

Compilación

Susana Barbosa - Fernando Turri - Daniel Román March

Actas

**IX JORNADAS NACIONALES DE
ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA**

Cuerpo, Tecnología y Posthumanidad

20 y 21 de Septiembre de 2018

Universidad Nacional de Mar del Plata



Actas de la IX Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica: Cuerpo, Tecnología y Posthumanidad / Elías Germán Bravo ... [et al.]; compilado por Susana Barbosa; Fernando Turri; Daniel Román March. - 1a ed. - Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2018.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-544-862-9

1. Filosofía. 2. Antropología. I. Bravo, Elías Germán II. Barbosa, Susana, comp. III. Turri, Fernando, comp. IV. March, Daniel Román, comp.
CDD 128

Fecha de catalogación octubre de 2018

ÍNDICE

	Páginas
Presentación Susana Barbosa	7
El emprendedor como emergente de la sociedad actual María Cristina Alonso	14
Samuráis: la metáfora que fue Japón ¿Agonía del cuerpo-ritual en las sociedades contemporáneas? Fabio Álvarez	20
El pensamiento político de Honneth, un nuevo intento por revivir al socialismo Agustín Arriaga Santirso	26
El monismo hegeliano frente a la relación naturaleza/espíritu y el dualismo ontológico de Kojève Eduardo Assalone	31
Los frutos del “diálogo” en situaciones complejas del aprendizaje infantil María Lorena Ávalos	41
El corazón de la ciudad es para la vida del hombre. La humanización del tiempo y el espacio en la antropología etnopolítica de Saúl Taborda Ignacio Barbeito	48
Max Horkheimer, “La situación actual de la filosofía de la sociedad y las tareas de un Instituto de Investigación Social” Susana Barbosa	54
El capital como proceso ontológico: tres premisas de la teoría de Nick Land Daniel Adrian Bergamaschi	64
Razón, Ciencia y Sociedad. Iluminismo y positivismo en la filosofía social crítica del joven Horkheimer Elías Bravo	72
Sexo y raza como claves identitarias desde la modernidad ilustrada Mabel Alicia Campagnoli	78
Parar al Mundo Annuar Castillo y Emiliano Almasia	88
Axel Honneth, el reconocimiento a partir de una fenomenología de la audición Jeremías Castro	99
¿Cómo habitar el más allá de la naturaleza y la cultura? Ontologías políticas en Phillip Descola y Eduardo Viveiros de Castro Ayelén Cavalli y Ernesto Manuel Román	107
Sexualidad y constitución de sí mismo. La ecuación epimeleia-epistrophe en la consideración de las prácticas sexuales María Cecilia Colombani	117
Naturaleza humana, egoísmo y cooperativismo. La propuesta de Michael Tomasello Claudia Conti	125
Lo Impermanente de la Corporalidad Silvina Coronel Salomón	133
La escritura gramatológica como pensamiento poshumano Germán E. Di Iorio	152
Fenomenología del Acontecimiento. Una aproximación a su sentido a partir de las posiciones de Heidegger y Deleuze Juan Pablo E. Esperón	158
La dicotomía naturaleza/cultura: naturalismo, continuidad y antropocentrismo Nahir Fernández	168
Hacia una complejización de la relación entre la sociedad civil y el Estado en la RDA: debates historiográficos María Cecilia Ferraro	175

Prisiones mentales del capitalismo: enfermedad, miedo y socavamiento mental. Elementos de la teoría crítica de Erich Fromm Alan Florito Mutton	183
Disciplinas científicas, metodologías de trabajo y campos del saber en un proyecto de investigación doctoral en arqueología. Un abordaje de la tecnología arqueometalúrgica prehispanica en el noroeste argentino Erico G. Gaál	190
Filosofía breve, reflexiones latinoamericanas acerca de la alteridad Amelia Gallastegui	199
Tensiones productivas del currículum. Dialéctica virtuosa de la educación José María Gil	206
Cuerpo [clínamen] técnica Ruth Gordillo	225
El despertar del Tecnocapital ¿no hay alternativa?: sobre el “último hombre” de Francis Fukuyama Fernando Guagnini	229
Corporeidad, motricidad y educación Cecilia Lorena Gutiérrez y José Minuchín	236
Poder, libertad e hipercomunicación: falsas ilusiones en la era de la tecnociencia. Miradas filosóficas a partir de la obra de Byung-Chul Han Adrián M. López Hernaiz	242
Natural o cultural. Tres enfoques que refuerzan esta inescindible oposición Mariano González Leoni	250
Tecnología y posverdad: nuevas maneras de hacer mundos humanos Federico Mana	257
Homo digitalis y síndrome Blade Runner Daniel Román March y Marcos Llanos Nieto	264
El problema ontológico Mente-Cuerpo y la viabilidad de la Filosofía de la Mente (con especial referencia a Rorty) Fernando Marte	276
El cuerpo como articulador de significados Eduardo Minardi	285
Perfiles antropológicos en torno a la idea de naturaleza y cultura en la modernidad: la construcción del término "raza" en América Latina y el Caribe Hernán Murano	298
La solidaridad en el proceso de humanización del hombre Juan Carlos O'Brien	305
Del ocaso de la razón a la compasión. Materialismo y sentimiento moral en Horkheimer Mariano Olivera	313
Animal post-trágico. El giro tecnocientífico y su correlato subjetivo Ariel Pennisi	322
Burbujas, Globos, Espumas. Modalizaciones del pospesimismo en la poliesferología de Peter Sloterdijk Lucas Rimoldi y Alicia Monchietti	330
Reflexiones pesadas Luisa Ripa	337
El suicidio nos da qué pensar Luisa Ripa	345
Subjetividad material, subjetividad vegetal: apuntes para pensar un poshumanismo vegetal desde la escritura de Jacques Derrida Ana Sorín	357
La música como entrelazamiento de mundos Luciana Szeinfeld	362
La teoría crítica de Max Horkheimer: revisión de su vínculo con el marxismo Fernando Turri	369

Humanos en tránsito María Cristina Vilariño	379
Libro de Resúmenes	384

A 50 años de la publicación de *Teoría crítica* por Max Horkheimer

Susana Raquel Barbosa
Universidad del Salvador

En este escrito voy a referirme específicamente al homenaje que hemos rendido a Max Horkheimer en el marco de las *IX Jornadas de Antropología Filosófica*, a cincuenta años de publicación de *Teoría Crítica*.

En 1968¹ los trabajos de Horkheimer editados por A. Schmidt en Frankfurt en el ensayo de reunión *Teoría Crítica* ya habían sido publicados en distintos números de la *Zeitschrift für Sozialforschung* aparecidos entre 1923 y 1930. Acerca del hecho de pesquisar, comparar y discutir el talante psicológico que inundaba al autor en derredor de la republicación de estos tempranos artículos no voy a abundar en detalle alguno ya que para nuestros círculos de estudiosos de la teoría crítica es un lugar común².

Aquí perfiló algunos aspectos del programa de Horkheimer como Director del *Instituto de Investigación Social de Frankfurt*, como la manera de trabajar, tanto en forma colectiva como individual, las metodologías sugeridas y las líneas de investigación.

El discurso que brinda Horkheimer cuando asume como Director del *Institut für Sozialforschung*, "La situación actual de la filosofía de la sociedad y las tareas de un Instituto de Investigación Social"³ detenta un eje axial que es una definición poshegeliana de *filosofía social*. Su aproximación parte de la convicción de que una delimitación con pretensiones de validez universal es imposible porque, pese a los esfuerzos intelectuales y teóricos, la situación de la ciencia revela que los límites tradicionales entre las disciplinas particulares se someten a permanente discusión, lo que vuelve incierta su estructura a futuro. Desde esta convicción, dice Horkheimer, es 'inoportuno' tentar demarcaciones definitivas en los diversos campos de la investigación. Sin embargo, las concepciones de la filosofía social difundidas se pueden resumir brevemente. ¿Cuál es el fin de una *filosofía social*?

¹ Max Horkheimer, *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, 2 B. Frankfurt 1968 (ed. A. Schmidt).

² Susana Barbosa, *Max Horkheimer o la utopía instrumental*, Presentación de Reyes Mate y J. M. Mardones, Leviatán, Buenos Aires, 2003.

³"Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung" (1931), en *GS III*, pp.20-35 [*Aufgaben*]. En estas mismas Actas hemos presentado una traducción de este discurso.

"Su fin último sería la interpretación filosófica del destino de los hombres, en cuanto no son sólo individuos, sino miembros de una comunidad (*Glieder einer Gemeinschaft*). Y por tanto, la filosofía social debe ocuparse sobre todo de aquellos fenómenos que pueden ser captados solo en conexión con la vida social de los hombres: del estado, del derecho, de la economía, de la religión, en suma, de toda la cultura material y espiritual de la humanidad. Así concebida, la filosofía de la sociedad se ha desarrollado en la historia del idealismo clásico alemán, hasta volverse una tarea fundamental de la filosofía. Sus resultados más brillantes son en conjunto las partes más eficaces del sistema hegeliano" (M. Horkheimer, *Aufgaben*, p. 20).

Si bien la filosofía kantiana contiene elementos de la teoría de la ciencia, del derecho, del arte, de la religión, su filosofía social parte todavía de la persona individual o de regiones de la realidad consideradas 'proyectos de la persona autónoma'. Horkheimer cita *La metafísica de las costumbres*, en la que Kant concibe "la unidad cerrada del sujeto racional como única fuente de principios constitutivos de cada esfera cultural" (*ib.*, pp. 20-21). Desde este principio, la cultura puede ser captada a partir la dinámica de la persona, desde los modos originarios de actividad del yo espontáneo. Aunque Kant no identifica sujeto autónomo con individuo empírico, desde su punto de vista, todo ser racional de alguna manera contiene los factores que crean cultura. No existen estructuras ontológicas más amplias que correspondan a una totalidad suprapersonal, pasibles de estar en el todo social y a las que los humanos deban someterse.

Después de los intentos del idealismo postkantiano de desarrollar el nexo entre la autonomía de la razón y el individuo empírico, fue Hegel quien liberó la autorreflexión de la cadena de la introspección e indagó a la historia por el sujeto autónomo que crea cultura: "en el trabajo de la historia él se da en forma objetiva", *ib.* La 'estructura del espíritu objetivo' en Hegel, realiza en la historia los 'contenidos culturales del espíritu absoluto' (*Kulturgehalte des absoluten Geistes*) -arte, religión, filosofía- y emerge ahora desde la 'lógica dialéctica universal'; sus productos resultan del espíritu de los pueblos hegemónicos que se despliegan en la lucha de la historia y no de las decisiones del sujeto.

"El destino de lo particular se cumple en el destino de lo universal; la esencia, el contenido sustancial del individuo, no se manifiesta en sus acciones personales sino en la vida del todo a la que pertenece. Con esto, el idealismo de Hegel es transformado en una filosofía social, en sus partes esenciales". (M. Horkheimer, *Aufgaben*, pp.21-22).

Desde Hegel entonces, reconoce Horkheimer, podemos comprender filosóficamente la totalidad en la que vivimos, totalidad que es suelo abonado para las creaciones culturales. Hegel confió la realización del fin racional al espíritu objetivo, en última instancia al espíritu

del mundo; el desarrollo de este espíritu se presenta en la forma de una confrontación entre las 'ideas concretas' y los 'espíritus de los pueblos'.

Los grandes hombres son inducidos a actuar según fines personales; se satisfacen ante todo a sí mismos. Ciertamente "ellos son los más sagaces, los que mejor saben lo que se trata de hacer, y lo que hacen es lo que ha de hacerse". Pero en la historia "nada se ha realizado sin el interés de aquellos que colaboraron con su actividad". Ciertamente aquellas 'leyes de desarrollo racional' (M. Horkheimer, *Aufgaben*, p.22) se sirven 'astutamente' de los intereses de los grandes hombres y de los de la masa para realizarse.

Horkheimer pasa de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* a los *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Aquí remite a una apelación que Hegel hace a los economistas liberales Smith, Say y Ricardo, para explicar la forma en la que el todo se mantiene por la 'variación del arbitrio' (*Wimmeln von Willkür*) que resulta de los esfuerzos particulares para satisfacer sus necesidades.

El estado puede subsistir condicionado directamente a la lucha de los intereses de la sociedad. Si la historia y el estado en su devenir nacen de la "variación del arbitrio", dice Hegel, si la historia empírica se ocupa de una cadena de dolor y muerte, si la existencia finita parece tormentosamente, y la historia puede ser parangonada a la pira sacrificial que quema "la dicha de los pueblos, la sabiduría del estado y la virtud de los individuos", la filosofía alivia por sobre este punto de vista empírico. En las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* dice Hegel que "la filosofía no es un consuelo (*Trost*), es algo más; ella reconcilia (*versöhnt*) lo real, lo que parece injusto, con lo racional, lo transfigura (*verklärt*) en eso, lo presenta como fundado en la idea misma, y apto por ello, para satisfacer a la razón". Por tanto, afirma Horkheimer, la 'transfiguración' (*Verklärung*) de la que habla Hegel es obra de la teoría según la cual la esencia del hombre no radica ni en la pura interioridad ni en el destino fáctico de los individuos finitos sino en la vida de los pueblos. Desde esta convicción Hegel puede afirmar que "el particular es demasiado poco importante en comparación con lo universal: los individuos están sacrificados y abandonados a su destino. La idea paga el tributo de la existencia y de la caducidad no de su bolsillo sino con las pasiones de los individuos" (*Philosophie der Weltgeschichte*).

De acuerdo con ello, solo en cuanto el individuo participa del todo y en cuanto el todo vive en el individuo, el individuo es real. "El todo en sentido eminente es el Estado"⁴. El Estado es el fin, y los individuos son sus instrumentos.

"La convicción de que todo individuo participa de la vida eterna del espíritu,... esta concepción entendida para rescatar el singular de la 'infame cadena del devenir' (*infamen Kette des Werdens*) y de la muerte, había desaparecido junto con el idealismo objetivo" (*Aufgaben*, p.25).

En una época en la que la creencia en los hechos era una convicción hegemónica, el sufrimiento y la muerte de los individuos corrían el riesgo de aparecer en su crasa desdesignación, precisamente por la desaparición del idealismo objetivo. Pero hoy la filosofía de la sociedad es convocada, afirma Horkheimer, y el punto que la vuelve necesaria es la contradicción entre el 'principio individualista de las formas de vida' (*Prinzip der individualistischen Lebensform*) y los individuos, en la perspectiva de su 'situación real' (*wirklichen Lage*) dejada de lado; en este punto se apela a la *filosofía social*, para que desempeñe el rol que le había asignado Hegel.

Una filosofía social poshegeliana

Horkheimer releva sumariamente los distintos sistemas de filosofía social que, desde el neokantismo trataran de justificar el postulado de que el hombre no es solamente individuo, que el sentido de su existencia (como en Hegel) se realiza sólo en una unidad suprapersonal de la historia -ya se trate de la clase, del estado, de la nación-. Aun los intentos filosóficos no-positivistas de dar fundamento a la filosofía moral y del derecho, acuerdan en el esfuerzo de mostrar que la realidad no se reduce a datos positivamente comprobables, sino que existe la posibilidad de una esfera superior -una esfera de realidad, o de valor y deber-ser -, esfera en la que, si bien los hombres participan en forma transitoria no es reductible al universo de los fenómenos naturales. "Y por ello estos -intentos- expresan también la exigencia de una nueva filosofía del espíritu objetivo". (*Aufgaben*, pp.25-26)

Sin embargo, la posibilidad de satisfacer esta exigencia, lamenta Horkheimer, nunca podrá cumplirse. La filosofía del espíritu objetivo tiene fecha de defunción y es la construcción de la ética material de los valores de Scheler -y Hartmann- con su teoría por la que los valores existen en sí. Como todos estos esbozos de la filosofía social contemporánea se esfuerzan por abrir la mirada del individuo a una esfera suprapersonal, más esencial y con más

⁴. "Das Ganze im ausgezeichneten Sinn ist der Staat", Max Horkheimer, *Aufgaben*, p.24.

sentido que su existencia, realizan la 'transfiguración' que es la función atribuida por Hegel a la filosofía.

"Hoy la filosofía de la sociedad va en búsqueda de un *nuevo sentido* para una vida frustrada en su aspiración individual a la felicidad. Ella aparece como parte de los esfuerzos filosóficos y religiosos que aspiran a menguar nuevamente la existencia sin perspectiva del singular en el seno ... de la totalidad dotada de sentido" (M. Horkheimer, *Aufgaben*, p.26).

