeur, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura*. Trad. de Armando Suárez. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 1990. <http://www.fadu.edu.uy/estetica-diseno-i/files/2017/09/Ricoeur-Paul-Freud-Una-Interpretacion-De-La-Cultura.pdf>
- Ricoeur, Paul. *Ideología y utopía*. Trad. de Alcira L. Bixio. Barcelona: Gedisa, 1997.
- Ricoeur, Paul. *Si mismo como otro*. Trad. de Agustín Neira. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004a. <https://construcciondeidentidades.files.wordpress.com/2014/08/ricoeur-paul-si-mismo-como-otro.pdf>
- Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración I: configuración del tiempo en el relato histórico*. Trad. de Agustín Neira. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004b.
- Ricoeur, Paul. *Camino del reconocimiento*. Tres estudios. Trad. de Agustín Neira. México: FCE, 2006.
- Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración II: configuración del tiempo en el relato de ficción*. Trad. de Agustín Neira. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración III: el tiempo narrado*. Trad. de Agustín Neira. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.
- Roig, Arturo Andrés. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: FCE, 1981.
- Roig, Arturo. *Rostro y filosofía de nuestra América*. Buenos Aires: Una Ventana, 2011.
- Schelling, Friedrich Wilhelm J. *Las edades del mundo*. Trad. de Jorge Navarro Pérez. Madrid: Akal, 2002.
- Serreau, René. *Hegel y el hegelianismo*. Trad. de León Sigal. Buenos Aires: EUDEBA, 1993.
- Torrallba, Francesc. *Los maestros de la sospecha*. Marx, Nietzsche, Freud. Barcelona: Fragmenta, 2013. <https://ebiblioteca.org/?/ver/75399>
- Vega Rodríguez, Margarita. "Tiempo y narración en el marco del pensamiento postmetafísico", *Espéculo*. *Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid, 2001. <http://www.ucm.es/info/especulo/numero18/ricoeur.html>

Vico, Giambattista. *Ciencia nueva*. Introd., trad. y notas de Rocío de la Villa. Madrid: Tecnos, 1995.

Zubiria, Martín. *Nietzsche: Mundo amado, amada eternidad. Comentarios a los cantos y discursos del Zaratustra*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2009.