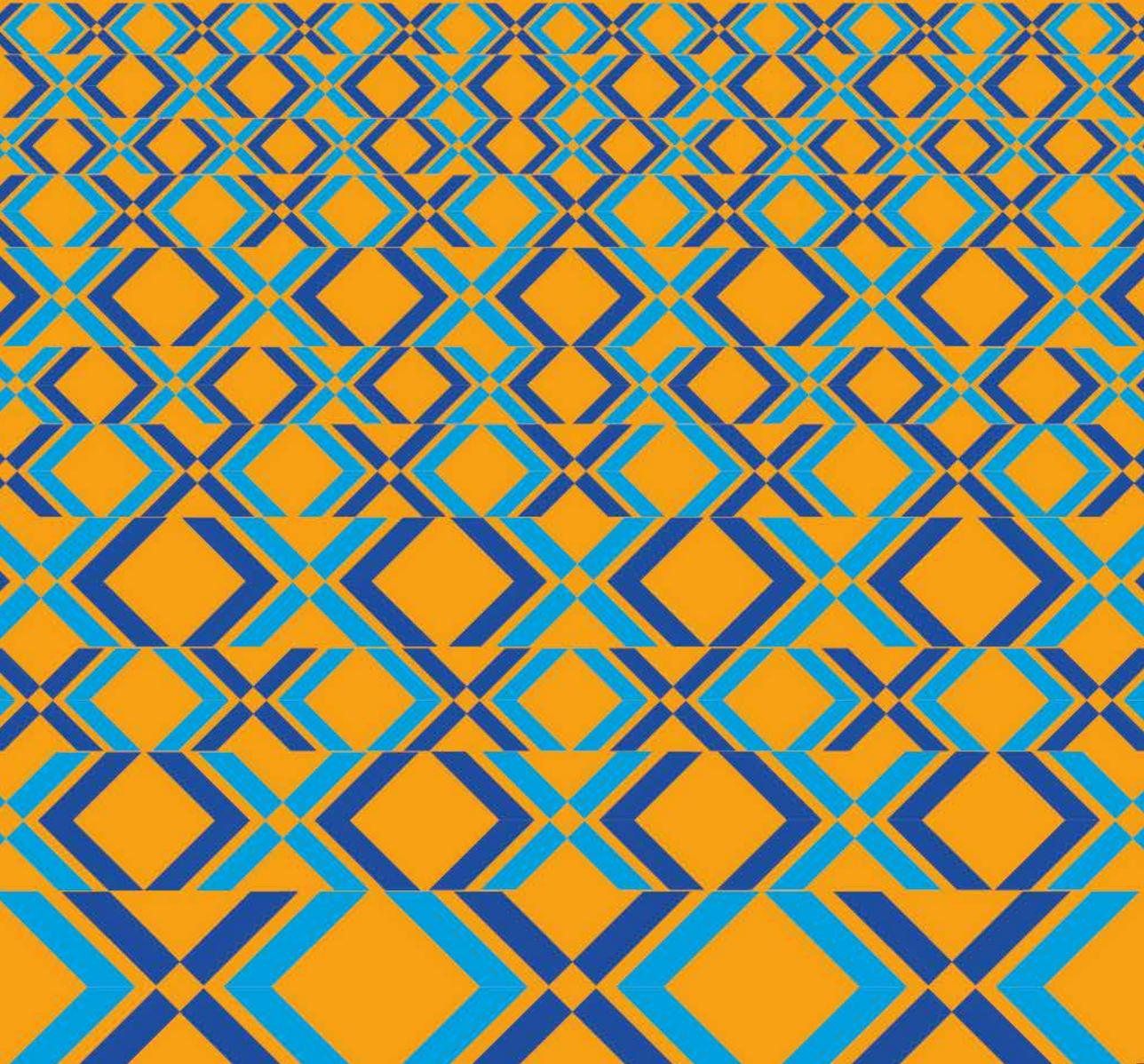


> Estética e ideología: Perspectivas
comunicacionales
> Aesthetics and ideology: communicational
perspectives





VÍCTOR CASALLO

Doctor, magíster y licenciado en Filosofía PUCP. Director de la escuela profesional de Filosofía en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Ha participado en proyectos de desarrollo educativo intercultural en comunidades andinas. Sus temas de investigación son la ética y estética desde una fenomenología de la comunicación. Especialista en E. Husserl, H. Arendt y L. Wittgenstein. Fue becado por la fundación ICALA para una investigación sobre pensamiento crítico y la estética en jóvenes universitarios, y por la DAAD para dos estancias académicas cortas en Alemania. Ganador del Premio a Proyectos de Doctorado (PAIP) de la PUCP. Es miembro del comité editorial de la revista universitaria de historietas "Tiralinea" y miembro colaborador del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y Hermenéutica.