Debido a este panorama de la situación de la filosofía de la sociedad, Horkheimer propone indicar dónde radica su carencia. "Hoy la filosofía social tiene sobre todo una relación polémica con el positivismo". Para el positivismo existen solamente los casos singulares, y en la sociedad existen individuos y los nexos que establezcan entre ellos. Todo se reduce a meros datos. La filosofía social, que sabe que los hechos son comprobables mediante el análisis científico, de ninguna manera niega su importancia, pero reconoce que no son el dato último. La filosofía social advierte presupuestos metafísicos indemostrables en el positivismo y aspira a superarlo en esta dirección. Pero todo intento de polémica y discusión con el positivismo, afirma Horkheimer, implica en primer lugar desprenderse de cierta 'incomodidad' de la filosofía de la sociedad que signifique presentar sus supuestos, los objetivos que defiende y sus metas prácticas sólo en términos de *Weltanschauung*. ¿Por qué esta actitud es una incomodidad? Ello es dogmático y reductivo, en el sentido que la verdad o falsedad de teorías en comparación se apoyaría en diferencia entre 'actitudes de fe' (*Glaubensakten*) y no en diferencia entre teorías problemáticas. La adopción de conceptos diversos para interpretar la realidad es característica de la complejidad de la vida espiritual y cultural, y esa diversidad se corresponde con la diversidad del campo del saber o las esferas de la vida. Horkheimer ejemplifica con la física, terreno donde aparecen muchas divergencias que pueden parecer difícilmente conciliables, pero que sin embargo dentro de la misma disciplina encuentran su 'correctivo' en el 'trabajo de investigación conducido concretamente sobre el objeto'.

La teoría de la sociedad o la filosofía social del idealismo transformada

Horkheimer quiere demarcar las fronteras entre la filosofía de la sociedad y la "sociología material, que se ocupa de la forma determinada de la socialización (*Bestimmten Formen der Vergesellschaftung*, *Aufgaben*, p.28)". La filosofía de la sociedad no es una ciencia especializada como la sociología. Hay una representación extendida que es la de atribuir a esta última el estudio de diversos modos concretos en que los hombres viven en conjunto - familia, grupos económicos, asociaciones políticas, Estado, humanidad- y también la

posibilidad de 'decidir en concreto' (*sachliche Entscheidbarkeit*), excluyendo por tanto toda afirmación 'sobre el grado de realidad de estos fenómenos'; de acuerdo a esta representación, la filosofía de la sociedad asume 'posiciones últimas' en cuestiones fundamentales pero no descubre verdades universalmente válidas, capaces de insertarse en el desarrollo de la investigación. Pero, para Horkheimer, esta representación es anticuada.

¿Cuál es entonces el nuevo concepto de filosofía social? La nueva filosofía social toma como objeto la 'relación del individuo con la sociedad', el 'sentido de la cultura', el 'fundamento de la formación de la comunidad', la 'estructura compleja de la vida social'. La filosofía social no puede desentenderse de la 'investigación concreta', investigación de donde proviene su 'fertilidad intelectual'. Si la filosofía social se entiende en forma fragmentada y separada de la investigación y deja librada a ésta la resolución de problemas, aquella tendría solamente la función social de la 'transfiguración' filosófica. Afirma entonces Horkheimer:

"La relación entre las disciplinas filosóficas y las correspondientes disciplinas particulares científicas no puede ser entendida en el sentido que la filosofía trate problemas decisivos y construye teorías no sujetas a la ciencia empírica -como conceptos propios de realidad, sistemas que abarcan la totalidad-, mientras que, contrariamente, la investigación empírica asume sus datos particulares con un largo y aburrido trabajo, que se fractura en miles de problemas parciales, de estallante enaltecimiento individual, para agrietarse finalmente en el caos de la especialización" (*Aufgaben*, pp.28-29).

Según esta concepción, un investigador considera a la filosofía como un ejercicio 'bello' pero 'científicamente estéril' por su incontrolabilidad, a la par que el filósofo da la espalda a la investigación particular apoyado en la convicción de que las decisiones importantes no pueden esperar sus resultados. Hoy más bien existe la idea de una "continua, interrelación y desarrollo dialéctico entre la teoría filosófica y la praxis de la ciencia particular". Hay ejemplos de esta orientación en la interrelación que se da entre una filosofía de la naturaleza y la ciencia natural, como también en el interior de cada disciplina particular.

"La especialización caótica no se supera en las malas síntesis de los resultados de la investigación especializada...La filosofía, con la intención teórica dirigida a lo universal ... - está en condiciones de requerir... las investigaciones particulares y al mismo tiempo es lo suficientemente abierta como para permitir a la vez ser influida y transformada por el progreso de los estudios concretos".

Dice Horkheimer que su diagnóstico sobre la carencia de la filosofía social no puede ser reparado ni con ideologías ni con el intento constructivo de la vida cultural, y menos aun con nuevas determinaciones de la sociedad, del estado, del derecho. La filosofía social

"más bien depende hoy ... de organizar investigaciones sobre la base de problemas filosóficos actuales, en las que filósofos, sociólogos, economistas, historiadores, psicólogos, en comunidad de trabajo permanente, se unan y hagan en común, lo que en otros campos puede hacer un individuo solo en laboratorio, lo que todo auténtico investigador siempre hizo, a saber: buscar resolver grandes problemas fundamentales con ayuda de métodos científicos muy refinados, transformando los problemas en el transcurso del trabajo sobre el objeto, precisándolos, inventando nuevos métodos, pero sin perder de vista lo universal" (*Aufgaben*, pp.29-30)

De esta forma las eventuales respuestas a las grandes preguntas filosóficas, se insertan dialécticamente en el proceso de la ciencia empírica, ya que su solución está en el progreso del conocimiento real que influye sobre su forma misma. "En la doctrina de la sociedad este método no puede ser ya practicado por un individuo singular: sea por la abundancia del material, sea también a causa de la variedad de las ciencias auxiliares indispensables".

--

El emprendedor como emergente de la sociedad actual

Alonso María Cristina
Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales

En esta investigación se plantea analizar y explorar la relación entre la sociedad actual y la nueva modalidad laboral el trabajador emprendedor.

Este se caracteriza por ser un trabajador independiente que debe enfrentar los nuevos desafíos laborales del siglo XXI lo cual requiere una adaptación y creación de nuevas identidades en estos espacios. En donde se observa que estas mutaciones se ven favorecidas por el aporte de la tecnología.

A su vez se vislumbra la participación pública alentando estos trabajos pues y según esta propuesta permite generar empleo y oportunidades para todos. En la ciudad de Buenos Aires se presentan programas para los jóvenes como ser *Incúbate* y *Vos lo hacés* como ejemplo de lo antedicho.

Esto significa que se tiene que reconstruir el sujeto de una nueva cultura que es la emprendedora que incluye algunos rasgos como ser promover la iniciativa individual, la competitividad y confianza en sí mismo.

Por último se intenta decodificar y criticar este concepto que es un producto de la economía neoliberal actual.

Introducción

Como se expresa más arriba este trabajo se propone definir y explicar algunas características del denominado neoliberalismo. Y el ser emprendedor

Autores como (Michel Foucault, 2007, citado por G. de Lagasnerie, 2015) sostiene que existe un consenso en torno a un argumento que plantea que toda participación en una lógica de *comunidad* sufre un proceso de erosión en nombre de una lógica de individualidad y particularismo, es decir el neoliberalismo. Esto implica establecer *el reino del egoísmo, y un repliegue sobre sí mismo*.

En otras palabras el yo surge en primer plano en detrimento del nosotros, de lo social de la institución común. Aquí postula que la moral, la religión, la política, el derecho perderían su fuerza prescriptiva e integradora.

Las relaciones de reciprocidad, de don, serían sustituidas paulatinamente por relaciones mercantiles.

De esta manera y desde la perspectiva del actor, no se somete a ningún principio superior o normativo. Esto provocaría a la vez una crisis *del lazo social*, la desafiliación del cuidado mutuo y la solidaridad entre los individuos. Llevado a un extremo esta situación implica la expresión de no aceptar un orden simbólico.

Autores como Fernández Herrería y Martínez Rodríguez (2016) destacan la importancia de la educación como gestadora de estas ideas desde los institutos educativos se transmite y comparte este ideario neoliberal.

Es en las universidades que proveen a los intereses de mercado y económicos de leyes, normas, un soporte institucional para configurar los nuevos valores del sujeto como consumidor.

De esta manera favorece a la competencia y la iniciativa individual, el interés personal por encima del interés colectivo.

En este contexto el Estado cumple un determinado rol, siendo en el plano educativo en donde se lo considera un instrumento para el control del conocimiento al servicio del gran capital.

Según (Canaan 2013, p. 18 citado Fernández H. Martínez R.) el neoliberalismo desmantela al estado de bienestar y mercantiliza a instituciones educativas públicas como la Universidad, a su vez se recorta la financiación del sector público los cuales denomina recortes de austeridad.

Se supone según este enfoque que más allá de velar por los derechos ciudadanos y de bienestar general el Estado debe garantizar y maximizar la iniciativa empresarial, la competencia y los beneficios del sector económico y el público

Según Furiòng, (2013, citado por Fernández, H. y Martínez R., 2016) estas ideologías persiguen dar forma a un prototipo de *capital humano* altamente competitivo y puesto al servicio de una economía globaliza.

El concepto *dar forma*, que implicaría de alguna manera moldear, entre otras acepciones, y tiene en este contexto un sentido específico, sería dar una nueva identidad, el ser emprendedor, como un proyecto empresarial en el cual los sujetos deben conducirse a sí mismos a lo largo de sus vidas.

A su vez se sostiene que la globalización ha ido modificando las condiciones de existencia del sujeto y también de las organizaciones. De alguna manera van generando incertidumbre y presión sobre estos, obligándolos a ser más flexibles e independientes. Es decir, refuerzan las ideas neoliberales.

Así advienen otras clasificaciones, como ser, incentivos, calidad, rédito, servicios no estandarizados, persuasión que de alguna manera van definiendo formas organizacionales mas empresariales y menos mecanicistas.

En este sentido la noción de empresa es fundamental en todos los discursos organizacionales, en las cuales se intenta dar una solución a la globalización. El concepto de *empresa comercial trata de extenderse a cualquier forma de organización incluso a la personal.*

Acerca del sujeto

Este escenario exige un sujeto con otros atributos, en otras palabras que se debe reconstruirlo ante una nueva cultura, cuyo rasgo principal es el de emprendedor.

Significa iniciativa, adaptabilidad a los cambios, aceptación de riesgos, confianza en sí mismo, orientación a los resultados, competitividad, habilidades organizativas. (Fernández, H Martínez R, 2016) por último el autor dice que se piensa al sujeto como una creación inherentemente manipulable y por lo tanto receptivo a las modificaciones de su ambiente.

Se está ante un nuevo formato del individuo, que al margen de su circunstancia personal, su sentido es el negocio, se dedica a una empresa única en la cual toma medidas para preservarla, como reconstruir y reproducir su propio capital humano.

Así los hombres contruidos en empresarios de sí mismos, son los responsables de sus éxitos o fracasos en este negocio de la vida.

Esta nueva identidad nace con el neoliberalismo, el cual aparece no sólo como un medio de gobierno del Estado, la economía y la sociedad civil, sino que también se incumbe en estos dominios del sujeto a través de disposiciones, comportamientos racionales, autónomos y responsables, para un sujeto definido como libre y emprendedor.

En esa identidad se puede encontrar una fuerte individualidad, un yo impulsado por el beneficio, una forma de vida definida como conquista, control y visión utilitarista, una noción del tiempo puesta al servicio de lo material que se concreta en producción, dinero y consumo y que en su máxima expresión confirmaría la idea de que todo tiene un precio pera nada tiene valor.

Lo expuesto permite retomar la idea de (Foucault, ibíd., citado por cátedras.fsoc.uba.ar) sobre el homo economicus.

El *homo œconómicus* es la interfaz del gobierno y el individuo. Y esto no quiere decir en absoluto que todo individuo, todo sujeto, sea un hombre económico. (p. 292)

El *homo œconómicus* es quien obedece a su interés, aquel cuyo interés es tal que, en forma espontánea, va a converger con el interés de los otros. Desde el punto de vista de una teoría de gobierno, el *homo œconómicus* es aquel a quien no hay que tocar. Se lo deja hacer. Es el sujeto o el objeto del *laissez-faire* (...) El *homo œconómicus*, es decir, quien acepta la realidad o responde de manera sistemática a las modificaciones en las variables del medio, aparece justamente como un elemento manejable, que va a responder en forma sistemática a las modificaciones sistemáticas que se introduzcan artificialmente en el medio. El *homo œconómicus* es un hombre eminentemente gobernable. De interlocutor intangible del *laissez-faire*, el *homo œconómicus* pasa a mostrarse ahora como correlato de una gubernamentalidad que va a actuar sobre el medio y modificar sistemáticamente sus variables. (p. 310)

El autor, dice y así afirma lo planteado en estas páginas que en el liberalismo es una gubernamentalidad basada en las exigencias de la mínima actuación del poder del estado a partir de la simplificación y del refinamiento de sus procedimientos.

El mejor Estado será el que interviene menos para lograr sus objetivos. El liberalismo sustituye la verdad por la racionalidad como criterio de gubernamentalidad.

Ahora bien en la economía no hay soberano. Y coexisten dos sujetos, el sujeto de interés que rige el mercado y no renuncia a su interés personal y un sujeto de derecho, base del contrato social, que implica una renuncia al interés personal por el común.

Se establece una lucha entre ambos pero se resuelve lo planteando que tanto uno como el otro acaban de beneficiar al sujeto.

Es decir, por una parte hay que defender en lo económico los propios intereses y por otro, en el mundo político renunciar al interés propio en nombre de la soberanía de todos.

Con este argumento se trata de explicar el axioma de que en el económico hay que buscar el propio interés y así beneficiar al conjunto, y en lo político buscar el bien común pues así beneficia al propio interés.

En este Estado liberal que lo considera como el único Estado Moderno, es el propio individuo el que debe funcionar como una empresa y pensarse en términos de capital y de inversiones, de recursos de beneficios y de pérdidas (Roca, 2014).

El neoliberalismo y la época actual

Se observa que desde la década de los '70, hay una transformación en la naturaleza del trabajo. (Lago Martínez, 2018)

Parte de considerar de cómo las políticas neoliberales lograron flexibilizar y desregularizar los mercados de trabajo a través de la pérdida asociada al empleo, cediendo al capital las herramientas para implementar diversas formas de precarización de los trabajadores; sus derechos sindicales y pasan a ser experiencias del pasado.

Así la noción de empleo va cediendo al concepto de emprendedor, el cual fue desarrollado en páginas anteriores.

Esta nueva modalidad alcanza a la gran mayoría de los jóvenes de la población económicamente activa, al menos en Argentina sostiene la autora.

El concepto de emprendedor aparece en palabras del economista Schumpeter, el cual decía que el emprendedor no era el que inventaba..., sino es el que obtenía éxitos...

Rowan (2010) citado por la autora, y retomando a Schumpeter, plantea que de alguna manera el ser emprendedor no sólo es buscar éxito, sino que se mezcla con un discurso político que tiene como consecuencia diversas formas de autoempleo y el surgimiento de micro estructuras empresariales.

Moruno (2015) citado por Lago Matinés advierte que este modelo ideológico hace las veces no sólo de figura proletaria, para los más excluidos, sino que el emprendedor es un empresario de sí mismo pero que también es un producto que se ofrece a otros. Que son los que tienen el capital.

Se observa que las políticas neoliberales, no sólo tratan de dar respuesta al problema del desempleo sino que también transforman el empleo y las relaciones de producción.

Junto a la figura del emprendedor surgen otras categorías que coadyuvan a la misma, por ejemplo la llamada cultura *maker* (hágalo usted mismo) y el *coaching*, a la vez que emergen iniciativas para dotar de capital a los innovadores o creativos que desean crear una empresa.

El *Crowdfunding* o financiamiento colectivo consiste en la recaudación de fondos a través de pequeñas contribuciones de muchas personas con el fin de financiar un proyecto o empresa e particular. Los diferentes modelos de *crowdfunding* implican una variedad de participantes y las recompensas van desde tener el nombre del patrocinador en los créditos, o incluso en algunos casos los rendimientos sobre los ingresos del proyecto financiado (L. Martínez, 2018, p. 8).

Completando este sucinto informe, para ser emprendedor es necesario ser innovador y creativo.

Innovador implica introducir en el mercado un nuevo y mejorado producto (bienes o servicios). El término creativo está relacionado con la habilidad de generar algo inédito, de producir ideas o innovaciones ya sea por una o varias personas.

Conclusiones

Por lo expuesto en estas páginas, se deduce que el neoliberalismo tiene expresiones ideológicas, políticas y económicas.

Surge a partir de la década de los '70 y en su proyecto asigna al estado un rol de regulador del mercado y control de la educación para que las instituciones educativas formen al individuo según el ideario neoliberal.

En el plano laboral construye un sujeto conforme a su designio, el ser emprendedor, que por lo desarrollado en estas páginas se adapta a sus propósitos.

Bibliografía Consultada

- Fernández-Herrería Alfonso, Martínez-Rodríguez, Francisco Miguel (2016), "Deconstruyendo el 'Ser emprendedor' neoliberal. Una perspectiva crítica desde una 'conciencia biofílica' global" (Artículo publicado en *Policy Futures in Education*, 2016, Vol. 14 (3) 314-326. (ISSN: 1478-2103)
- DOI: 1177/1478210316631709
- Geoffroy de Lagasnerie (2015) *La última lección de Michel Foucault. Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*, FCE.
- Lago Martínez Silvia (2018), "Trabajo y empleo en las industrias culturales y creativas en Argentina. La figura del emprendedor", artículo no publicado, Universidad de Buenos Aires, Instituto Gino Germani.
- Roca, Luis (2014), Michel Foucault: El neoliberalismo luisroca13.blogspot.com/2014/09/michel-foucault
- ElhomoœconómicusMichelFOUCAULT, www.catedras.fsoc.uba.ar/heler/17.03.08/foucault.htm

Samuráis: la metáfora que fue Japón

¿Agonía del cuerpo-ritual en las sociedades contemporáneas?

Fabio H. Álvarez
Universidad Nacional del Sur
Director del Centro de Investigaciones Bioéticas

I.- Introducción

Este texto forma parte de un grupo de investigaciones filosóficas, de sesgo foucaultiano, en torno a la cultura del cuidado de sí; con el énfasis puesto en una filosofía entendida como modalidad de saber espiritual. En este ensayo tematizamos acerca de las fluctuaciones entre cuerpo y buen morir, en especial, acerca del borramiento o desaparición de ciertos rituales del cuerpo. Para ello, tomamos como marco de referencia el fenómeno samurái y la práctica del seppuku, horizonte de inquietud e indagación de nuestro presente. En términos que Foucault empleara, para esbozar “una ontología del presente, de la actualidad” (Foucault, 2009. p. 39)

Pensar el cuerpo es pensar en sus rituales, en su capacidad de enlace, de significar; es reflexionar sobre sus continuas transformaciones y desplazamientos; es captar todas aquellas imágenes, huellas o registros que éste crea y des-crea, para hacer o trazar la memoria emocional de una cultura. Bajo estos presupuestos, y en primera instancia, re-escribimos algunas figuras del cuerpo y sus rituales, formas y gestos del cuerpo de los samuráis, un cuerpo puente entre la conciencia, el mundo y las cosas. Luego problematizamos sobre una posible agonía de los cuerpos y sus rituales en el marco de la cultura contemporánea.

Si mencionamos “la metáfora que fue Japón”, lo hacemos en la medida de mostrar y ejemplificar el campo semántico que abrió el modo de existencia del samurái, con sus usos y costumbres, a través de una gran variedad de tecnologías del cuerpo. Tematizamos, desde aquí, en torno al problema del cuerpo y la muerte. Pues, si la práctica del seppuku es una percepción correcta del *hara* -zona baja del abdomen- como lugar por donde sale la vida y entra la muerte, o como ritual programático entre los cuerpos y el vacío, ¿cómo re-pensamos hoy, por ejemplo, a un cuerpo que muere sin saber y sin darse cuenta? Esta es la pregunta que, en definitiva, enhebra y guía nuestro ensayo.

II.- El fenómeno samurái

“Un hombre se sienta en la noche y los fantasmas de su tiempo se hacen presentes. La batalla es inevitable y el hombre debe atravesar una densa y turbulenta nube espectral en busca de sí mismo. El mundo se agita amenazado porque presiente que ya nunca volverá a ser el mismo; aún así los espectros no dejan de retornar. La noche pasa, de a poco se desvanece la bruma y despierta el mundo con un nuevo rostro. El hombre ha luchado contra la ilusión y la ignorancia, el apego y la clausura. Establece, calibra e inventa una nueva correlación con el universo” (Sztulwark y Sicorsky, 2016, p. 20). Es un samurái que sale de la meditación sentada, de apoyar su conciencia sobre la respiración *harásica*, esa tecnología respiratoria que transforma el cuerpo en mundo y el mundo en cuerpo. Pliegue y despliegue de una sensibilidad perceptiva, fisiológica.

Nos encontramos en una época que se extiende, poco más o menos, desde el siglo X hasta el XIX. Nos hallamos ante un nuevo tipo humano, “un tipo corporal característico: el samurái” (Silva, 2013, p. 83). La palabra *samurái* tiene su origen en una variación del verbo *saburau*, servir, cuyo término derivado, *saburai*, se convierte en aquellos que sirven. El primer registro encontrado de la palabra *samurái* data del siglo VIII y no era aplicado con un carácter marcial, sino utilizado para referirse a los sirvientes domésticos encargados de atender a los ancianos. La palabra, finalmente, deriva a un aspecto militar y su significado, como lo conocemos hoy, surge con los gunkimono, una serie de historias de guerra del siglo XII. Los términos *bushi* y *samurái* han sido utilizados como sinónimos, pero la diferencia radica en que la palabra *bushi* significa guerrero, sin importar la posición o jerarquía, mientras que la palabra *samurái* refiere a los miembros de una élite militar.

Esta élite se fortalece al concluir las Guerras Genpei a fines del siglo XII, cuando se instituye un gobierno militar bajo la figura del shōgun, por el cual el Emperador de Japón queda como mero espectador de la situación política del país. Su momento cumbre tiene lugar durante el período Sengoku, época de gran inestabilidad, en la que la historia de Japón es referida como período de los estados en guerra. Así, el liderazgo militar del país continuaría a manos de esta élite hasta la institución del shogunato Tokugawa en el siglo XVII, poderoso terrateniente samurái. Paradójicamente, al convertirse en la máxima autoridad, luchó por reducir los privilegios y estatus social de la clase guerrera. Proceso que finaliza cuando el emperador retoma su papel de gobernante durante la Restauración Meiji en el siglo XIX (Cf. *Ibid.*, p. 85-89)

Históricamente la imagen del samurái estuvo más relacionada con la de un arquero a caballo que con la de un espadachín, y no fue sino hasta que reinó una relativa paz que la espada adquirió la importancia con la que se la relaciona actualmente; la fantasía y la realidad de los samuráis se ha entremezclado e idealizado y sus historias han servido de base paranoelas, historietas o películas, tales como *La leyenda del samurái*. 47 *Ronin*, protagonizada por Keanu Reeves e Hiroyuki Sanadao *El último samurái*, protagonizada por Tom Cruise, Shin Koyamada y Timothy Spall. Recién a partir del siglo XIII las armas se transformaron al mismo tiempo en paideia y en háiresis. Es decir, en un estilo de vida transmitido a través de la enseñanza, amalgamándose en un modo de ser, pensar y sentir, en una disciplina del cuerpo, en un ethos.

Ahora bien, al decir que nos hallamos ante un nuevo tipo humano como tipo corporal característico, hacemos referencia a una nueva somatología del cuerpo, mejor dicho, a nuevas formas de uso del cuerpo y a nuevos rituales. La sociedad japonesa pasa de “una concepción erótica de los cuerpos” (Ibid., p. 55), a una perspectiva del cuerpo que convierte la disciplina en segunda naturaleza. “El samurái aprende a escuchar (a auscultar) su cuerpo, a fin de transformarlo en instrumento óptimo” (Ibid., p. 90), a través de un permanente ejercicio de dominio de sí. Dominio que se sintetiza en el aprendizaje del aprender a respirar con la zona baja del abdomen o *hara*. Instancia que aúna un proceso fisiológico-consciente de la respiración y es la base para distintos objetivos en el arte de la guerra, o envista a ciertos rituales. Uno de los más interesantes e inquietantes es el seppuku, que forma parte del bushido o código de ética samurái. El seppuku consiste en un ritual de muerte voluntaria imbricado en una forma de existencia, en una manera de entender la vida. Inicio de una nueva metáfora de la historia del cuerpo y de sus posibilidades en el aprendizaje del morir.

En el contexto samurái, el cuerpo se relaciona con lo abierto, con los elementos tierra, fuego, agua, aire y metal, dentro de una cosmología que se deja influenciar por la cultura China, por el *Tao* y el *I Ching*, conformando todo un haz de relaciones entre el cuerpo y la naturaleza. La biocultura samurái reúne estas variables, como también aquellas del budismo zen y del confucianismo. Toda esta arquitectónica descansa en la imagen de un cuerpo en plena ejercitación, en una dinámica espacial y temporal signada por los alientos vitales. El cuerpo es como una caja de resonancias, lo abierto.

Siendo el samurái un hombre de acción, orientado a la disciplina de la espada, del arco, del cuerpo flexible y de la mano vacía (forma de los movimientos marciales), éste recoge del zen aquellas hebras esquemáticas del equilibrio corporal y toda una

fisiología de la respiración conjuntiva. La noción de “hara”, con sus distintos nombres, recorre el mundo antiguo. Inspiración y expiración, el hara procesa y vehiculiza la relación entre el mundo, el cuerpo y las cosas. Hay una des-interiorización del ego que se difumina en lo abierto, en un espacio relacional, en un tiempo marcado por los alientos que confluyen y hacen nacer al mundo. En la inspiración el mundo se hace cuerpo. En la expiración el cuerpo se hace mundo, lección de desprendimiento, arte de aprender a despedirse. Poética espacio- temporal del cuerpo, creación siempre en marcha. La respiración conjuntiva es una sensibilidad. “La conjunción es un acto creativo, ella crea un número infinito de constelaciones” (Berardi, 2017, p. 19)

Ni antes ni ahora Japón ha sido una escuela de doctrinas teóricas, sino ante todo una sensibilidad, una forma sensible de acercarnos a las cosas, al mundo, a los otros. De este modo, por ejemplo, el arte japonés nos revela esos instantes de equilibrio entre la vida y la muerte. Vivacidad: mortalidad. El arte de los samuráis, a través de sus destrezas y tecnologías corporales, nos invita a una experiencia que es percepción simultánea de unidad en la pluralidad y de su final vacuidad. Desde aquí, y a través de una imagen, podemos mirar el seppuku, ese arte del cuerpo que integra la materia y el aliento-espíritu.

En lo profundo de la montaña un grupo de guerreros realiza un sinnúmero de ejercicios y destrezas con sus espadas. Los cuerpos se mueven al compás del aliento harásico. El paisaje se impregna de espíritu marcial, las katanas resuelven el aire y lo dibujan, como si practicasen caligrafía. A través de la bruma las montañas se hacen lago, el lago se hace montaña. Entre ellos, la bruma es el vacío que amalgama y oculta al mismo tiempo la forma última de las cosas. La bruma flotante es movimiento, cambio, transformación, quiasma vacío que vehiculiza la dinámica entre cuerpo y naturaleza, enjambre de cultura y bíos. Cuerpos que recrean el tiempo vivido en espacio viviente.

Son derrotados en la última batalla. Sólo quedan algunos samuráis que deciden morir a través del ritual del seppuku. Como años más tarde lo hiciera el mismísimo Mishima al ver desmoronarse el Japón antiguo y la figura política del emperador, a ellos se les presenta el momento, la hora del gran acto final, la visión del vacío. Les queda el ritual y la escenografía que hacen los cuerpos, eviscerarse por debajo del estómago. Luego, el movimiento mortal de las espadas, toda una semántica sobre el significado o sobre los posibles sentidos que adquiere el morir. El grito de los últimos samuráis, la decisión del seppuku que, como todo suicidio es ambiguo, renuncia y rebeldía, desesperación y protesta.

De este modo, podemos decir que la cultura samurái es obra de su cuerpo, una especie de fisio-cultura, como también que ciertos caracteres del budismo zen, del confucianismo y del bushidō, dan lugar a un ethos del saber morir, de decidir la muerte, y no sólo de perecer. El samurái sabe que va a morir. Por eso, prepara su cuerpo y su talante vital. “El difícil arte de morir a tiempo es considerado como la más hermosa prueba de un coraje sensato frente a los reveses de la fortuna y de la salud” (Pinguet, 2016, p. 14)

III.- ¿Agonía del cuerpo-ritual?

“Lo esencial es que Japón jamás se privó de la libertad de morir. Sobre este punto, la ideología occidental se ha mostrado con frecuencia reticente. Las escuelas de la antigüedad están repartidas: los cínicos y los estoicos admiten la legitimidad del suicidio, pero los pitagóricos, los platónicos y los peripatéticos lo condenan, esbozando argumentos de los que San Agustín se servirá para urdir la prohibición radical que el cristianismo, siglo tras siglo, sabrá hasta nuestros días mantener” (Ibid., 2016, p. 11). Y así la cuestión desemboca en una pérdida, p. e., de los rituales de tránsito. Si los rituales daban al cuerpo un halo de significatividad, lo cargaban de simbolismo y lo hacían gravitar por una constelación de sentido; así también el cuerpo creaba el tiempo y espacio rituales, y marcaba los ritmos axiológicos.

En el seppuku japonés, “el vientre era el sitio de la vida y de la voluntad. El budismo zen, cuya difusión acompañó el auge de la clase guerrera, enseñaba a concentrar toda la atención sobre el hara, punto imaginario situado unos centímetros debajo del ombligo, sobre el trayecto mismo que el acero del seppuku debía recorrer. El silogismo del seppuku sugiere que en el vientre reside la verdad del ser” (Ibid., p. 132-133). “Gestos solemnes, voz profunda, paso estudiado, porte ceremonioso; el samurái hará de todo su cuerpo el teatro de su dignidad” (Ibid., p. 189)

Y hete aquí algunas preguntas: ¿Asistimos a la desaparición del cuerpo-ritual en las sociedades contemporáneas? Desde la inquietud por el estatuto del cuerpo: ¿habitamos una “trama abstracta de sujetos desencarnados” (Espósito, 2016, p. 97)? Y agregamos, ¿lo abierto del cuerpo-ritual, o ese sujeto que decide morir, no se han borrado bajo la instancia de meras categorías hospitalarias y médicas? ¿qué ha sucedido con el cuerpo-ritual tras la institucionalización y la medicalización de la vida? ¿en qué se han convertido esas fuerzas que expresan y avivan el poder de lo vivo? ¿qué ha sucedido

entre el Japón del seppuku, p. e., y el Japón del karōshi o muerte por exceso de trabajo?

Oriente y Occidente, ambos, han entrado hace rato en la zona de penumbra de la agonía de distintos rituales que desplegaban toda una semántica de sentido cultural y afectivo. El volver a repensar y actualizar las posibilidades del cuerpo-ritual: ¿será volver a considerar la posibilidad de una “conjunción como apertura de los cuerpos a la comprensión de los signos y los eventos, y su habilidad para formar rizomas orgánicos, es decir, concatenaciones concretas y carnales de pulsaciones vibratorias de fragmentos corporales con otras pulsaciones vibratorias de fragmentos corporales” (Berardi, 2017, p.50)?

El hara de la respiración, transformaba el cuerpo en una fuerza carnal vibratoria. Así a los guerreros, en fragmentos carnales vibratorios y concatenados. Como telón de fondo, como eso horroroso que también habita la vida, el seppuku. Un ritual que nos lleva a pensar que la libertad de morir, no es tan sólo rebeldía o renuncia, sino la posibilidad de no perderse el último acto corporal y vibratorio, que nos pone en comunicación y nos concatena afectivamente con todo lo que es.

Quedan varias preguntas y un gran laberinto en tiempos de cambio biocultural, social y económico. Sin embargo, podríamos aventurar la siguiente inquietud: ¿la agonía del cuerpo-ritual es el reflejo de la agonía de las tramas sensitivas y conjuntivas? Quizá este sea tan sólo un breve tramo de hilo de ese ovillo que le permitió a Teseo salir de la zona del laberinto.

Referencias

- Berardi, F., (2017), *Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*, Buenos Aires, Caja Negra.
- Espósito, R., (2016), *Las personas y las cosas*, Buenos Aires, Eudeba.
- Foucault, M., (2009), *El gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires, FCE.
- Pinguet, M., (2016), *La muerte voluntaria en Japón*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Silva, A., (2013), *Zen. Zensualidad*, (Tomo 3), Buenos Aires, Bajo La Luna.
- Sztulwark, D. y Sicorsky, A., (2016), *Buda y Descartes. La tentación racional*, Buenos Aires, Cactus.

El pensamiento político de Honneth, un nuevo intento por revivir al socialismo⁵

Agustín Arriaga Santirso
Universidad del Salvador

Dado que Axel Honneth es uno de los referentes activos de la llamada Escuela de Frankfurt, podemos inferir que su pensamiento nos será útil tanto desde una perspectiva político-social, como para la antropología, en tanto que en estas jornadas nos centraremos en el *Cuerpo, la tecnología, la poshumanidad* y por supuesto, en la política. En efecto, a la hora de tratar la obra de Honneth podemos hablar de una vasta extensión y acotarlo puede resultar complejo, aún más para mí como estudiante de filosofía. Sin embargo, providencialmente, la última obra de la que tengo cuenta que ha sido traducida al castellano es *La idea del socialismo: una tentativa de actualización*⁶. Si bien, como dije anteriormente, acotar el pensamiento de un individuo no solo sería complejo sino también temerario. En esta última obra, Honneth tiene una meta específica, la de romper con la idea de que el socialismo está terminado, que ha llegado a su fin y que ya nadie encuentra allí una respuesta que suponga una oposición crítica al orden social y de mercado de nuestros días. Por ello, puntualiza en tres supuestos históricos en los que él cree necesario poner el ojo para una posible renovación y actualización para el socialismo del siglo XXI, aunque la perspectiva que él cree tomar objetivamente sea metapolítica.

A principios de la década de 1980, precisamente en 1984, el politólogo italiano, Norberto Bobbio, anticipaba que el pensamiento italiano, haciéndose eco del sector académico estadounidense, debatía con ideas pujantes entre liberales con tendencias clásicas basadas en John Stuart Mill y los neoliberales con ideas basadas en el pensamiento de economistas como el austríaco Friederick Von Hayek o el estadounidense Milton Friedman. Referentes del pensamiento político como Dahrendorf,

⁵ Esta propuesta se enmarca en el proyecto "Comunidad, agravio y libertad. La filosofía social de Axel Honneth para interpretar el conflicto" a cargo de Susana Barbosa y radicado en Instituto de Investigaciones en Filosofía, Letras y Estudios Orientales, Universidad del Salvador, 2019-2018.