Estética e ideología: Perspectivas comunicacionales Aesthetics and ideology: communicational perspectives

Víctor Casallo
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
vcasallo@pucp.pe

PALABRAS CLAVE / KEYWORDS

Ideología / Teoría crítica / Estética / Fenomenología de la comunicación / Husserl / Arendt
Ideology / Critical theory / Aesthetics / Phenomenology of communication / Husserl / Arendt

SUMILLA

La noción de ideología se ha descontextualizado de su función crítica para emplearse como una descalificación que prescinde del debate. En este artículo, situamos el análisis ideológico al interior de la idea básica de una teoría crítica para mostrar los problemas inherentes a su dependencia del paradigma moderno de la subjetividad. Asimismo, luego de discutir dos esfuerzos por mantener alguna forma de análisis ideológico a través de una reconsideración de lo estético, argumentamos la pertinencia de una interpretación comunicacional de las nociones de crítica, ideología y estética, que las refiera a su dimensión fundante y normativa en la constitución misma del yo y su comunidad.

ABSTRACT

The “ideology” notion has been decontextualized from its critical function to

be employed as a discrediting maneuver that disregards debate. This article posits ideological analysis within the basic idea of a critical theory to point out the problems inherent to its dependency to the modern subjectivity paradigm. After discussing two attempts to preserve some form of ideological analysis by means of a reconsideration of the aesthetical, we claim the pertinence of a communicational interpretation of the critic, ideology and aesthetics notions, which refers them to its founding and normative dimension in the very constitution of the self and its community.

ESTÉTICA E IDEOLOGÍA: PERSPECTIVAS COMUNICACIONALES

La noción de ideología cumple una función estructural en las pretensiones emancipatorias de una teoría crítica. Hoy constatamos que esta noción ha sido re-significada y empleada intensamente por

los opositores históricos a la idea misma de crítica ideológica. A la manera de quienes gustan leer la historia en términos pendulares, varios grupos conservadores apelan hoy a una estrategia relativista que antes, supuestamente, denunciaban en quienes criticaban los valores, roles e instituciones tradicionales. En nombre de la libertad se atrincheran tras “hechos alternativos” que no necesitan ser contrastados, desechan afirmaciones científicas sin admitir la necesidad de argumentar científicamente y articulan narrativas apocalípticas sobre la perversión de la familia, la contaminación irreversible de la “raza”, la muerte de la cultura, etc. En simulacros mediáticos de debate, los investigadores y activistas que argumentan críticamente desde la perspectiva de género, la economía política, la climatología o hasta la química elemental son relativizados por quienes, aliviados de tener que ofrecer argumentos en los términos planteados por sus opositores, pueden concentrarse en descalificarlos simplemente como “ideológicos”. Desde el escenario europeo, Habermas (2016) formula así el desafío de esta inversión:

Antes de reaccionar tácticamente, el rompecabezas tiene que ser resuelto en base a cómo el populismo derechista robó los propios temas de la izquierda. (...) Ante esta irónica inversión de la agenda política, la

izquierda (...) debe preguntarse por qué el populismo de derecha está logrando conquistar a los oprimidos y desfavorecidos por el falso camino del aislamiento nacional¹.

En este ensayo, discutiremos una interpretación comunicacional de la noción de ideología que permita superar algunos problemas inherentes a la idea básica de teoría crítica que ha dado sentido, usualmente, al análisis ideológico. Nuestra argumentación comprende tres momentos: 1) remontaremos los debates sobre la ideología a la crisis de esa idea básica de teoría crítica por su dependencia del paradigma del sujeto, propio de la razón moderna; 2) analizaremos dos respuestas a la insuficiencia de ese paradigma, las cuales han permitido una reinterpretación de lo estético que revitaliza la crítica de lo ideológico, aunque limitándola a una posición de negación práctica; y 3) esbozaremos una reinterpretación comunicacional de las nociones de crítica e ideología explicitándolas fenomenológicamente como momentos constitutivos en la génesis del yo y la comunidad, desde sus fundamentos estéticos más originarios.

1. Ideología y teoría crítica: la insuficiencia del paradigma moderno del sujeto

¹ La traducción al castellano de la cita corresponde al Grupo de Investigación sobre Teoría Crítica PUCP.

La noción de ideología cobra sentido en la actividad crítica comprometida a desmascarar una experiencia de la realidad que oculta sus dinámicas de opresión. A partir de esta dependencia funcional, en esta primera sección, mostraremos las presuposiciones problemáticas de esta idea general de teoría crítica.