⁶ Axel Honneth, *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización (Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*, Berlin 2015), trad. Graciela Calderón, 1ª ed. Katz editores, Buenos Aires, 2017.

Sartori, Matteucci o Pasquino encarnaban en aquella década a las tendencias y perspectivas del neoliberalismo.

Si bien hoy es fácil manifestarse en forma contraria a las ideas neoliberales, en un escenario mundial liderado por el *affaire* Reagan-Thatcher y Mijaíl Gorbachov no lo era. Bobbio a contramano de ello se preguntaba por la necesidad de un acercamiento al liberalismo clásico por parte del pensamiento de izquierda de la siguiente manera:

¿Debe uno sorprenderse si hoy, después de tanto marxismo académico, esquemático, tediosamente repetitivo, y después de que las revoluciones hechas en nombre de Marx dieron origen a regímenes despóticos, una nueva generación animada por el espíritu crítico y con una mentalidad iconoclasta (el 68 no fue en vano) descubra a los escritores liberales?

Esta pregunta del italiano se refiere justamente a una generación de la que Honneth forma parte, con un pensamiento socialista que ve que ideas como la de un estado de bienestar, por ejemplo, se agotan y que vieron a mediados de los '90 el triunfo de un pensamiento cuyo único fin debía ser el consumo y la maximización de las ganancias por sobre el bienestar de los individuos. En este sentido, la década de 1990 fue el momento en que los estados y los individuos, por el agotamiento soviético, solo concibieron una visión centrada en el mercantilismo.

En este sentido, hoy tal vez nos encontremos ante un escepticismo del que no tenemos salida con respecto a posibles soluciones al orden social establecido. Honneth cree que necesariamente hace falta que surja una nueva propuesta que permita ser una opción a este orden, que no solo debe ser una oposición ideológica sino que debe “prender la chispa”, como él dice, que movilice a las personas a una reforma de este ordenamiento social.

Dicho esto, más allá de suponer Honneth su propuesta como metapolítica, me parece claro que su fin no es simplemente dar a conocer aspectos históricos del socialismo o realizar un repaso histórico de esta corriente, al intentar actualizarlo, busca situarlo en un contexto y lugar específico para levantar a esa sociedad aletargada, lo cual exige una praxis política. De esta manera, necesita utilizar *la idea de libertad social*, en vez de la libertad individual, donde concibe no a un individuo con fines particulares sino a individuos con fines comunitarios.

La idea común de libertad social se desarrolla, según Honneth, en tres supuestos: (1) La esfera económica como único escenario de la lucha por la forma adecuada de libertad; (2) la retrovinculación reflexiva con una fuerza de oposición ya existente; (3) la

expectativa con bagaje histórico-filosófico de un triunfo necesario de este movimiento de resistencia.

(1) Esta primera premisa está basada en los escritos de Marx *Sobre la cuestión judía*, donde el autor intenta descifrar como podría funcionar en su futuro la lucha de los judíos por la igualdad política junto a este nuevo movimiento integrador socialista. Marx encuentra dos niveles operacionales. Primero que la economía de mercado capitalista y el estado son dos esferas que funcionan de manera autónoma una para con la otra. Aquí el movimiento judío será importante para la integración de estas esferas. Instantáneamente, cae la consideración de los judíos porque al formarse una verdadera comunidad humana se superan las categorías de “ciudadano” y “burgués”, por lo tanto no puede haber grupos escindidos que actúen de forma autónoma sino que toda tarea administrativa política será atendida en conjunto por todos los miembros de la sociedad de forma cooperativa. Con esto último cae para Marx el reclamo por los derechos de autodeterminación individual, que contrapone con los derechos liberales de libertad. Como el comunitarismo económico solo puede ser producto de la absorción de cualquier reclamo por una autonomía individual, los derechos de los individuos liberales solo pueden ser reconocidos en tanto las dos esferas de política estatal y producción económica sean distintas. Si la producción es cooperativa, no habrá interés alguno por una autodeterminación individual. De esta manera prescinden de las propuestas de los llamados padres fundadores y por ello, no pueden encontrar fundamento para las libertades individuales o para una distinción entre los ciudadanos, ni tampoco pueden cuajar en su teoría la idea de democracia, fundamental para la organización política de la sociedad civil en nuestros días.

(2) En sus propias palabras bajo esta premisa “los ideales propios representan simplemente los intereses fácticos de una fuerza de oposición que ya existe en la sociedad contemporánea”⁷.

Lo que aquí parece estar diciendo Honneth es que todos los miembros activos dentro del proceso productivo que están subyugados bajo el sentido de propiedad burguesa sólo están esperando que surja el proceso emancipatorio que produzca una asociación libre que no reduzca todo actuar a la maximización de la productividad.

Según la teoría marxista, todo material intelectual socialista es exclusivo de la clase trabajadora revolucionaria, que era necesariamente inherente a toda sociedad capitalista, y por lo tanto, cualquier objeción empírica y dudas hacia éstos no podía

⁷ Honneth 2017, p. 81.

tener lugar. El proletariado era uno, la burguesía era otra, los medios y reflexiones del movimiento socialista se creían únicas. Pero ya desde el principio en la Escuela de Frankfurt, encabezada por Horkheimer, se encuentran en él objeciones a este sentido unívoco de las teorías socialistas, porque ya hacia principios el siglo XX es palpable la ficción que implica reducir el movimiento de trabajadores en una clase obrera. Cuando nació el socialismo, no buscaba ser una perspectiva o una nueva teoría en respuesta al liberalismo, sino que sus miras estaban puestas en el futuro, con ideas que ya estaban en germen en el sentimiento del colectivo social pero que necesitaban un empujón que pusiera en movimiento toda la maquinaria socialista. El sentimiento pre-científico en el que creían los socialistas tempranos, cayó con la reformulación del mercado laboral que dejó al movimiento obrero como una minoría frente a la masa laboral. Las pretensiones del socialismo por transformarse en un movimiento vivo quedan reducidas entonces a dos opciones, la de ser tomadas como una teoría alternativa que defienda ideales de justicia, o buscar en la sociedad intereses comunes que permitan volver a formar un movimiento integrador con objetivos determinados.

(3) Basándose en una teoría que sostiene un desarrollo histórico lineal, el socialismo temprano, desde Saint-Simon, cree en un progreso permanente de la humanidad con logros en la ciencia y en la técnica. Inmersos en la época posrevolucionaria en Francia, los saintsimonistas creían que el paso siguiente debía ser quitarle el patrimonio a los miembros ociosos de la sociedad, esto es el clero, la burguesía y la nobleza, para que pase a un gran banco central que tenga la capacidad de creación de créditos que promuevan las condiciones para una gran comunidad cooperativa con los miembros activos de la sociedad. La idea de progreso regular en Proudhon, surge de la influencia que tuvo en él la filosofía de la historia de Hegel se diferencia de los socialistas de Francia por intentar explicar esta regularidad, no por el avance científico sino por el resultado de un proceso gradual de reconciliación entre las clases enfrentadas. Marx sostiene el progreso regular pero con dos versiones distintas. La primera versión, con influencia de Hegel y Proudhon, donde habrá un progreso mediado por el conflicto, con un último estadio donde la configuración social esté regida por los deseos del proletariado reprimido. La segunda versión de Marx, recuerda más a Saint-Simon, y plantea que el constante aumento de la capacidad humana de dominar a la naturaleza como motor de desarrollo social terminará adaptando las formas de organización social a tal capacidad. Ambas coinciden en que cuando ocupen un lugar en el desarrollo histórico, ese momento se llamará socialista. Y aquí, es donde Honneth ve un problema

para los actores participantes pues solo ocuparan un rol subalterno o pasivo. En esta perspectiva histórica no hubo lugar a la experimentación posible de una reforma o una revolución de las condiciones dadas, por lo tanto, la idea de probar la inclusión de la libertad social en este estadio quedaba fuera de lugar.

El monismo hegeliano frente a la relación naturaleza/espíritu y el dualismo ontológico de Kojève

Eduardo Assalone
Universidad Nacional de Mar del Plata-Conicet- AADIE

Introducción

Intérpretes clásicos de la filosofía de Hegel como Alexandre Kojève han manifestado un profundo rechazo al monismo ontológico hegeliano frente a la relación naturaleza/cultura, naturaleza/espíritu o naturaleza/eticidad. En una célebre carta al filósofo vietnamita Tran Duc Thao, Kojève explica que uno de los puntos en los que su “lectura” de Hegel se apartó de los textos del filósofo alemán, fue justamente en lo relativo al monismo recién referido.

En el presente trabajo contextualizamos la original lectura de Hegel que realizó Kojève en la década de 1930 (apartado 1). Luego exponemos los rasgos principales del dualismo ontológico kojéviano (apartado 2) y retomamos su discusión con Tran Duc Thao en una correspondencia del año 1948 (apartado 3). En las consideraciones finales, señalamos en qué medida el dualismo de Kojève es en alguna medida “rehabilitable” en el contexto de la antropología filosófica actual.

1. Contexto y propósito del seminario de Kojève sobre la filosofía de Hegel

Alexandre Kojewnicoff o Kojève (1902-1968), filósofo ruso nacionalizado francés, marcó a toda una generación intelectual en la Francia de la primera mitad del siglo XX. Su lectura de la *Fenomenología del espíritu* (en adelante, *PhG*) fue muy influyente en ese ámbito intelectual, pero también en el nuestro a partir de la década de 1950, con la traducción de parte de sus lecciones a cargo de Juan José Sebreli en los años cincuenta.⁸ La lectura que realiza Kojève ocupa un lugar preferencial, sino excluyente, en la interpretación que el gran público de lectores en Argentina ha realizado (y todavía realiza) de la dialéctica de “señorío y servidumbre” (*Herrschaft und Knechtschaft*) que, no por casualidad, en estas tierras se la denomina, al modo de Kojève, “del amo y el esclavo”. He allí su marca de origen y he allí, por tanto, la necesidad de conocer la lectura de Kojève para diferenciarla de otras lecturas posibles sobre esta suerte de

⁸ Sobre la recepción de Hegel en Francia, véase: Bohm, A. y Mudimbe, V. Y., “Hegel's reception in France”, *Journal of French and Francophone Philosophy*, Vol. 6, N° 3, 2010, pp. 5-33. Butler, Judith P., *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York: Columbia University Press, 1987. Descombes, Vincent, *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris : Éditions de Minuit, 1979. Jararczyk, Gwendoline y Labarrière, Pierre-Jean, « Cent cinquante années de « réception » hégélienne en France », *Genèses*, 2, 1990, pp. 109-130. La traducción de Sebreli puede encontrarse actualmente en las siguientes ediciones: Kojève, Alexandre, *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, trad. Juan José Sebreli, Buenos Aires: Leviatán, 2006. Kojève, Alexandre, *Dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, trad. Juan José Sebreli, Buenos Aires: Leviatán, 2010.

pasaje de la animalidad a la humanidad, o de la naturaleza a la cultura que recrea Hegel en el Cap. IV de la *PhG*.

Veamos brevemente el contexto biográfico de esta lectura, que se produce en el seminario que dictó Kojève entre 1933 y 1939 en la Escuela Práctica de Altos Estudios de París.⁹ La situación económica y laboral de Kojève era por ese entonces dramática, sobre todo luego del crack de 1920. Hasta entonces vivía holgadamente gracias a las joyas de la familia que empeñaba periódicamente gracias a la ayuda de un amigo, Georges Witt, que clandestinamente las había recuperado de la Unión Soviética, el país del cual había emigrado durante la Revolución. En 1920 había logrado escapar a Alemania, donde estudia en Berlín y en Heidelberg, y donde completa su título en filosofía bajo la dirección de Karl Jaspers.

En 1933 no tenía trabajo, tampoco título habilitante francés para dictar clases, y su única conexión con el sistema universitario de Francia era Alexandre Koyré, otro exiliado ruso en ese país. Koyré, famoso historiador de la ciencia, dictaba un curso en la Escuela Práctica de Altos Estudios de París sobre la “filosofía religiosa de Hegel”. A ese curso asistía Kojève regularmente. Cuando Koyré recibe la invitación a dictar una serie de conferencias en El Cairo, ello le da la oportunidad de recomendar a Kojève como su sustituto en el curso.

El seminario conservó el tema original elegido por Koyré. Sin embargo, rápidamente le dio su propia impronta y se convirtió en un curso sobre la *PhG*, libro que aún no había sido traducido al francés y que, por lo tanto, era poco conocido en los círculos intelectuales de la época (recordemos que este texto lo traduce por completo Hyppolite entre 1940 y 1941, justo al finalizar el seminario de Kojève).¹⁰ La conexión con Koyré le ofreció a Kojève no sólo un trabajo acorde a su vocación, sino también un público que, aunque reducido, era muy destacado, porque continuaron cursando aquellos que seguían al famoso historiador de la ciencia. Esto produjo la situación paradójica de que un filósofo desconocido, de apenas treinta años, sin título habilitante, tuviera entre su público a distinguidos alumnos que lo superaban en edad y trayectoria, entre ellos: Raymond Queneau (que realiza la compilación de las clases en 1947),¹¹ Fessard (jesuita), Bataille, Eric Weil, Merleau-Ponty, André Breton, Jean Hyppolite, y Jacques Lacan.

⁹ Tomo como principal referencia para la información biográfica de Kojève, el completísimo libro de Dominique Auffret: *Alexandre Kojève. La filosofía, el Estado y el fin de la historia*, trad. Claudia Gilman, Buenos Aires: Letra Gamma, 2009.

¹⁰ Hegel, G.W.F., *La Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Jean Hyppolite, Paris: Aubier-Montaigne, 1941.

¹¹ Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris: Gallimard, 1947. Edición en español utilizada: Kojève, Alexandre, *Introducción a la lectura de Hegel*, lecciones sobre la *Fenomenología del espíritu* impartidas desde 1933 hasta 1939 en la École Pratique des Hautes Études, recopiladas y publicadas por Raymond Queneau, trad. Andrés Alonso Martos, Madrid: Trotta, 2013. En 1939 Kojève ya había publicado una traducción comentada del Cap. IV de la *PhG* que anticipa una nueva oleada de interés por la *PhG* entre los intelectuales franceses, hasta entonces históricamente más interesados por las obras más sistemáticas y especulativas de Hegel como la *Ciencia de la Lógica* y la *Enciclopedia*. La traducción de 1939 es la siguiente: Hegel, G.W.F., « Autonomie et dépendence de la conscience de soi », traducción y comentarios de A. Kojève, *Mesures*, Vol. 5.1, 1939, pp. 109-139.

En una carta de 1948 al filósofo vietnamita Tran Duc Thao, Kojève da algunas definiciones importantes respecto a su original perspectiva de la filosofía hegeliana:¹²

[M]i obra no tenía el carácter de un estudio histórico; me importaba relativamente poco saber lo que Hegel mismo ha querido decir en su libro. Di un curso de antropología fenomenológica sirviéndome de textos hegelianos, pero diciendo sólo lo que consideraba verdadero, y dejando de lado lo que me parecía ser, en Hegel, un error. Así, renunciando al monismo hegeliano, conscientemente me aparté de este gran filósofo. De otra parte, mi curso era esencialmente una obra de propaganda destinada a llamar la atención. Es por eso que conscientemente reforcé el rol de dialéctica del Amo y el Esclavo y, de una manera general, esquematicé el contenido de la fenomenología.¹³

Una pequeña observación solamente. Los términos “sentimiento de sí” y “conciencia de sí” son del propio Hegel, quien dice expresamente que, a diferencia del hombre, el animal nunca sobrepasa el estado del “sentimiento de sí”. El término “lucha por puro prestigio” no se encuentra efectivamente en Hegel, pero creo que se trata allí únicamente de una diferencia de terminología, ya que todo lo que digo respecto a esta lucha se aplica perfectamente a lo que Hegel llama la “lucha por el reconocimiento”. Por último, en lo que concierne a mi teoría del “deseo del deseo”, tampoco está en Hegel y no estoy muy seguro que él haya visto bien el asunto. He introducido esta noción porque tenía la intención de hacer, no un comentario de la fenomenología, sino una interpretación; dicho de otro modo, he intentado reconocer las premisas profundas de la doctrina hegeliana y de construirla deduciéndola lógicamente de estas premisas. El “deseo del deseo” me parece ser una de las premisas fundamentales en cuestión, y si el propio Hegel no lo concluyó claramente, considero que, formulándola de manera expresa, he realizado un cierto progreso filosófico. Posiblemente es el único progreso filosófico que realicé, el resto no era más ni menos que filología, es decir, precisamente una explicación de textos.¹⁴

De modo que no podemos esperar de la interpretación de la *PhG* que realiza Kojève en su seminario un “comentario” en el sentido del término que tiene en los círculos especializados, una suerte de reconstrucción filológica, sino, por el contrario, una “lectura” que va más allá del texto, que lee entre líneas e infiere de las propias premisas del texto una serie de consecuencias que no se encuentran allí expresamente.

Además, el seminario tenía una función “propagandística” para “llamar la atención” del auditorio. Recordemos la situación laboral de Kojève por esos años y la necesidad de diseñar una estrategia académica para insertarse en el sistema universitario francés. Es por esta necesidad que su intervención en el mundo académico

¹² Kojève, Alexandre y Tran Duc Thao, *Correspondencia inédita*, en: *Nombres. Revista de Filosofía*, Universidad Nacional de Córdoba, Año XXII, N° 28, Noviembre de 2014, pp. 97-112. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/12022/12323>.

¹³ *Ibid.*, pp. 106-107.

¹⁴ *Ibid.*, p. 107.

de entonces puede ser leída, “entre líneas”, en su propia descripción del reconocimiento en la *PhG*:

*“[E]l hombre, para ser verdadera y auténticamente un ‘hombre’ y saberse como tal, debe imponer la idea que se hace de sí mismo a los otros hombres: debe hacerse reconocer por los demás (en el caso límite ideal: por todos los demás). O también: él debe transformar el mundo (natural o humano) en el que no es reconocido en un mundo en el que se produzca ese reconocimiento. Esta transformación de un mundo hostil a un proyecto humano en un mundo que está de acuerdo con ese proyecto se llama ‘acción’, ‘actividad’”.*¹⁵

La “actividad” desplegada por Kojève en su seminario transformó un mundo hostil a su proyecto intelectual personal en uno en el que tal proyecto se hizo viable y, mediante esa transformación, se produjo otra de mayor alcance y relevancia para nosotros: Hegel fue rehabilitado a través de una lectura original que rescataba los elementos más existenciales y antropológicos de su obra. Las temáticas del paso de la animalidad a la cultura, la centralidad del trabajo en ese pasaje, la angustia como clave de la subjetivación, la intersubjetividad como una dimensión constitutiva y originaria del yo, todos estos temas que tienen lugar en la *PhG*, especialmente en el famoso Cap. IV sobre la “Autoconciencia”, pasaron a primer plano y provocaron una verdadera revolución en el ambiente intelectual francés, desde Sartre hasta Lacan, desde Simone de Beauvoir hasta Merleau-Ponty. Pero una condición para la rehabilitación, para cualquier rehabilitación de un sistema filosófico, parece ser el carácter *parcial* de esa rehabilitación: algunos elementos deben ser dejados atrás para que otros puedan escapar al olvido o al rechazo general.¹⁶ El monismo hegeliano en relación al dualismo naturaleza/cultura estaba en el blanco de la rehabilitación kojéviana.

2. El dualismo ontológico de Kojève

Como pudimos observar de los extractos anteriores de la correspondencia entre Kojève y Tran Duc Thao, uno de los puntos centrales de los cuales se aleja Kojève de Hegel es con respecto al monismo: “renunciando al monismo hegeliano, conscientemente me aparté de este gran filósofo”, confiesa Kojève. Pensemos que en aquellos tiempos la idea de una dialéctica presente también en la naturaleza era una de las doctrinas características del “DIAMAT”, el materialismo dialéctico, a la vez marxista, hegeliano y leninista, que llegó a constituirse en la filosofía oficial de la Unión Soviética. La dialéctica atravesaba toda realidad, sea espiritual o natural, y el método adecuado

¹⁵ Kojève, A., *Introducción a la lectura de Hegel*, ed. cit., p. 59.

¹⁶ Algo similar ocurre actualmente con el intento de “reactualización” (*Reaktualisierung*) de la *Filosofía del Derecho* por parte de Axel Honneth. En su caso, son la concepción substancialista del Estado y el concepto ontológico de espíritu los que para él no pueden ser ya rehabilitados en un contexto post-metafísico. Honneth, Axel, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart: Reclam, 2001, p. 14. Este intento de reactualización encuentra su mayor nivel de realización en una obra más reciente de Honneth: Honneth, Axel, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt a.M: Suhrkamp, 2011.

para comprender la realidad era la dialéctica. Kojève no sólo le negaba a la naturaleza toda dialecticidad, que le reservaba únicamente al espíritu, el cual es el único capaz de negarse a sí mismo y superar a su vez esta negación en un retorno a sí cargado de experiencia. También dudaba –o sencillamente negaba– que el método hegeliano por excelencia fuera la dialéctica: “el *método* hegeliano”, dice Kojève en “La dialéctica de lo real y el método fenomenológico en Hegel”, el texto de las conferencias 6 a 9 del curso académico de 1934-1935, “no es en absoluto ‘dialéctico’: es puramente contemplativo y descriptivo, incluso *fenomenológico* en el sentido husserliano del término”.¹⁷ Lo que es dialéctico es la realidad misma, no el método para comprender esa realidad. La estructura dialéctica del sistema hegeliano obedece a una descripción de lo real, no a una prescripción metodológica dialéctica. Incluso afirma provocativamente Kojève: “El ‘método’ hegeliano es, si se quiere, puramente ‘empírico’ o ‘positivista’: Hegel mira lo Real y describe cuanto ve, todo cuanto ve y nada más que cuanto ve. En otros términos, él experimenta (*Erfahrung*) el Ser y lo Real dialécticos, y traslada así su ‘movimiento’ al discurso suyo que los describe”.¹⁸ Este Hegel positivista sería el primero en renunciar a un intento dialéctico de comprender lo real: “incluso puede decirse que, en cierto sentido, Hegel fue el primero en abandonar la Dialéctica como *método* filosófico”.¹⁹

Esta diferenciación entre lo real, que es dialéctico, y el método hegeliano, que no lo sería, puede provocar la creencia de que para Hegel toda realidad era dialéctica. Según Kojève, esa creencia es infundada, o al menos hay cierta ambigüedad en los textos de Hegel con respecto a ese punto. Kojève advierte que en la *PhG*, de 1807, la realidad natural y la realidad humanas se encuentran bastante bien diferenciadas, especialmente en el Cap. IV, que describe el paso de la una a la otra. Pero en la *Enciclopedia*, de 1817, esa diferencia se borra completamente al introducir una Filosofía de la Naturaleza a la par de la Filosofía del Espíritu, como las dos secciones de la filosofía “real” (a diferencia de la Lógica, la primera parte del sistema). A este respecto, Kojève señala: “En la *Enciclopedia*, Hegel dice que *toda* entidad puede ‘suprimirse’ a sí misma y que es, por consiguiente, dialéctica. Pero en la *PhG* afirma que solamente la realidad *humana* es dialéctica, toda vez que la Naturaleza está determinada sólo por la Identidad”.²⁰ La “Identidad”, por cierto, es “una categoría ontológica fundamental que se aplica tanto al Ser mismo como a todo cuanto es”.²¹ Pero esa categoría sola, sin la intervención de la “Negatividad”, no admitiría movimiento ni cambio. La realidad histórica no podría ser comprendida, ni existir en verdad, si la negatividad no la atravesara desde adentro, constitutivamente. “Personalmente comparto el punto de vista de la *PhG*”, sostiene Kojève, “y no sostengo la dialéctica del Ser-natural, del *Sein*”.²² Pero en alguna medida la naturaleza es real y participa de la realidad humana; de modo que en algún sentido es también dialéctica, pero de modo indirecto: “en el seno de la Realidad total hay que distinguir, por una parte, la realidad *natural* puramente idéntica, que no es,

¹⁷ Kojève, A., *Introducción a la lectura de Hegel*, ed. cit., p. 503.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 507-508.

¹⁹ *Ibid.*, p. 514.

²⁰ *Ibid.*, p. 528n.

²¹ *Ibid.*, p. 526.

²² *Ibid.*, p. 529n.

pues, dialéctica en sí misma, que no se suprime dialécticamente a sí misma, y, por la otra, la realidad *humana*, esencialmente negadora, que suprime dialécticamente tanto a sí misma como a la realidad idéntica natural que le es ‘dada’.²³ El ejemplo que ofrece Kojève es clarificador: “la bellota, el roble y la transformación de la bellota en roble (así como la evolución de la especie ‘roble’) no son dialécticos;²⁴ en cambio, la transformación del roble en mesa de roble es una negación *dialéctica* de lo dado natural, es decir, la creación de algo *esencialmente* nuevo”.²⁵ El ejemplo no es inocente, porque alude al trabajo que, según el filósofo ruso-francés, es “una negación real de lo dado”.²⁶ El “Trabajo” y la “Lucha”, cuyo modelo extrae Kojève de la dialéctica del amo y el esclavo, en la cual el trabajo sucede a la lucha (*Kampf*) por el reconocimiento, son las dos formas que asume la negatividad del espíritu, del ser humano; son las dos maneras a través de las cuales éste niega lo dado: el trabajo niega el mundo natural, mientras que la lucha niega el mundo humano, social o histórico.²⁷

En favor de su “dualismo ontológico”, Kojève sostiene que, sin él, no podría explicarse la historia, porque, “si la Naturaleza cambiara al igual que el Hombre, el Discurso sería incomunicable a través del tiempo”.²⁸ La traducción no sería posible si la naturaleza fuera dialéctica, pues:

si podemos comprender una lengua cualquiera distinta a la nuestra, es únicamente porque ésta contiene palabras que se refieren a realidades que siempre son en todas partes *idénticas* a sí mismas: si podemos saber que *Hund* y *canis* significan “perro”, es porque hay un perro real que es el mismo en Alemania y en Francia, en la Roma de la época de César y en el París contemporáneo. Ahora bien, esas realidades *idénticas* son precisamente realidades *naturales*.²⁹

Lo real para Kojève es “lo Real *concreto* (del que *hablamos*)”, es una compenetración de realidad y discurso. Es a la vez lo “Real-revelado-a-través-de-un-discurso y Discurso-que-revela-lo-real”. El pensamiento o el discurso que surge de la experiencia que reconstruye la *PhG* no constituyen una reflexión *sobre* lo real, sino que “es lo Real mismo el que reflexiona sobre sí, o el que se refleja en el discurso o en tanto que pensamiento”.³⁰ Ahora bien, mundo natural y mundo histórico se diferencian entre sí

²³ *Loc. cit.*

²⁴ Justamente la relación entre la bellota y el roble viene a explicar, en el Prólogo de la *PhG*, la comprensión holista y dialéctica de Hegel con respecto al devenir de lo real, cierto que el filósofo utiliza esta imagen de la naturaleza orgánica (junto con la de la flor y el fruto) para explicar su punto de vista sobre la historia de los sistemas filosóficos y su supuesta anarquía, es decir, una realidad espiritual y no natural. Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, en: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* [in 20 Bänden], auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Band 3, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 2. Aufl., 1989, pp. 12 y 18.

²⁵ Kojève, A., *Introducción a la lectura de Hegel*, ed. cit., p. 529n.

²⁶ *Ibid.*, p. 519.

²⁷ *Ibid.*, p. 520.

²⁸ *Ibid.*, p. 542n.

²⁹ *Loc. cit.*

³⁰ *Ibid.*, p. 510.

en que el primero es un “Ser-revelado” y el segundo, un “Ser-revelador”.³¹ Esto los hace “inseparables pero esencialmente diferentes”, porque no hay ser revelado que no sea revelado por un ser revelador y no hay ser revelador si no revela algo. Pero “revelar” y “ser revelado” son términos opuestos cuya “diferencia *esencial*” nunca debe ser olvidada y por ello el dualismo ontológico es inevitable.

El monismo hegeliano de la naturaleza y el espíritu es para Kojève “un error de Hegel”. La dialéctica de la naturaleza “sólo existe en la imaginación (‘schellingeana’) de Hegel”. A tono con el espíritu propagandístico de su lectura de la filosofía hegeliana, Kojève declara: “yo no quiero propagar este error de Hegel, lo cual no puede sino perjudicar a su autoridad filosófica y podría sembrar una duda sobre el valor de la Dialéctica en general y de la descripción hegeliana de la Dialéctica ‘fenoménica’ de la existencia *humana* en particular”.³²

3. La discusión con Tran Duc Thao³³

Al comienzo de este trabajo pudimos adelantar un fragmento de la correspondencia entre Kojève y Tran Duc Thao, suscitada por un artículo que publicara el filósofo vietnamita en la revista *Temps modernes*,³⁴ y en el cual, junto a los elogios del caso, deslizó algunas críticas a la lectura kojéviana desde una perspectiva fundamentalmente marxista. Kojève responde con una carta privada a Tran Duc Thao del 7 de octubre de 1948. Thao responde a su vez con otra carta el día 30 del mismo mes y año.

Uno de los tópicos centrales de la discusión es justamente el monismo y el dualismo ontológicos. Para explicar mejor su dualismo ontológico, Kojève utiliza en la correspondencia la imagen del anillo de oro que ya había utilizado en su *Introducción a la lectura de Hegel*.³⁵ En la carta, explica que el oro es la naturaleza; el agujero es el hombre y el anillo en su conjunto, el espíritu.³⁶ El oro puede existir sin el agujero, pero el agujero no subsiste sin el metal que lo rodea. Del mismo modo, la naturaleza puede existir sin el hombre pero éste, *sin* ella o *fuera* de ella, no es nada.

³¹ *Ibid.*, p. 544.

³² *Ibid.*, pp. 545-546.

³³ Por razones de espacio sólo utilizaremos la breve correspondencia entre Kojève y Tran Duc Thao como fuente para identificar las críticas de éste al dualismo ontológico de aquél. Pero el lector o la lectora cuenta también para ello principalmente con la siguiente obra de Thao traducida no casualmente por el mismo Sebrelí: Tran-Duc-Thao, *El materialismo de Hegel*, trad. Juan José Sebrelí, Buenos Aires: Siglo XX, 1965.

³⁴ Tran Duc Thao, « La ‘phénoménologie de l’esprit’ et son contenu réel », *Temps modernes*, Año III, N° 36, septiembre de 1948, pp. 492-519.

³⁵ Kojève, A., *Introducción a la lectura de Hegel*, ed. cit., p. 542n. Es curioso que en su época más hegeliana, cuando la influencia de Kojève estaba aún muy fresca, Lacan también utilice la imagen del anillo (en definitiva, un “toro”) para ilustrar la relación del sujeto con el lenguaje y el deseo. Lacan, Jacques, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », en : Lacan, Jacques, *Écrits*, Paris : Éditions du Seuil, 1966, p. 320.

³⁶ Kojève, Alexandre y Tran Duc Thao, *Correspondencia inédita*, ed. cit., p. 108.

Dado que el Hombre no es creado sino en y por, o más exactamente todavía, en tanto que negación de la Naturaleza, se sigue que él presupone la Naturaleza. [...] No afirmo, pues, que hay simultáneamente dos modos de ser: Naturaleza y Hombre. Afirmo que desde la aparición del primer Hombre (que es creado en una lucha de prestigio [como la reconstruida por Hegel en el Cap. IV de la *PhG*, E. A.]), el Ser por completo no era sino Naturaleza. A partir del momento en que el Hombre existe, el Ser por completo es Espíritu, ya que el Espíritu no es otra cosa que la Naturaleza que implica al Hombre, y desde el momento en que el mundo real implica de hecho, al Hombre, la Naturaleza, en el sentido estrecho del término, no es más que una abstracción.¹

Esto hace que el dualismo entre la naturaleza y el espíritu no sea “espacial”, sino “temporal”,² según Kojève, porque, si bien la naturaleza puede existir sin el hombre (como el oro sin el agujero), y de hecho *ha* existido sin el hombre antes de que éste apareciera en el mundo, una vez que el ser humano hace su aparición, la naturaleza misma es resignificada en términos del espíritu, porque ahora *todo* es espíritu, incluida la naturaleza que, como realidad exterior, independiente del espíritu, constituye una mera abstracción para la filosofía. De modo que estrictamente no *coexisten* la naturaleza y el espíritu. La naturaleza definida de forma completamente independiente con respecto al espíritu sólo existe de tal modo *antes* del espíritu, el cual, a su vez, es una realidad que se define también de manera completamente independiente y por ello se puede hablar de un dualismo ontológico en sentido estricto.

La respuesta de Tran Duc Thao le hace honor a su hegelianismo. Según este filósofo, Kojève está en lo cierto cuando afirma que el espíritu es el resultado del devenir de la naturaleza, aunque no está de acuerdo con él en que ese resultado sea un acontecimiento absolutamente contingente, “libre”, en palabras del filósofo ruso-francés, y no una consecuencia necesaria. Porque, como bien explica Thao, “en Hegel el resultado deriva de su principio en un movimiento cuya *necesidad* es idéntica a la *libertad*.”³ Bien entendido se trata de un movimiento *dialéctico*, que excluye toda deducción a priori. No puede sino ser comprendido históricamente o planteado en una praxis.⁴ Y agrega un poco más adelante: “Para Hegel la negación es idéntica a la afirmación, y no hace sino realizarla en su ser verdadero. Si hay, pues, dualidad, esta dualidad es idéntica a la unidad.”⁵ La separación entre naturaleza y espíritu que enfatiza Kojève no le parece por sí misma reprochable a Tran Duc Thao, sino el “no haber reconocido que esta separación sólo realizaba su identidad. De ahí que la separación no pueda explicarse más que por una trascendencia divina.”⁶ Por esta

¹ *Ibid.*, pp. 108-109.

² *Ibid.*, p. 109.