El uso descalificador del término ideología refiere a un sistema de ideas —creencias y valoraciones— que articulan la perspectiva a través de la cual se interpreta implícitamente la realidad. No sería simplemente un conjunto organizado de creencias sobre el mundo —que todo grupo o persona tiene— sino un filtro que media de manera inadvertida toda percepción y representación de la realidad. La ideología, entonces, destacaría algunos hechos o sujetos de la realidad y oscurecería otros, incluso desde antes que esos hechos o sujetos aparezcan en el campo de experiencia. La víctima de la ideología solo puede tener, entonces, un simple “sesgo ideológico” de la realidad. Este uso genérico de “ideología” ya exhibe problemas evidentes. En primer lugar, si toda persona o grupo cultural percibe la realidad y la discute desde una ideología, la pretensión descalificadora de “ideológico” pierde sentido porque quien descalifica también dependería de su propia ideología. El acusado puede, sin embargo, argumentar que ha logrado liberarse de toda mediación ideológica y, por tanto, que puede identificar la de los demás. Este sería el segundo proble-

ma: justificar esa pretensión de lucidez des-ideologizada. El neoconservador relativista esbozado antes recurre a teorías de la conspiración, a una lectura literalista de un texto sagrado o a su superioridad (social, moral, sexual) y, finalmente, pide un acto de fe a sus militantes. En contraste, la teoría crítica apelaría a la razón ilustrada, desde la cual el sujeto no necesita ceder al dogmatismo del líder o la secta.

Esta idea básica de teoría crítica se fundamenta, sin embargo, en diferentes presuposiciones sobre la historia, los procesos sociales y los condicionamientos del sujeto en relación con la capacidad de autorreflexión humana. Por su compromiso crítico consecuente, esta teoría deberá problematizar también estos presupuestos y, eventualmente, enfrentar las aporías que pongan en entredicho sus pretensiones emancipadoras. Más adelante, reconstruiremos esquemáticamente las presuposiciones que mostrarán la pertinencia de una aproximación comunicacional.

Toda teoría crítica de la sociedad supone no solo una perspectiva analítica de sus estructuras y dinámicas, sino también un criterio normativo que juzgue en qué medida sirven a la (des)humanización de quienes la integran. En los términos clásicos de Horkheimer (2003), una teoría es crítica en la medida que toma conciencia de su rol en la articulación y legitimación de la realidad que pretende explicar. En contraste con la teoría tradicional, la teo-

ría crítica pretende hacerse cargo de su potencial transformador y desenmascarar, desde ese compromiso práctico, las (de)formaciones ideológicas en el sentido común sobre el que se valida toda forma de comprender, valorar y actuar. Esta autoconciencia comprometida reconoce como su condición de posibilidad la evolución histórica del pensamiento crítico que, parafraseando a Marx, ha pasado de la pura interpretación (Kant) a la militancia por la transformación. El sujeto revolucionario puede, entonces, desplegar su comprensión y praxis críticas, porque su capacidad reflexiva le permite tomar distancia de sus condicionamientos socio-culturales e históricos.

Entre las diferentes objeciones que pensadores modernos y posmodernos han levantado contra esa autocomprensión del sujeto, nos interesa señalar tres que nos permitirán apreciar cómo la dimensión estética en la experiencia ideológica cobra importancia al buscar vías para defender la posibilidad de una teoría crítica. La primera presuposición se refiere a la irrelevancia de su contrastación con los fenómenos empíricos que pretende explicar. La atención crítica a las condiciones concretas que hacen posible toda forma de conocimiento no puede, paradójicamente, ser falseada por ningún hecho ni proceso, puesto que la idea misma de falsación responde a la autocomprensión ideológica de la ciencia moderna. Para la visión crítica, la objetividad en esa ciencia no sería más que una proyección de la ilu-

sión burguesa de neutralidad frente a la realidad social. En contraste, el verdadero criterio crítico de objetividad solo puede ser el telos regulador de una sociedad plenamente humana, donde se ha superado la idea del hombre como individuo y del conocimiento como contemplación.

Este último criterio regulador explicita una segunda presuposición problemática: una comprensión de la historia que, para justificar cómo la conciencia crítica se ha podido liberar de los condicionamientos ideológicos de sus colegas del pasado, se revela como una filosofía de la historia en clave de progreso (Arendt, 1981). En coherencia con sus pretensiones normativas, allí donde el historiador ve solo hechos o procesos, esta teoría crítica ve el progreso dialéctico de la barbarie, cuyas formas de opresión, inadvertidamente, harán posible la concientización de los oprimidos. Al presuponer este acceso directo de la razón dialéctica a un punto de vista suprahistórico, la teoría crítica reclama para sí una posición similar a la objetividad de las ciencias naturales que antes había denunciado como ideológica. Esta posición le permite discernir “científicamente” la realidad última de las acciones humanas individuales y compartidas —aparentemente desarticuladas e imprevisibles— en términos de leyes de la historia. Esta perspectiva no solo afirma poseer una mayor lucidez que los agentes sobre el sentido último de sus acciones, sino que elimina todo sentido propio de acción política porque, finalmente, esta escaparía a las

intenciones de quienes la realizan. La praxis revolucionaria de individuos y grupos no se orientaría por decisiones libres, sino por la mano invisible de la historia.

La anulación contradictoria de un sentido propio de lo político se emparenta con una tercera presuposición que la teoría crítica comparte con la ética y política racionalista: la fundamentación de la socialidad en una suerte de contrato originario que debe resultar razonable —y aceptable— para el sujeto crítico. En lugar de discutir la problematicidad de la noción de contrato social, señalaremos cómo la dimensión estética en la vida social ofrece un recurso para fundamentar la idea de una ética y política racionales. La ficción metodológica del sujeto que evalúa la racionalidad del contrato social no solo exige que esa convivencia le resulte aceptable, sino que decida y participe efectivamente en ella. Pero, incluso si se pudiera mostrar que el cálculo racional puede mover esa voluntad subjetiva, este vínculo con los otros ciudadanos sería tan poco duradero como los contratos explícitos e implícitos que mantiene con ellos en función de intereses particulares. Aun si este sujeto se rigiera por las leyes de esa sociedad —en tanto rechazarlas sería, por principio, irracional y desventajoso— no habría propiamente socialidad en esa articulación estratégica, ningún sentido normativo que despierte el respeto por la dignidad del otro ni ningún impulso creativo personal o compartido en el que progresa la civilización.

Terry Eagleton (2011) reconstruye histórica y sistemáticamente la forma en que lo estético, como la dimensión íntima pre-racional que compartimos con los otros y que nos orienta hacia ellos, es desarrollada por los moralistas escoceses del siglo XVIII como ese vínculo que reclama la idea de una sociedad moderna. El sentido del gusto, debidamente ilustrado, haría de cada humano un aristócrata cultural que se rehusara a conformarse con el mero individualismo mercantilista burgués por ser indigno de él. Aunque la libertad pública esté garantizada y orientada por la razón crítica, su raíz estaría en esta experiencia emotiva íntima, no instrumentalizable, en la que reside la verdadera dignidad del sujeto moderno. La idea de una esfera estética de experiencia ajena a todo interés utilitario no solo consolidará socialmente la institución denominada arte en la civilización occidental, sino que, correlativamente, legitimará la racionalización (estratégica) del espacio público como un mercado de transacción de intereses donde la razón económica no permite ningún otro valor personal o comunitario, que ya tendrían, presumiblemente, sus propios espacios de validez. Se explicita así la siguiente ambivalencia: la teoría crítica analiza lo estético como el aspecto seductor (afectivo-valorativo) de las formaciones ideológicas; pero, a la vez, lo presupone como la fuerza impulsora del sujeto racional: aquello que lo (con) mueve en el mundo que espera ser transformado.

Estos presupuestos problemáticos comparten su dependencia del paradigma del sujeto propio de la modernidad, fundado en el poder de la razón reflexiva en el individuo. En el esfuerzo por mantener una idea de crítica que lo pueda orientar, el paso al paradigma de la comunicación permitirá reelaborar la comprensión de lo estético y su potencial, ya no solo ideológico, sino también emancipatorio.

2. Análisis y disolución de la ideología: las posibilidades de lo estético

Al despojarse del prejuicio de la objetividad exterior como único lugar posible para pensar ética, política e históricamente, el pensamiento crítico se sitúa al interior del devenir de la vida sociocultural. Desde esa ubicación inmanente, aspira a discernir la dimensión ideológica de los discursos que articulan y orientan la vida social, aunque ya no afirmará su poder de eliminarlos por completo, porque, precisamente, esa pretensión de pureza incondicionada definirá ahora la certeza intransigente de la ideología. En esta sección, consideraremos dos elaboraciones de esta reinterpretación de lo crítico donde la centralidad de lo estético conduce a resultados contrapuestos. Esta consideración hará posible apreciar, en la tercera sección, la originalidad y pertinencia de un replanteamiento de las nociones de ideología y crítica desde el paradigma de la comunicación.

2.1 Pluralidad estética y esteticismo fascista

En el pensamiento de W. Benjamin, el potencial emancipatorio de lo estético se despliega en el cultivo comunicativo de la pluralidad de percepciones que pueden suscitar ciertos productos culturales. Esta profusión estética de sentido previene no solo contra la unificación masificadora de la propaganda fascista, sino también contra una razón insuficientemente crítica que puede caer en la tentación de una teoría total(itaria) de la realidad.

Desde esta perspectiva, el esteticismo fascista consiste en la masificación de la percepción, donde lo cognitivo está subordinado a lo emotivo y valorativo que mueven la práctica. Este dominio seductor de lo perceptivo —*aisthesis* en su sentido griego original— es posible porque lo originario de la experiencia estética —el aura de sus objetos vividos en la profundidad de su cercanía y lejanía en un espacio y momento ritualizados— se ha podido fragmentar a través de las tecnologías de reproducción de imágenes, lo que hace irrelevante la noción clásica de originalidad (Benjamin, 1989). Esta fragmentación es correlativa al espectador que se ha convertido en consumidor de cultura: la actividad de las industrias culturales presupone la reducción de las comunidades a un público incapaz de reconocer sus vínculos integradores y que, por tanto, necesita que alguien más los produzca. La imagen fotográfica y las ficciones cinematográficas materializan esa fragmentación y re-producción de la pintura y el teatro que, extirpadas de las

raíces creativas de la comunidad, ahora pueden ser diseñadas a medida del nuevo público que las disfruta y se reconoce en ellas a falta de una recreación propia de su identidad.