³ Sobre este tema, véase: Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, tomo II, en: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* [in 20 Bänden], auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Band 6, Erster Teil. Die objektive Logik. Zweites Buch. Zweiter Teil. Die subjektive Logik, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 6. Aufl., 2003, Dritter Abschnitt: Die Wirklichkeit, Zweites Kapitel: Die Wirklichkeit, pp. 200-217.

⁴ Kojève, Alexandre y Tran Duc Thao, *Correspondencia inédita*, ed. cit., p. 111.

⁵ *Loc. cit.*

⁶ *Loc. cit.*

razón, Kojève reintroduciría, con su lectura antropológica y dualista de la *PhG*, un humanismo religioso: “Creo simplemente que usted”, le escribe Thao a Kojève, “no va suficientemente lejos y que rehusando extraer las consecuencias materialistas del humanismo ateo, usted deja lugar, sin percibirlo, a un retorno del humanismo religioso”.¹ La diferencia ontológica entre la naturaleza y el ser humano; la diferencia esencial que caracteriza al hombre, sólo puede establecerse desde un lugar trascendente tanto a la naturaleza como al espíritu, y ese lugar sólo puede ser el de Dios. Al negar la continuidad de la naturaleza en el espíritu, el desarrollo inmanente en el cual lo necesario se vuelve libertad, Kojève, sin quererlo, apela a la trascendencia para fundar su humanismo.

4. Consideraciones finales

La originalidad de la lectura de Hegel que realizó Kojève en la década de 1930 no debe subestimarse. Su aporte fue decisivo para la intelectualidad francesa y las ramificaciones de su poderosa influencia llegan hasta nuestro país. No obstante, si su lectura fue efectivamente original, como creemos, entonces en algún punto substancial debió apartarse de aquello que leía, en este caso, la *PhG*. Kojève mismo lo admite, cuando en la carta a Tran Duc Thao confiesa las intenciones propagandísticas de su seminario y reconoce que el monismo ontológico hegeliano le parecía inadmisibles y, como sostiene en su *Introducción a la lectura de Hegel*, incluso perjudicial para la autoridad del filósofo alemán y, en nuestros términos, para “rehabilitar” la dialéctica en un contexto radicalmente modificado.

Sin embargo, los tiempos han vuelto a cambiar entretanto, y hoy valoramos enormemente los intentos filosóficos por pensar la relación entre naturaleza y cultura de un modo que escape al rígido dualismo moderno, fundamentalmente aquél fundado en la diferencia ontológica cartesiana entre la mente, por un lado, y el cuerpo o la naturaleza, por el otro, o el abismo ontológico entre el mundo sensible y el mundo inteligible del idealismo trascendental de Kant. Pensamos en los intentos de Donna Haraway² o de Bruno Latour,³ por ejemplo. Hoy atrapan más nuestra curiosidad intelectual los esfuerzos filosóficos por mostrar las continuidades y las compenetraciones entre lo natural, lo artificial y lo humano, que las teorías reforzadoras de la antigua distinción entre naturaleza y cultura que, por cierto, poco tiene que ver con nuestra realidad actual, en la cual nuestros entornos vitales se encuentran completamente subsumidos por modos culturales de producción y reproducción de la vida y en la cual, a su vez, la frontera entre lo natural y lo artificial se hace cada vez más borrosa e indecible, incluso en la representación de nuestros propios cuerpos biológicos. En un contexto así, “posthumano”, si se quiere, el rígido dualismo ontológico de Kojève, y su consecuente humanismo, pasan por ser justamente las piezas menos “rehabilitables” de su propia perspectiva filosófica. Frente a esa concepción de la

¹ *Ibid.*, p. 110.

² Haraway, Donna, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York: Chapman and Hall, 1991.

³ Latour, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris : La Découverte, 2006 (original: 1991).

relación entre lo humano y lo natural, el sistema hegeliano y, en especial, la Filosofía de la Naturaleza, antes receptora de los mayores desprecios incluso entre los especialistas en la obra de Hegel, se vuelve ahora una interesante fuente de iluminaciones respecto de una realidad a la vez objetiva y subjetiva que elude cualquier tentativa de demarcación radical entre lo natural y lo humano.¹

¹ No tenemos espacio aquí para dar ejemplos de ese tipo de iluminaciones. Remitimos al lector o a la lectora a los siguientes trabajos de nuestra autoría: Assalone, Eduardo, “El sentido de la ‘vida’ ética. Problemas e hipótesis en torno a la relación entre la *Filosofía del Derecho* y la *Filosofía de la Naturaleza* en el sistema hegeliano”, en: Neumann, Hardy; Cubo, Óscar y Bavaresco, Agemir (Orgs.), *Hegel y el proyecto de una Enciclopedia Filosófica: Comunicaciones del II Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel / Hegel e o projeto de uma Enciclopédia Filosófica. Comunicações do II Congresso Germano-Latino-Americano sobre a Filosofia de Hegel*, Porto Alegre: Editora Fi, 2017, pp. 141-161. Assalone, Eduardo, “La vida animal como modelo del organicismo político hegeliano”, en: Crelier, Andrés y Fernández, Nahir (compiladores), *La diferencia antropológica: humano, animal, cyborg. Actas de las XVI Jornadas Nacionales Agora Philosophica*, Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2017, pp. 6-17. Assalone, Eduardo, “Primera y segunda naturaleza en Hegel. La eticidad como logro de la naturaleza”, en: Barbosa, Susana; González, Alejandra y Conti, Romina (compiladoras), *Actas de las VIII Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica. Animales, humanos y artefactos técnicos, entre el arte y la política*, Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2017, pp. 38-52.

[En primer lugar quisiera poner en la "vidriera" a estos chicos, se lo merecen. Vengo a hablar de ellos, a presentarlos, a exponerlos, a hablar en su nombre. A mostrar sus trabajos de todos los días. En fin, a dar cuenta del valioso trabajo que han hecho en conjunto].

Situación de vida

Llevo veintidós años dando clases de Educación Plástica en Escuelas Primarias y algunas de ellas en la Escuela Secundaria. Le he dado clases a chicos que no hablan, que son especiales-medicados o que se han olvidado de medicarlos, que no ven bien, les duele la cabeza y no los llevan al oculista, que se orinan encima, que están mucho tiempo gateando o se tiran al piso a jugar, a molestar, o se acuestan y se tapan con una campera, que fueron o son violados, que tienen a su papá preso, que el padre persigue a la madre para matarla, que fueron llevados a instituciones y hogares infantiles, que tienen sobre edad y están en quintogrado pero siguen el ritmo de cuarto, que se hacen cargo de la casa, de los quehaceres, que se tienen que cocinar con once años, que cuidan hermanos, que trabajan en casas de familia y cuidan niños estando con sobre edad en cuarto grado, que trabajan en el campo estando en cuarto grado, que sus padres son delincuentes o piqueteros, que explotan cosas con combustibles en un tanque en el medio del campo por pura aventura y luego salen corriendo del susto, que unos vecinos que ya se escaparon acaban de matar a su tío que vivía con ellos, a golpes en la cabeza, que te lo cuentan como si no hubiera pasado nada, que sufren porque la mamá no los manda a la escuela y quieren aprender, que arrastran sus zapatillas porque tienen la suela casi completamente despegada, que están con una remerita, pantalones cortos o finos y sin medias en pleno invierno, que están en primer grado y no fueron al jardín de infantes, que tienen serias dificultades para comunicarse verbalmente, que sus papás no viven con ellos o que viven muy lejos y no los ven, o los ven muy poco, que sus papás prefieren a sus hermanos menores que a ellos, que no duermen de noche porque ven y oyen todo tipo de fantasmas; que abundan en piojos y me los llevo a casa, que se quiebran la pierna con un juego en la plaza y los voy a visitar, que no han dormido bien escuchando a sus sobrinos que lloran de noche, que duermen cinco entre varios parientes en dos camas, en una misma pieza, que pasan mucho frío, que no durmieron bien por quedarse hasta muy tarde viendo películas en la tele o con los videojuegos, que los padres no les dan ni cinco de bolilla, que se quebraron una pierna y los busco y los voy a ver a la casa y conozco a sus abuelos y les escribo el yeso con un fibrón; que están tristes, deprimidos o enfermos, operados del

corazón, que no saben sonarse la nariz y no tienen pañuelo ni papel, que no conocen a su padre, que su padre no los llama por el nombre, que llaman al padre por el apellido y lo desconocen por su nombre, viviendo bajo el mismo techo, que su papá es alcohólico, no violento pero que esto no lo deja salir a pasear con su esposa e hijos, que la mamá le quemó la mano con la plancha y fue a parar a un hogar sustituto, que sus padres están separados, que tienen de dos a tres casas incluida la de los abuelos, que su papá vive muy lejos y no lo pueden ver seguido, que no conocen a su papá, ni nadie le ha dicho su nombre; que gritan, chiflan fuerte o se suben a las mesas, que se escapan por la ventana, que tienen problemas psiquiátricos porque su mamá consumía drogas mientras lo gestaba, que son indolentes, insensibles, individualistas y crueles, que no tienen límites, que se creen "burros" o "negros" o "feos" porque se lo dicen, que tienen marcas de heridas en la cabeza por golpearse con algún primo, que buscan mostrarme cual trofeos sus heridas de mordeduras de perros (esos inventados que están de moda y tengo entendido que su cerebro es muy grande por lo cual se irritan fácilmente) y por otras causas, a las cuales respondo con similares ejemplos de experiencias propias o de familiares y amigos para crear confianza e igualdad; que viven en lugares abandonados con su mamá y hermanos por huir de ciertas violencias en otras ciudades, que vienen de otros países limítrofes o de otras provincias saliendo de alguna situación difícil, y tantas otras circunstancias más por ahí.

A todos di clase, aún en estas condiciones saqué belleza de ellos, muchos talentos. Tengo pruebas en sus carpetas, en fotos. Ninguna de estas situaciones ha hecho que no pudieran sacar belleza de su interior. Un trabajo bárbaro, sobre todo la disciplina y el silencio (una guerra barbarie entre ellos o contra mí), pero... este es mi trabajo. De algunas escuelas tuve que renunciar por diferentes motivos, ahora estoy más tranquila, pero seguimos trabajando, felizmente. ¡La pasamos bárbaro juntos!

Esta charla será desde alguien que no tendrá ese traqueteo de combo colectivo recientemente descrito, pero sí será desde alguien que también vive y está en el traqueteo de la existencia, es decir con la feliz experiencia de algo más de cuarenta y cuatro años de zarandeo. Así que habré aprendido a tornear mi cintura y a bailar la vida bastante, y sigo... y comparto eso (las enseñanzas que dejan) con mis alumnos de escuela primaria para que tengan una vida más liviana, como quien al verlos llevar una mochila bien pesada en las espaldas subiendo las escaleras, alguien se les viene por detrás a levantarle un poco el peso y a caminar sonriente a su lado (esto es literal). Una

vida más llevadera, más feliz, aunque a veces tenga que sufrir rechazos, maltratos y violencias de algunos, por un tiempo, no más.

¡Ahí vamos! Ese es mi trabajo.

Comunicación, Otredad y Diálogo, necesidad del aprendizaje

Introducción

La presente comunicación intenta aproximarse a aquello que acontece en el marco de una situación pedagógica de clase; clases, en este caso, de aprendizaje en la escuela primaria. Tomaré como referencia algunos textos de los autores Karl Jaspers, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, Martin Buber, *Yo y Tú* y María Cecilia Colombani, *La construcción del “entre” en el espacio educativo*; los cuales nos ayudarán a descubrir y desmenuzar las entrañas del acto educativo.

Desarrollo

El filósofo Jaspers en su texto *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, enumerando una serie de motivaciones, es decir de orígenes de donde brota el hecho filosófico, pone en último término la comunicación, es decir, la voluntad de la comunicación propiamente tal: *“Toda filosofía impulsa a la comunicación, se expresa, quisiera ser oída, en el hecho de que su esencia es la coparticipación misma y esta es indisoluble del ser verdad”*. (Jaspers, 1984, p. 23)

¿Cómo se da esta comunicación en el espacio educativo, en una situación de clase, concretamente? Nos encontramos sumergidos en un ambiente de cierta hostilidad, de desconfianza, de abandono de límites, de guerra campal de casi todos contra casi todos, siempre a la defensiva, protegiéndonos, acorazados por mil capas, por artos cayos de existencia tras existencia.

Los niños vienen con sus cosas, con sus casas, con sus casos, con sus flores y tal vez sus tesoros resguardados de tanta batalla. ¿Cómo aportar algo a su existencia? Desde la propia, compartiendo, compartiendo la vida, las debilidades y las fortalezas. ¿Para qué? Para llegar a esos tesoros que habitan en lo profundo y sacarlos afuera en obras bellas, las cuales también requieren de método y disciplina, atención, escucha, preguntas y más preguntas.

Hay una capacidad de asombro que surge, emerge, hasta de las propias producciones. Nunca imaginan aquello de lo que son capaces de hacer, cada uno a su modo, aprendiendo nuevas formas de seguir comunicando.

¿Cómo hacemos? El pensador Martin Buber en su comunicación *Yo y Tú*, expresa el valor del encuentro *entre* dos existencias que se ven afectadas la una con la otra, la una en la otra, y de ahí el cambio, el cambio de ambas en un devenir más humanas.

Imprescindible para ello, buscar la mirada, mirar a los ojos con atención como si fuera lo más importante del mundo; escuchar con disponibilidad, con acogida, como si fuese lo único a oír en ese momento, aunque otros dos o tres te estén hablando o llamando la atención. Hacer preguntas, como si fuera de lo más interesante para nosotros, de nuestro mayor interés, eso que nos van a decir.

Esto serena y crea confianza entre ambos. Luego las consignas, el intercambio en los modos de proceder, las posibilidades, las posiciones, las perspectivas, los modos de llegar a diferentes resultados, los diferentes modos de llegar a un mismo resultado, la posibilidad de nuevas formas para realizar los mismos o aún otros proyectos; lo que hace a la creatividad, y lo que la creatividad hace.

El instrumento será la palabra y el afecto, o en su acepción la palabra afectuosa, los que darán así circulación al *diálogo*, hacia la resolución del tema de la presente exposición. La palabra circula como bien, aquel bien común que nos convoca. La palabra levanta, valora, dignifica, anima, nombra, llama por el nombre, da un lugar en el mundo.

La palabra, ciertamente puede herir muchísimo, pero también puede sanar, aliviar, alentar, restaurar y hermohear todo lo que encuentra a su paso, y como deviene de esta vida tan tornado y tan volcán de cómo soy, así parece ser esta clase de palabra. Así parece ser esta clase de verbo que soy. Verbo frágil, débil, pequeño, necesitado y capaz de dar a la vez.

La palabra también puede ser una palabra no dicha, es decir no dicha verbalmente o por escrito, puede ser una sonrisa, un gesto, miradas, ademanes, un gesto facial, con las manos, con la cabeza, con los brazos, con un paso, con un acercarse, con un sentarse en el banco al lado de, o en el piso a jugar y a construir al lado de, con un salto, con un baile, en fin, todo nuestro cuerpo habla. Y todo puede coadyuvar a levantar y a dignificar a los demás. La presencia, la sola presencia puede amenizar, levantar y animar.

El espacio, el espacio utilizado cabalmente, por ejemplo con un avioncito lanzado a lo alto o a través de la ventana, con un ovillo de lana que vuela y se enrosca en los tirantes del techo, en las sillas, en los bancos, en los picaportes de las puertas y muebles, en las puertas de los salones vecinos, formando redes por los pasillos. Con un títere sonriente y curioso mirando por la ventana, con una calle interminable de tiras de papel de diarios pegadas en hilera que va por el piso del salón al patio cubierto. La idea de viaje hacia lo otro, hacia el otro, siempre al encuentro. Hilos de comunicación, cables de conexión reales y virtuales. Circuitos, puentes, posibilidades de extensión, de cruce. Juego, asombro, disfrute, entusiasmo por salir, salir a buscar, salir a encontrarse. Aventura, alegría.

El tiempo. El tiempo que se entrega como bien para el otro en un gesto recíproco compartido. Un tiempo comprometido, que se deja afectar por el otro (*ellos han hecho que yo tenga la cara que tengo, el ser quien soy, los otros, ¿se podría decir que yo soy los otros?...*) y de aquí deviene *kairós*, un tiempo propicio, un tiempo oportuno para crecer, para cambiar. Es lo que lleva a una transformación, una transformación siempre con el otro, la que merece ser vivida. Que intenta no tener miedo al roce, a que el otro me toque, me pique, me incomode, a que su situación me desinstale, me interpele, me cuestione. Y yo devengo a ser una muy otra. Son grandes maestros que se muestran, algunos sin hablar, superando límites, también tienen mucho que decir y yo a eso vengo, a traer la palabra no dicha de ellos, aquí en mi cara está lo que ellos tenían para decir.