Para elaborar el potencial crítico de lo estético, Benjamin contrapone ideología a comunicación. Frente a la masificación emotiva, la praxis crítica cultiva la pluralidad de percepciones que permite la politización del arte. Las mismas tecnologías que permiten la fragmentación de la experiencia estética y reproducción indiferenciada de sus objetos, ofrecen un acceso a posibilidades inéditas en la percepción del mundo. Los lenguajes fotográfico y audiovisual también pueden, entonces, caer en cuenta de lo singular y permanecer en un percibir que revele sus diferentes aspectos. Frente al esteticismo fascista que busca forzar el salto inmediato a la identificación emotiva, la creación estética críticamente consciente se resiste a servir como propaganda y recupera, para quien contempla, esa dimensión originaria de la percepción desde la que se pueden seguir diferentes lecturas.

La experiencia estética puede, así, romper la seducción ideológica devolviéndole al público el disfrute de redescubrir la pluralidad de sus vivencias. La praxis política puede ser verdaderamente revolucionaria en la medida que se enriquezca del intercambio entre esas experiencias, cuya pluralidad no puede agotarse en tanto otro siempre podrá ofrecer una

nueva lectura y, no menos importante, porque la propia lectura también puede renovarse. El telos acabado que presupone la ideología totalitaria es reemplazado por la dialéctica negativa de una razón cuyo momento crítico consiste en reiterar que siempre hay más que comprender, sentir y hacer. Si una teoría crítica es posible, debe ser como prevención contra esa totalidad con la cual la modernidad quiso identificarse. Habermas retomará esta vía para la praxis crítica y, sin renunciar a su momento negativo originario, explicitará sus orientaciones, herramientas y criterios positivos, y elaborará el horizonte comunicacional ya presupuesto en la apuesta implícita por la pluralidad en planteamientos como el de Benjamin. No obstante, esta advertencia contra la totalidad puede también desarrollarse en una dirección contraria, escéptica al potencial crítico de la comunicación e, incluso, a la posibilidad misma de comunicarse.

2.2 La resistencia esteticista posmoderna

La deconstrucción posmoderna de las pretensiones emancipatorias de la razón encuentra en el repliegue estético prelingüístico un momento —efímero— de resistencia frente a la idea normativa de lo político y el Estado concebidos según la autosuficiencia de lo sublime. Esta transfiguración de la crítica en disolución no puede reconocer, sin embargo, ningún sentido en la praxis política.

La corriente posmoderna, como un es-

tado de ánimo frente a las realizaciones contemporáneas de la modernidad y la persistencia de sus modos de pensar, sospecha de lo político por la identidad totalizadora en la que se ha consolidado. Para Foucault (2007), el Estado, en cuanto institución, no solo controla a los transgresores sino que disciplina a cada individuo, normaliza la economía de sus deseos y los convierte en capital para sí mismo, una empresa a realizar para tener éxito, si bien nunca podrá ser exitoso porque solo el autosacrificio renovado puede dar sentido a esa búsqueda. Incluso para quienes se oponen a esta dinámica hegemónica de producción de subjetividades, la idea misma de lo político presupone una totalidad de sentido desde la que puede emanar la legitimidad de toda forma de ser persona y de convivir con los otros.

Esta expectativa de autolegitimación no responde a una evidencia teórica —hoy difícilmente sostenible— ni a la conveniencia utilitaria —aunque ese sea el criterio que se impone en las interacciones sociales cotidianas— sino a la entraña estética de la legitimación del discurso político. Lyotard (1987) argumenta que los metarrelatos de la plena liberación comunista y de la abundancia liberal han convencido, porque el gran presupuesto del progreso nos incorpora en una narrativa donde la utopía ya está mapeada y el camino, trazado. Desde esta perspectiva, el revolucionario y el self-made man no fundan sus vidas en los presuntos argu-

mentos consistentes y verdades evidentes que encuentran en su lectura de *El capital* o el *Ensayo sobre la tolerancia*, sino en los metarrelatos en los que esos discursos los incorporan performativamente.

Solo esa identificación narrativa puede ocultar, en el ámbito de la política, el salto desde el ser al deber ser. Lo ideológico es el ocultamiento de este paso injustificado —en los términos racionales a los que el pensamiento político moderno pretende hacer justicia— del simple mecanismo funcional al entusiasmo —o temor— movilizador. Importa poco que la crítica teórica o el fracaso histórico señalen la inexistencia fáctica de esa legitimidad, dado que la noción misma de la legitimación se concibe como estando siempre más allá. La idea del Estado o de un núcleo político autosuficiente del que emana la legitimación de normas e instituciones se modela según la representación moderna de lo sublime (Lyotard, 1985); esto es, según la asunción ideológica burguesa de un vínculo emocional previo a —y fundante de— toda interacción social, que se sobrecoge ante la inabarcabilidad de lo incondicionado inefable. En la vida cotidiana, al sumergirnos en una ficción, como a leer una novela, suscribimos implícitamente un convenio de legitimidad al aceptar la verosimilitud de la narración. La diferencia es que, al cerrar el libro, suspendemos ese convenio, mientras que la vida política necesita postergar ese cierre y ocultarlo con “argumentos racionales” que son un ejercicio performativo

de identificación narrativa con algo más allá (un líder, una “raza”, el progreso o la venganza histórica) en forma de lo sublime. Este estado de ánimo posmoderno no se puede realizar, entonces, como una nueva teoría crítica —pues reproduciría esa postergación y ocultamiento—, sino como una disolución de los mecanismos y formaciones estéticas que hacen posible la ilusión de legitimación.

Esta disolución obra como un desengaño terapéutico contra el potencial totalitario de la verdad que han pretendido las ciencias naturales y sociales modernas y desmonta, también, las pretensiones de toda filosofía que busque una conciencia clara y distinta de sí misma, como presupone la idea básica de teoría crítica que hemos discutido. El metarrelato último del pensamiento moderno ha sido ocultar esa distancia entre conciencia y autoconciencia. La deconstrucción posmoderna disuelve este ocultamiento y queda en el estado de ánimo de quien constata que todo lenguaje crítico o natural siempre está un paso por detrás de lo que intenta nombrar. El ejercicio terapéutico posmoderno, entonces, no solo se repliega ante las ilusiones retóricas del lenguaje científico y la teoría crítica, sino que encuentra su sentido en ese gesto estético que solo busca señalar —pero nunca superar— los inescapables hechizos ideológicos de todo lenguaje (Jay, 2003, p.82).

La idea de la comunicación como un intercambio de significados estables se re-

vela como igualmente ilusoria, porque la pretensión de una perspectiva exterior desde la que se comprueba la correspondencia entre lenguaje y mundo ya no es justificable. Desde esta versión extrema, la práctica comunicativa es posible porque presupone la evidencia de la posibilidad de esa comunicación. Una vez que la pregunta crítica se vuelve reflexivamente sobre esa presuposición, no sería posible una respuesta satisfactoria ni, en última instancia, la concepción de la forma que debería tener esa respuesta. Toda certeza cotidiana se derrumba ante el abismo de su falta de fundamento. El repliegue lingüístico posmoderno se complace estéticamente en disolver la ficción universal de la creencia en algún sentido posible. Si esta re/deconstrucción del —vacío de— fundamento es inescapable, el espíritu crítico habrá completado su vuelta autorreflexiva y se habrá autodisuelto efectivamente.

3. Estética, crítica e ideología: una interpretación comunicacional

En esta tercera sección argumentamos cómo la atención a la dimensión estética de la comunicación permite esperar algo más que la prevención contra la tentación totalitaria (W. Benjamin) y la renuncia a toda teoría y praxis (posmodernidad). Si la deconstrucción posmoderna puede dramatizar la disolución de toda pretensión objetiva de los lenguajes científico y natural es porque se ha puesto como único criterio una interpretación de la

objetividad tomada de la ciencia moderna que, además, se extiende a la práctica lingüística cotidiana. En otras palabras, presupone, dogmáticamente, que la única forma de objetividad en el conocimiento es la idealizada por la ciencia moderna y que, si el lenguaje natural nos permite referirnos al mundo, es porque, en alguna medida, comparte —o, al menos, apunta a— aquella objetividad.

Este objetivismo puede ser respondido desde una fenomenología de la comunicación que recupera su dimensión estética fundamental. Esta aproximación, como hemos discutido antes (Casallo, 2016), recuerda que no aprendemos el lenguaje ostensivamente, como un sistema de palabras o de reglas, sino que somos incorporados a una práctica comunicativa comunitaria incluso antes de que esa comunicación se articule en palabras. En la primera infancia, el tocar y el ser tocados va constituyendo un horizonte de experiencia a partir del cual van surgiendo el yo y el otro como agentes correlativos a un mundo compartido (Husserl, 1996). Al sentir a la madre —en el sentido originario del término *aisthesis*— el infante gradualmente va aprendiendo a verla, escucharla, palparla, etc. y, con ello, a percibir objetos en un mundo compartido con ella, en ella y con otros (Hart, 1992, p.195). Desde esta perspectiva genética del yo, el otro es el primer yo que orienta al recién nacido, como un yo que se autoconstituye gradualmente al interior de esta relación comunicativa y estética, an-

tes que lingüística (Husserl, 1997a).