El hombre se juega existencialmente en la capacidad de relación que compromete su ser y su tiempo, al tiempo que compromete el ser y el tiempo del otro. (Colombani, 2014, p. 140) Se da aquí, entonces, la educación como una capacidad creativa y liberadora. *“La verdadera liberación radica en la posibilidad de reconocer afectivamente al otro para visualizarlo como el coprotagonista de una empresa de enriquecimiento mutuo. Es esa construcción creativa que libera”.* (Colombani, 2014, p. 138)

Por lo tanto acompañando el pensamiento de Jaspers: *Únicamente en la comunicación se alcanza el fin de la filosofía, en el que está fundado, en último término el sentido de todos los fines, el interiorizarse del ser, la claridad del amor, la plenitud del reposo.* (Jaspers, 1984, p. 23)

Conclusión

En la presente exposición hemos mostrado primeramente la realización de una obra artístico-plástica colectiva en gran formato, cuya consigna partió de la ilustración de cuentos infantiles de una escritora actual de nuestra ciudad de Mar del Plata, desarrollada por niños en edad escolar de primer grado.

Luego procedimos a manifestar en forma general y reservada las diferentes situaciones críticas, límites, en ocasiones extremas, de algunos de estos niños y de otros más; de donde saltamos hacia la presente reflexión.

Más adelante, y a modo de discurso filosófico intentamos dar el marco necesario para una reflexión tanto profunda como precisa en relación a la *comunicación* como uno de los orígenes de la filosofía, de la mano del pensador Karl Jaspers.

Finalmente hemos dado cuenta de la experiencia e importancia que la situación de *diálogo* aporta, como aquello que humaniza y conlleva posibilidades en la relación de existente a existente, en un *entre* posible. Es decir la otredad como posibilidad privilegiada de un devenir más humano.

Bibliografía

- BUBER, Martin, *Yo y Tú*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1974.
- COLOMBANI, María Cecilia; *La construcción del "entre" en el espacio educativo*, artículo de la Revista Entramados, educación y sociedad, Mar del Plata, 2014.
- JASPERS, Karl; *La Filosofía desde el punto de vista de la existencia*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1984.

El corazón de la ciudad es para la vida del hombre. La humanización del tiempo y el espacio en la antropología etnopolítica de Saúl Taborda

Ignacio Barbeito
UNC/IDACOR

1. Semblanza intelectual de Saúl Taborda

A fines de 1941, más precisamente el 17 de diciembre, Saúl Alejandro Taborda pronunció la conferencia “Córdoba y la concepción etnopolítica de la ciudad”, en el Museo Histórico Provincial de Córdoba. La conferencia inauguraba las actividades de la *Cátedra Alejandro Korn*, dependiente del Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires. Santiago Montserrat (1910-1986), abogado, amigo y, en cierta forma, discípulo de Taborda, le dedica una presentación en la que lo caracteriza como “*una de las mentalidades más claras, más penetrantes y más serias de nuestro tiempo*”. En esa misma presentación, Montserrat, trazaba la orientación filosófica que se proponía seguir la *Cátedra Alejandro Korn*, bregando por “*Un nuevo humanismo, que (...) tiende a fundamentarse definitivamente sobre un hombre estimado como un ente concreto, de latido existencial y temporalidad humana*”¹.

La historiografía del pensamiento argentino y latinoamericano no haría justicia a las oficiosas palabras de Montserrat y relegaría las obras de Taborda a un riguroso ostracismo. A mitad de los años noventa, sin embargo, es posible datar el despliegue ocasional pero sostenido de algunas operaciones de recuperación de la trayectoria intelectual y los escritos de Taborda, como la emprendida por la revista *Estudios*, editada por el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba, que en 1998 le dedica una sección de más de cincuenta páginas, incluyendo un trabajo sustancioso de la historiadora Silvia Roitenburd². Ese mismo año, Jorge Dotti presenta un importante estudio en el que señala a Taborda como uno de los precursores de la recepción de Carl Schmitt en Argentina³. Por su parte, el historiador Roberto Ferrero da a conocer una valiosa biografía⁴. Ya en el nuevo siglo, las tareas de reedición algunas de sus obras y los estudios sobre su pensamiento se multiplican y suscitan una atención renovada, aún cuando permanezca ignorado para el gran público. En 2008, la Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba en asociación con la Biblioteca Nacional lanza una compilación de escritos del pensador cordobés, *Saúl Taborda. Escritos políticos (1918-1934)*. En 2011, Unipe Editorial Universitaria hace lo propio con *Investigaciones pedagógicas*, el trabajo más sistemático de Taborda, en el que recrea buena parte de los aprendizajes adquiridos en su estancia en la Universidad de Marburgo y en otras

¹ MONTSERRAT, Santiago, “Significación de la Cátedra Alejandro Korn” en *Educación*, N° 1, Córdoba, 1942, p. 38.

² ROITENBURD, Silvia, “Saúl Taborda: la tradición entre la memoria y el cambio” en *Estudios*, N° 9, Córdoba, 1997-1998, pp. 163-172.

³ DOTTI, Jorge, “Saúl Taborda: filiacomunitarista versus decisionismo. Saúl Taborda y los comienzos de la recepción de Carl Schmitt en la Argentina” en *Prismas. Anuario de historia intelectual*, N° 2, Universidad Nacional de Quilmes, 1998.

⁴ FERRERO, Roberto, *Saúl Taborda. De la Reforma Universitaria a la Revolución Nacional*, Córdoba, Alción, 1988.

universidades europeas durante la primera mitad de la década del veinte. En 2012, Carlos Casali publica *La filosofía biopolítica de Saúl Taborda*, tesis de doctorado en que articula el cuerpo filosófico de la obra de Taborda con tópicos destacados de la problemática filosófica contemporánea. Recientemente, por último y por no extendernos más de lo necesario, el libro *La Argentina como problema*, resultado de una compilación de artículos académicos efectuada por Adrián Gorelik y Carlos Altamirano incluye un ensayo de Ana Clarisa Agüero y Diego García que alimenta una mirada tan renovada como rigurosa del hijo díscolo de la Reforma Universitaria.

Una anécdota -poco importa su veracidad- sirve como epítome de las tensiones que caracterizan el pensamiento de Taborda: el 15 de junio de 1918, en plena toma del Rectorado de la Universidad Nacional de Córdoba, cuando los estudiantes sublevados causaban destrozos en las antiguas instalaciones, decididos a interrumpir para siempre la injerencia eclesiástica, Taborda habría reprendido a un estudiante que procuraba descolgar y apoderarse de un retrato del Obispo Trejo: “*No sean bárbaros, ésa es una obra de arte. Déjenlo tranquilo al fraile*”. Taborda, en el centro de un movimiento modernizador suscitado en la periferia de Occidente, apóstol de sus vanguardias, no vacilaba en mirar atrás, para hacer de lo que prometía convertirse en vestigio arqueológico, por efecto de un movimiento de ruptura radical, un legado necesario, imprescindible, vital. Su reiterado voto por una antropología del “hombre no mutilado” involucraba la génesis histórica del hombre, para situarlo en una tradición que debía preservar. Es posible que no pueda hallarse en la obra entera de Taborda un ejercicio de exploración cultural y un ensayo de enlace entre pasado y presente, entre tradición y modernización, más audaz y riguroso que el que ofrecen las páginas de “Córdoba y la concepción etnopolítica de la ciudad”, que verían la luz a comienzos de 1947, ya fallecido su autor, cuando Santiago Monserrat lo publicase en su revista *Tiempo vivo*.

Abogado, poeta, escritor de obras de teatro y literatura, activista tenaz de la Reforma Universitaria y del reformismo, ensayista político, crítico de arte, filósofo y lector sutil, educador “anarquizante”, pedagogo renovador, apólogo del *soviet* y del legado hispánico, la figura de Saúl Taborda reúne al igual que su pensamiento perfiles difíciles de compaginar. Si nos inclinamos a considerar casi con exclusividad uno de sus últimos trabajos es porque percibimos en él la cristalización de un proceso reflexivo en su mayor madurez, en el que la subjetividad no es definida por referencia a un gesto o a un protocolo de autoafirmación identitaria sino que es más bien descubierta como el horizonte abierto por la labor de una antropología histórico-política.

2. Urbanismo, Etnopolítica y subjetividad

A la consolidación arrolladora del urbanismo modernizador, el contrafuego avivado de la *etnopolítica*. No otra es la antinomia metodológica que recorre de inicio a fin el texto de “Córdoba y la concepción etnopolítica de la ciudad” y cuyos extremos Taborda procura conjurar en vistas a una posible síntesis de inspiración neohumanista. Aunque reconoce que en el dominio del *urbanismo* coexisten diversas concepciones acerca de lo que este sea, si una disciplina, la articulación de algunas de ellas o acaso, como prefiere definirlo, una técnica, Taborda contesta a la tendencia racionalizadora

que lo preside y que juzga ciega a las sedimentaciones histórico-culturales locales. Si bien es la ciudad argentina de Córdoba y los proyectos de renovación edilicia en ciernes los que son objeto de su análisis, no escapan a su examen aspectos de los desarrollados en otras latitudes: en Buenos Aires, en La Plata, en Marburgo, Colonia, Friburgo y Florencia, entre otros.

Es preciso recordar que pocos años antes de la conferencia pronunciada por Taborda, el urbanismo había adquirido una significativa trascendencia internacional tras la celebración del *IV Congrès International d'Architecture Moderne* (CIAM), en 1933. La temática del Congreso se había centrado en torno a la problemática de la *ciudad funcional*, participando cerca de veinte delegaciones nacionales de arquitectos que estudiaron más de treinta estructuras urbanas europeas. Los supuestos acuerdos fundamentales adquirieron estado público a través de *La Charte d'Athènes*, el gran manifiesto urbanístico del siglo XX. En realidad, como se sabría una década más tarde, *La Charte* había sido redactada por Le Corbusier, en un intento de sistematizar resultados, principios y discusiones impregnados por tensiones abrumadoras⁵. Una de ellas, especialmente relevante en lo que a este trabajo ocupa, fue formulada por el arquitecto finlandés Hugo Alva Aalto. Frente a la tentativa de modelizar en una única propuesta la ciudad capaz de concentrar eficiente y orgánicamente las que se consideraban las cuatro funciones ordenadoras de todo emplazamiento urbano -a saber, habitar, trabajar, recrearse y circular- Aalto propuso una reorganización de los CIAM que contemplase tres temperamentos: el angloescandinavo, el centroeuropeo y el mediterráneo⁶. Si bien no contamos con ninguna certeza que nos permita inferir que Taborda tenía conocimiento de lo discutido en la cuarta edición del CIAM, cierto es, sin embargo, que en "Córdoba o la concepción etnopolítica de la ciudad" discute algunas tesis de Le Corbusier, extraídas de *Vers une architecture* (1923). De hecho, la conferencia de Taborda adquiere un sesgo preventivamente anticipatorio si se toma en cuenta que meses después, ya en 1942, se publicaría por primera vez *La Charte d'Athènes*.

La crítica al urbanismo desarrollada por Taborda involucra lo que podemos llamar una prototeoría de la importación cultural, que recorre en realidad toda la ensayística tabordiana, desde *Reflexiones sobre el ideal político de América* (1918). Ya ahí comienza a insinuarse esa prototeoría que, en aras del propósito de "crear una cultura genuinamente nuestra"⁷, pondrá en cuestión el conjunto de las instituciones jurídicas y las formas de organización económica, políticas y educativas vigentes en Argentina⁸. Como alternativa a ellas, Taborda elaborará su modelo del *comunalismo federalista*, suerte de socialismo comunal cuyas líneas directrices serían divulgadas desde la revista *Facundo (Crítica y polémica)*, a partir de 1936. El comunalismo

⁵ LE CORBUSIER, *Principios del urbanismo*, Barcelona, Editorial Ariel, 1973.

⁶ MONCLÚS, Javier, "Le Corbusier y la Carta de Atenas, 50 años después" en <http://urbanismouz.blogspot.com/2016/03/le-corbusier-y-la-carta-de-atenas-50.html>

⁷ TABORDA, Saúl, *Reflexiones sobre el ideal político de América* en *Escritos políticos 1918-1934*, Córdoba, Editorial Universidad Nacional de Córdoba, 2009, p.7.

⁸ Al respecto, escribe Taborda: "(...) los pueblos americanos sólo han sabido intoxicarse con leyes extrañas, casi todas extraídas de los archivos de Europa". Ídem, p. 37.

federalista supone una reformulación de las relaciones de poder entre la Nación y las provincias⁹, vindicando simultáneamente el legado hispánico y el ejemplo ofrecido por las cortes de Castilla entre los siglos XII y XIV¹⁰. La propuesta de Taborda no se muestra refractaria al tráfico internacional en el mercado simbólico; antes bien, se manifiesta contra la depreciación de las exigencias culturales que formula la trayectoria histórica de cada comunidad y que una apertura indiscriminada a aquél podría ocasionarle. Al igual que en el *Manifiesto liminar*, en el caso argentino, para Taborda, la génesis de esa trayectoria se remonta a la Revolución de Mayo y desde allí sigue raíces más profundas, vivificadas por el ecumenismo del “genio español”¹¹.

Son estos lineamientos también los que otorgan su espesor político-filosófico a la *etnopolítica*, como prerrequisito de cualquier consideración técnico-urbanística:

“(...) si, conforme a lo que llevo dicho, la ciudad es un producto de la actividad creadora del pueblo, fuerza es convenir también en que toda transformación que ese producto deba sufrir en el tiempo debe subordinarse necesariamente, en primer término, a ese otro plan regulador de orden teleológico que constituye el secreto de cada pueblo y que, por eso mismo, preside su historia”¹².

Lo urbano, nos dice Taborda, es cuestión de espacio, sí, pero sobre todo de tiempo, de un tiempo histórico, singularmente *humanizado*, que se inscribe indeleblemente en aquél. Siguiendo su lectura, explicitada en un lenguaje que convoca a una memoria impregnada de un empirismo mnémico feliz¹³, en Córdoba, en particular, la funcionalización del espacio urbano vio primar criterios utilitarios y rentísticos que se

⁹Taborda define a la comuna como “un grupo humano caracterizado por una contigüidad de acción que liga un pasado a un presente con posibilidades dispuestas y arrumbadas hacia el futuro”. TABORDA, Saúl, *Escritos políticos 1934-1944, escritos póstumos*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba – Biblioteca Nacional, 2011, p. 30.

¹⁰ TABORDA, Saúl, *La crisis espiritual y el ideario argentino*, Santa Fe, Departamento de Extensión Universitaria de la Universidad Nacional del Litoral, 1958, p. 58.

¹¹“Tarde o temprano -amplía Taborda- teníamos que ser libres y esto había de acontecer no por incitación de coyunturas circunstanciales sino a virtud de la propia tesitura voluntarista heredada de la hispanidad”. TABORDA, Saúl, “Esquema de nuestro comunismo” en *Escritos políticos 1934-1944*, op. cit., p. 36.

¹²TABORDA, Saúl, “Córdoba o la concepción etnopolítica de la ciudad” en *Escritos políticos 1934-1944*, op. cit., p. 245.

¹³ Considérese la descripción que efectúa Taborda de la antigua casa del exgobernador de Córdoba Alejo Carmen Guzmán, consagrado por una revuelta popular, en 1852: Conservo vivo el recuerdo de una de esas casas, la casa de la calle Caseros que perteneció al primer gobernador constitucional de la provincia, el patricio Alejo Carmen Guzmán, que habité en mi niñez: un ancho zaguán guardado por una puerta de hierro forjado daba acceso a un patio de piso y zócalos revestidos de azulejos al igual que una fuente recamada de tiestos floridos; otro pasadizo conducía a un segundo patio cubierto por un parral que remataba el espacio de servicio, al cabo del cual comenzaba la cuadra sombreada por añosas higueras (...). Su sello oriental estaba acusado no solo en su atmósfera de sereno retiro sino en aquel patio colmado de flores, abierto, como brazos tendidos en el ofertorio floral del patio romano y también del patio sevillano, en los que el complicado mobiliario reemplaza al altar y a los útiles rituales de los antiguos dioses penates”. TABORDA, Saúl, “Córdoba o la concepción etnopolítica de la ciudad”, op. cit., p. 240.

expresaron a través del ensanchamiento de algunas calles¹⁴, la supresión de patios y jardines, el desmantelamiento de plazas y paseos y la exclusión de los pobres y los muertos. Taborda no se opone a la modernización; dice admirar las nuevas construcciones concebidas como “máquinas de habitar”, expresión en la que resuena el pensamiento de Le Corbusier. Sostiene, en cambio, que le resultaría imposible habitarlas, toda vez que su impronta desaloja el “alma del pueblo”: “(...) *si no cabe el apego al pasado que ya hizo su ciclo, tampoco cabe la adhesión frenética a un futurismo desarraigado. Ni museos y ruinas; pero tampoco modas caprichosas y arbitrarias*”¹⁵.

Para Taborda, el espacio urbano no es preponderantemente un lugar físico y métricamente delimitable; es, antes que nada, un “espacio espiritual” que el sujeto, el *hombre*, lleva consigo allí a donde vaya. Se trata de una relación de co-pertenencia. Por esta razón, el desarraigo que provoca el “urbanismo improvisado” se corresponde, a la vez, con una desorientación en el plano de la vida política: el hombre ya no encuentra los anclajes físicos de su espacio espiritual allí donde habían estado, allí donde había *subjetivado* el territorio de su propia experiencia espiritual. Permanece entonces desarraigado, sin acertar a encontrar signos sensibles de su propio mapa anímico. No ha sido él el que ha borrado esos signos; por el contrario, han sido iniciativas instrumentadas sin su consulta ni su consentimiento y a las que por esa misma razón no les debe lealtad alguna. La modernización suele ser portar este rasgo autoritario, un torbellino que arrasa lo más propio a pesar de nuestra negativa o nuestra vacilación.