Solo puede haber una experiencia consistente del yo en esa orientación originaria hacia el otro, donde este cuestiona a aquel en cada encuentro y lo abre a un horizonte de experiencia más amplio. En ese sentido, la autocrítica tiene como condición la posibilidad de oír la crítica de los otros. Solo sobre ese horizonte crítico compartido, la identidad del yo puede autopreservarse, confirmarse, corregirse y descubrir nuevos ámbitos de experiencia. La crítica no es una posición externa a la praxis del yo, sino la condición interna para su autoconstitución misma, mediada comunicacionalmente por los demás en un mismo mundo compartido (Hart, 1992, p.198). Es posible, entonces, un sentido de objetividad que hace posible la pluralidad de perspectivas y que no se identifica con la reducción objetivista; por el contrario, hace posible formas de objetividad específica derivadas de las ciencias naturales y humanas (Husserl, 1997b).

Desde esta perspectiva, el discurso ideológico es la ruptura de esa mediación comunicacional y, por tanto, la cerrazón del yo ante otras posibilidades de experiencia; es decir, ante encuentros con otros que podrían desafiar y enriquecer su identidad. Este repliegue del yo sobre sí mismo no tiene por qué ser un gesto solipsista inspirado por la disolución posmoderna; por el contrario, se realiza, usualmente, en comunidades que se re-

aafirman en esa cerrazón a través de una autoafirmación que se enmascara como comunicación: la ideología. El discurso ideológico parece referirse al otro, pero lo niega performativamente. Condena al homosexual y, por tanto, presupone que es un agente (de otra forma no sería condenable o encomiable), pero lo reduce a un objeto mudo y descalifica a priori todo lo que pueda decir. Descarta las pretensiones explicativas de la ciencia y asume que es posible alguna forma de explicación, pero niega la relevancia de todo argumento que cualifique el alcance de los campos de competencia y explicaciones de las ciencias particulares. Desde esta perspectiva fenomenológica de la comunicación, el hablante ideológico solo habla consigo mismo y su comunidad sectoria; aunque, irónicamente, sus formas parecen referirse a los otros para, aparentemente, criticarlos. La incapacidad de la ideología para admitir el conflicto lleva, finalmente, a renunciar a la comunicación incluso entre sus militantes. Por esto, demanda la ritualización extrema de sus prácticas, la hagiografía del líder carismático y, cuando ya no puede resistir más a la realidad, la autodestrucción colectiva (Arendt, 1973).

Desde una perspectiva diferente, la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas (2001) explicita las presuposiciones pragmáticas que hacen posible toda comunicación y las formula como condiciones de posibilidad formales que entrañan exigencias normativas. Así, las con-

clusiones posmodernas que niegan todo sentido a la acción política incurrir en una contradicción performativa respecto a sus propias pretensiones de comunicación; a saber, por sus presuposiciones objetivistas sobre el lenguaje y, en consecuencia, porque solo pueden entender la acción en el espacio público desde esa posición de control. A la vez, el discurso ideológico y las comunidades que lo cultivan requieren un análisis similar que explicita cómo niegan en los otros, en los hechos del mundo y, finalmente, en sí mismos, las capacidades comunicativas que les permitieron, en primer lugar, enfrentarse a esas experiencias cuestionadoras frente a las cuales se cerraron. En este punto, una teoría crítica que adopte una orientación comunicativa formal como la de Habermas solo puede indicar la forma de esta ruptura comunicativa.

En contraste con la pragmática trascendental de Habermas, la comprensión fenomenológica de la comunicación y de la emergencia del yo al interior de la interacción comunicativa del yo con los otros que lo preceden puede ofrecer herramientas de análisis de mayor alcance para responder en teoría y práctica a los fenómenos ideológicos contemporáneos. Sin limitarse a las condiciones formales de la práctica comunicativa, puede incorporar las exigencias materiales para el desarrollo o, incluso, la supervivencia del yo al interior de la comunidad que lo acoge (Saverio, 2007). El yo no es solo un hablante, sino, ya desde antes de poder

hablar, un cuerpo vivo que espera cuidados concretos de los otros. Esta demanda se nos hace más urgente a medida que comprendemos cuánto podemos influir en el crecimiento o daño de los infantes. Desde el interior de esa discusión encarada, se puede argumentar, también, en qué sentido la comunidad misma tiene, como condición para su permanencia y crecimiento, su apertura a otras comunidades —y, por tanto, a su interpelación crítica— para cuidar de sí misma de manera autocrítica. Los conflictos pasan a ser, entonces, instancias de crecimiento, pues son verdaderos desafíos a la creatividad personal y comunitaria, y no se dispone de una dialéctica histórica confiada en el progreso irresistible hacia una la reconciliación final (Husserl, 2002).

Bajo esas aclaraciones, el investigador que cultiva esta forma de teoría crítica no goza de ninguna superioridad ética frente a los otros en su comunidad. A lo sumo, es un funcionario de esta comunidad para recordar la necesidad de cultivar esa crítica y para premunirla de herramientas y orientaciones que la faciliten. Este funcionario de la humanidad (Husserl, 2008, p.61) no se engaña con la idea de una crítica neutral sino que toma partido en las discusiones y presta, en primer lugar, la atención a los argumentos del otro, pero, sobre todo, a sus prácticas. Consciente de que, a pesar de su retórica, no hay voluntad de comunicación en los argumentos de los portavoces de una comunidad cerrada ideológicamente, todavía apuesta

por apelar a las experiencias donde nos comunicamos, incluso antes de tematizarlas lingüísticamente (Drummond, 2006, p.23). En ese esfuerzo persuasivo, por ejemplo, puede advertir y mostrar —incluso antes que argumentar— a personas, comunidades y acciones en las que se encarnan no solo las virtudes y valores que esa comunidad dice cultivar, sino sencillamente la condición humana del otro que sufre, ama, yerra y se esfuerza como uno mismo. La fenomenología de la comunicación saca a la luz ese estrato prelingüístico en nuestra percepción cotidiana del mundo para explicitar ese potencial de respeto. Esa es la *aisthesis* que se cultiva en la experiencia estética a través de obras de arte y productos comunicacionales, en los cuales podemos reconocernos y renovarnos como seres humanos (Dufrenne, 1989). Reconocer a ese “otro como yo” sería solo un primer paso —ya de por sí, difícil— hacia la posibilidad de abrirse al “yo que puedo aprender del otro” que, como señalamos, es la condición existencial y ética de la autoconstitución de todo yo y comunidad.

CONCLUSIÓN

Frente al desafío de los discursos y las prácticas ideológicas contemporáneas, es posible un sentido de teoría crítica que comprenda la ideología sin incurrir en las presuposiciones subjetivistas del pensamiento moderno y su filosofía de la historia. Una fenomenología de la comunicación que recupere la dimensión esté-

tica de la emergencia del yo, gracias a la mediación comunicativa de los otros en un mundo común, puede aclarar en qué sentido la tentación ideológica es una ruptura con las propias condiciones que hicieron posible la emergencia de ese yo y la comunidad en la que se refugia. Esta perspectiva nos permite no solo reconstruir la forma y génesis de esa ruptura y repliegue, sino que puede orientarnos en la búsqueda de experiencias fundamentales —previas a una discusión que parece condenada a ser un diálogo de sordos— que permita abrir espacios comunes de descubrimiento y, por tanto, de encuentro. La diferencia y el conflicto, lejos de ser consecuencias de un sesgo ideológico como una suerte de pecado original, pueden ser el espacio que cultive la pluralidad en la comunicación y prevenga el peligro totalitario de la ruptura ideológica con el mundo, los otros y uno mismo. Ante la amenaza contemporánea de esa ruptura, investigar críticamente la experiencia humana de la comunicación es comprometerse con la ampliación de esos espacios donde se puede estar jugando nuestra supervivencia.

REFERENCIAS

- Arendt, H. (1973). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt.
- Arendt, H. (1981). *The Life of the Mind*. New York: Harcourt.
- Benjamin, W. (1989). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. En *Discursos interrumpidos*. Madrid: Taurus.
- Casallo, V. (2016). *Perspectivas de aplicación en la fenomenología de la comunicación prelingüística*. *Conexión*, 5, 24-47. Lima: Departamento Académico de Comunicaciones PUCP.
- Drummond, J. J. (2006). *Respect as a Moral Emotion: A Phenomenological Approach*. *Husserl Studies*, 22, 1-27. Chicago: Springer Netherlands.
- Dufrenne, M. (1989). *The Phenomenology of Aesthetic Experience*. Evanston: Northwestern University Press.
- Eagleton, T. (2011). *La estética como ideología*. Madrid: Editorial Trotta.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la Biopolítica: Cursos en el Collège de Francia, 1978-1979*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, J. (2001). *Teoría de la Acción Comunicativa (2 Volúmenes)*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (2002). *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2016). *Für eine demokratische Polarisierung. Wie man dem Rechtspopulismus dem Boden entzieht*. *Blätter für deutsche und internationale Politik*. Recuperado de <https://www.blaetter.de/archiv/jahrgaenge/2016/november/fuer-eine-demokratische-polarisierung>
- Hart, J.G. (1992). *The Person and the Common*

- Life. Studies in a Husserlian Social Ethics. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Horkheimer, M. (2003). Teoría crítica. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Husserl, E. (1996). Meditaciones cartesianas. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1997a). Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro 2. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. México: UNAM. Instituto de Investigaciones filosóficas.
- Husserl, E. (1997b). Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro 3 La fenomenología y los fundamentos de las ciencias. México: UNAM. Instituto de Investigaciones filosóficas.
- Husserl, E. (2002). Renovación del hombre y de la cultura: cinco ensayos. México: Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Husserl, E. (2008). La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Jay, M. (2003). Campos de Fuerza – Entre la historia intelectual y la crítica cultural. Buenos Aires: Paidós.
- Liotard, J.F. (1987). La condición postmoderna: informe sobre el saber. Madrid: Cátedra.
- Liotard, J.F. y Thébauc, J.L. (1985). Just Gaming. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Saverio, F. (2007). The ethical imperative in Edmund Husserl. En Husserl Studies 23, 169-186. Chicago: Springer Netherlands.