3. El modernismo tabordiano

Hay, a lo largo del texto de “Córdoba o la concepción etnopolítica de la ciudad”, un diálogo con Sarmiento, de tonos menos reivindicativos que los que Taborda había planteado en *Reflexiones...* En *Facundo o civilización y barbarie*, Sarmiento dejó constancia de sus impresiones sobre la ciudad de Córdoba, esbozando un retrato que se volvería célebre y que Taborda recupera en su conferencia:

“La ciudad es un claustro encerrado entre barrancas; el paseo es un claustro con verjas de hierro; cada manzana tiene un claustro de monjas o frailes; los colegios son claustros; la legislación que se enseña, la teología, toda la ciencia escolástica de la Edad Media, es un claustro en que se encierra y se parapeta la inteligencia contra todo lo que salga del texto y del comentario. Córdoba no sabe que existe en la tierra otra cosa que Córdoba...”¹⁶.

¹⁴Aunque el ensanchamiento de las calles no es la iniciativa más recomendable, la constatación de su estrechez para el tráfico fluido de los vehículos mecánicos es uno de los apartados más relevantes de *La carta de Atenas*. Ver LE CORBUSIER, op. cit., pp. “La anchura de las calles es insuficientes” Principios de urbanismo, pp. 93-109.

¹⁵TABORDA, Saúl, “Córdoba o la concepción etnopolítica de la ciudad”, op. cit., p. 246.

¹⁶SARMIENTO, Domingo Faustino, *Facundo o civilización y barbarie*, Bueno Aires, Editorial Jackson, 1953, p. 137.

A este retrato, Taborda le atribuye un racionalismo histórico y culturalmente desatento, de idéntico tenor al que encuentra en el urbanismo que le es contemporáneo. Pero, según cree Taborda, Sarmiento tuvo el tiempo y la perspicacia suficientes para redimirse, poniendo en valor la educación comunal y la fuente colectiva del poder político, como constata en el ensayo "Sarmiento y el ideal pedagógico", originalmente publicado en la quinta entrega de la revista *Facundo* (1938) e incluido luego en el tercer tomo de las *Investigaciones pedagógicas* (1951). La barbarie urbanista, ¿será en cambio capaz de ceder un ápice de sus prerrogativas epistemológicas a la pluralidad histórica del humanismo civilizatorio? Taborda no tiene otra respuesta que la de cifrar una responsabilidad intelectual: restaurar o preservar a cada momento la comunicación entre el presente y el pasado, mostrar el mundo como un mundo históricamente enraizado, enlazar simbólicamente a una generación con la que le sucederá: "*Lo que importa es el pueblo. Lo que importa es que la ciudad no se desentienda del destino de sus hombres*"¹⁷.

Es indudable que hay una protesta en Taborda contra la racionalización mecanicista de la vida, la civilización técnica y la modernización. Pero una protesta no es una impugnación. Taborda asume la inevitabilidad de la modernización y milita contra el conservadurismo que petrifica contra su avance un pasado investido de presuntas insignias nobiliarias. Pero hay también para Taborda, inferimos, formas diversas de modernismo. Especialmente, hay formas en las que lo sólido de cada comunidad puede preservarse de su disolución en el aire racionalista. Un modernismo "dinámico y dialéctico" como el que Marshall Berman quiso resucitar y en el que retroceder es una forma de avanzar¹⁸.

¹⁷TABORDA, Saúl, "Córdoba o la concepción etnopolítica de la ciudad", op. cit., p. 260.

¹⁸BERMAN, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, México, Siglo XXI, pp. 26-27.

Max Horkheimer, “La situación actual de la filosofía de la sociedad y las tareas de un Instituto de Investigación Social”¹⁹

Traducción de Susana Raquel Barbosa
Universidad del Salvador

[Pág. 28]. Pese a que la filosofía de la sociedad está en el centro de los intereses filosóficos generales, sin embargo su situación no es mejor que la que caracteriza hoy la mayor parte de la investigación filosófica y más aún, de los esfuerzos intelectuales y teóricos en general. No es posible encontrar una definición conceptual de orden contenidista que pueda pretender una validez universal. Si se considera la situación actual de la ciencia en la que son puestos en discusión los límites tradicionales entre las disciplinas singulares, que no sabemos todavía cómo serán trazados en el futuro, parece inoportuno tentar definiciones definitivas en los diversos campos de investigación. Sin embargo, las concepciones de la filosofía social que hoy están difundidas pueden ser resumidas en pocas líneas. Su fin último sería la interpretación filosófica del destino de los hombres (*Schicksals der Menschen*), en cuanto no son solo individuos (*Individuen*), sino miembros de una comunidad (*Glieder einer Gemeinschaft*). Y por tanto, la filosofía social debe ocuparse sobre todo de aquellos fenómenos que pueden ser captados solo en conexión con la vida social de los hombres: del estado, del derecho, de la economía, de la religión, en suma, de toda la cultura material y espiritual de la humanidad (*materielle und geistige Kultur der Menschheit*)” (p. 20).

Así concebida, la filosofía de la sociedad se ha desarrollado en la historia del idealismo clásico alemán, hasta volverse una tarea fundamental de la filosofía. Sus resultados más brillantes son en conjunto las partes más eficaces del sistema hegeliano. No es que la filosofía primera de Hegel no haya profundizado temas de filosofía social. Las obras maestras de Kant contienen la teoría filosófica de la ciencia, del derecho, del arte, de la religión. Pero esta filosofía social se fundaba en la filosofía de la persona individual (*Einzelpersönlichkeit*): aquellas regiones de la realidad eran consideradas como proyectos de la persona autónoma (*Entwürfe der autonomen Person*).

(...)

[Pág. 29]. Según la filosofía de Kant, la unidad cerrada del sujeto racional es la única fuente de los principios constitutivos de cada esfera cultural: la esencia de la cultura y su articulación pueden ser captadas sólo a partir de la dinámica de la persona (*Dynamik der Person*, p. 21), de los modos originarios de actividad del yo espontáneo. Si bien la filosofía de Kant se cuida de identificar el sujeto autónomo (*autonome Subjekt*) con el individuo empírico (*empirischen Einzelmenschen*), sin embargo, desde su punto de vista el ánimo de todo ser racional puede contener todos los factores que crean cultura.

(...)

Pero Hegel ha liberado esta autorreflexión de los cepos de la introspección y ha preguntado a la historia el problema de nuestra esencia, el problema del sujeto

¹⁹ Conferencia de 1931 de Horkheimer al asumir como Director del Instituto. Max Horkheimer, “La situazione attuale della filosofia della società e il compiti di un istituto per la ricerca sociales”, en *Studi di filosofia della società. Ideologia e potere*, Einaudi, Torino, 1981, pp.28-43.

El original “Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung” (1931), *Gesammelte Schriften III*, (Hrsg.) A. Schmidt und G. Schmid Noerr, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt, 1988, pp. 20-35.

autónomo que crea la cultura: es en el trabajo de la historia que él se da en forma objetiva²⁰.

Para Hegel la estructura del espíritu objetivo, que realiza en la historia los contenidos culturales del espíritu absoluto, o sea, el arte, la religión y la filosofía, no emerge más del análisis crítico de la persona, sino de la lógica dialéctica universal; su curso y sus obras no son fruto de libres decisiones del sujeto sino del espíritu de los pueblos hegemónicos, que se suceden

[Pág. 30] a través de la lucha de la historia. El destino de lo particular se cumple en el destino de lo universal; la esencia, el contenido sustancial del individuo, no se manifiesta en sus acciones personales sino en la vida del todo a la que pertenece. Con esto, el idealismo de Hegel así transformado en una filosofía social, en sus partes esenciales: la comprensión filosófica de la totalidad colectiva en la que vivimos y que constituye el terreno para las creaciones de la cultura absoluta, ahora está junto al conocimiento del sentido de nuestro propio ser, en su verdadero valor y contenido.

(...)

Hegel confió la realización del fin racional al espíritu objetivo, en última instancia al espíritu del mundo²¹.

(...) Todavía Hegel, como el iluminismo francés y el liberalismo inglés, tiene en cuenta los intereses individuales, los impulsos y pasiones humanas que considera fuerza motriz real²². Por eso los grandes hombres son inducidos a actuar según sus fines personales. “Estos individuos se satisfacen ante todo a sí mismos: no actúan en absoluto para satisfacer a los otros.” Ciertamente “en su mundo ellos son los más sagaces, los que mejor saben lo que se trata de hacer, y lo que hacen es lo que ha de hacerse.” Pero en la historia “nada se ha realizado sin el interés de aquellos que colaboraron con su actividad.” Ciertamente aquellas leyes de desarrollo racional (*vernünftige Entwicklungsgesetz*) se

[Pág. 31] sirven 'astutamente' de los intereses de los grandes hombres y de los de la masa para realizarse. Y como según Hegel esta ley despliega la historia pasada sólo mediatamente, mientras su despliegue inmediato está en la lucha de los intereses, lo mismo sucede en el proceso de la vida de la sociedad contemporánea. Apelando a los economistas liberales Smith, Say y Ricardo, Hegel explica cómo el todo es mantenido en vida por la 'variación del arbitrio' (*Wimmeln von Willkür*) que resulta de los esfuerzos con que los particulares buscan satisfacer sus propias necesidades. “En la sociedad civil” –se lee en la *Filosofía del Derecho*– “cada uno es fin en sí mismo, toda otra cosa para él es nula. Pero sin relación con los otros, ellos no pueden alcanzar el ámbito de sus fines: por tanto estos otros, son medios para el fin del particular. Pero el fin particular, mediante la relación con los otros, se da la forma de la universalidad, y se contenta en cuanto contribuye conjuntamente al bienestar de los otros.” Así y no de otro modo puede subsistir el estado según Hegel: está condicionado directamente a la lucha de los intereses de la sociedad.

²⁰ “Aber Hegel hat diese Selbstbesinnung von der Fessel der Introspektion befreit und die Frage nach unserem eigenen Wesen, die Frage nach dem autonomen kulturschaffenden Subjekt an die Arbeit der Geschichte verwiesen, in der es sich objektive Gestalt gibt”, *ib.* p. 21.

²¹ “Hegel gab die Verwirklichung des Vernunftzwecks dem objektiven Geist, in letzter Linie dem Weltgeist anheim”, *ib.* p. 22.

²² “Doch läßt Hegel wie die französische Aufklärung und der englische Liberalismus durchaus die Einzelinteressen, die Triebe und leidenschaften der Menschen als reale Bewegungskräfte gelten”, *ib.* p. 22.

Pero si la historia y el estado en su devenir externo nacen de la “variación del arbitrio”, si la historia empírica debe ocuparse de una cadena de sufrimiento y de muerte, de locura y de infamia, si la existencia finita parece con tormentos indescriptibles, y la historia puede ser parangonada al “ara a la que han sido condenados al sacrificio la dicha de los pueblos, la sabiduría del estado y la virtud de los individuos”, la filosofía nos alivia por sobre este punto de vista empírico. Leemos en efecto en *Lecciones sobre filosofía de la historia*: “lo que generalmente se llama realidad es considerado por la filosofía como cosa inconsistente, que puede aparecer como real, pero que no es real en sí y por sí. Esta noción sirve, por así decir, de consuelo frente a la idea de la absoluta infelicidad e insensatez de cuanto ha sucedido. Pero este consuelo no es la compensación de un mal, que no hubiera debido suceder, y tiene su lugar en la realidad finita. La filosofía no es por tanto un consuelo, es algo más; ella reconcilia lo real, lo que parece injusto, con lo racional; lo transfigura en eso, lo presenta como fundado en la idea misma, y apto

[Pág. 32] por ello, para satisfacer a la razón”. Por tanto la 'transfiguración' (*Verklärung*) o 'sublimación' de la que habla Hegel es precisamente obra de aquella teoría según la cual la verdadera esencia del hombre no existe en la pura interioridad y en el destino fáctico de los individuos finitos sino que se afirma en la vida de los pueblos y se realiza en el pasado. El pensamiento que en la historia universal mantenga esta esencia substancial: la idea, hace aparecer filosóficamente irrelevante el perecer del singular, y el filósofo puede así declarar: “El particular es demasiado poco importante en comparación con lo universal: los individuos están sacrificados y abandonados a su destino. La idea paga el tributo de la existencia y de la caducidad no de su bolsillo sino con las pasiones de los individuos” (*Philosophie der Weltgeschichte*, p. 83). 'Solo en la medida en que el individuo participa del todo en el que vive —o mejor: solo en la medida en la que el todo vive en el individuo, el individuo es real; porque la vida del todo es la vida del espíritu. El todo en sentido eminente es el estado'²³. El estado no existe en función de los ciudadanos; “se podría decir que él es el fin, y aquellos son sus instrumentos” (*ib.*).

Según Hegel el individuo finito puede adquirir conciencia conceptual de la propia libertad en el estado solo por vía de la especulación idealista. En esta mediación Hegel ve la función esencial de la propia filosofía, y por eso, de la filosofía en general. Y la identificó con la transfiguración de lo real “que parece injusto”. Cuando en Alemania se vino a menos el prestigio de su sistema, hacia la mitad del siglo pasado, la sociedad se caracterizaba por una estructura individualista y por una confianza eufórica en el futuro; en este clima, 'la metafísica del espíritu objetivo fue sustituida por la fe inmediata en la armonía preestablecida de los intereses particulares. Parecía que la mediación entre la existencia empírica de lo singular y la conciencia de su libertad en la totalidad social, no necesitaba de alguna filosofía sino que para este fin era suficiente el progreso lineal cumplido por la ciencia positiva, la técnica y la industria'²⁴. Pero esta fe ha sido siempre defraudada, y la despreciada metafísica ha tomado su venganza. Abandonado por la

²³ “Nur soweit das Individuum am Ganzen teil hat, in dem es lebt —oder vielmehr: nur soweit das Ganze im Individuum lebt, hat das Individuum Wirklichkeit; denn das Leben des Ganzen ist das Leben des Geistes. Das Ganze im ausgezeichneten Sinn ist der Staat”, *ib.*, p. 24.

²⁴ “... die Metaphysik des objektiven Geistes von dem unmittelbaren Glauben an die prästabilisierte harmonie der Einzelinteressen abgelöst. Es hatte den Anschein, als bedürfe es zur Vermittlung zwischen der empirischen Existenz des einzelnen und dem Bewußtsein seiner Freiheit im gesellschaftlichen Ganzen keiner Philosophie, sondern bloß des geradlinigen Fortschritts in der positiven Wissenschaft, der Technik und der Industrie”, *ib.*, p. 24.

convicción filosófica de tener su verdadera realidad en la idea divina encarnada en el todo, el individuo ha visto en el mundo aquel “arbitrio variante” del que

[Pág. 33] Hegel había hablado, y que en sí mismo no era sino “un tributo de la existencia y de la transitoriedad”. La mirada fría y positiva, directa sobre el hecho singular e inmediato no podía descubrir ya ninguna astucia de la razón, bajo la superficie de la voluntad singular entre sus enemigos, en la penuria recurrente, en la infamia de la vida cotidiana y en el terror de la historia; el máximo adversario de Hegel, Schopenhauer, vio la aurora de su filosofía antihistórica, pesimista y benévola.

'La convicción de que todo individuo participa de la vida eterna del espíritu, por su correspondencia con una de las unidades históricas autónomas que, en su dialéctica constituye la historia universal, esta concepción entendida para rescatar el singular de la infame cadena del devenir y de la muerte, había desaparecido junto con el idealismo objetivo'. El sufrimiento y la muerte de los individuos –hechos últimos en una época que creía solo en los hechos-, corrían el riesgo de aparecer en su desnudez, privada de sentido. 'Cuando se examina la contradicción entre el principio de la forma individualista de vida, por tanto, entre el progreso ininterrumpido de la felicidad de los individuos en el interior del espacio social dejado a un lado, y la perspectiva de su situación real dejada a otro lado, la filosofía, especialmente la filosofía de la sociedad, es invocada y la filosofía de la sociedad ha escuchado esta apelación”.

(...)

'También las últimas tentativas filosóficas de dar nuevo fundamento a la filosofía moral y del derecho, en contraste con el positivismo, concuerdan casi exclusivamente en el esfuerzo de mostrar que la realidad no se reduce a datos de hechos positivamente comprobables, sino que existe también la posibilidad de una esfera superior y autónoma –una esfera de la realidad, o al menos de la

[Pág. 34] validez, del valor y del deber-ser-, de la que participan los hombres transitoriamente, pero que a su vez no puede ser reducida al ámbito de los fenómenos naturales. Y por ello estos también expresan la exigencia de una nueva filosofía del espíritu objetivo'. (...). Con la ética material de los valores de Scheler y con la teoría según la cual los valores existen en sí –últimamente con N. Hartmann, su exponente más interesante- se liquida conscientemente la filosofía del espíritu objetivo. El mismo Scheler había ya propuesto la teoría de los espíritus nacionales, aún antes de que fuese publicada la *Ética* de Hartmann.

Al parecer todos estos esbozos de la filosofía social contemporánea comparten el intento de abrir la mirada del individuo a una esfera suprapersonal, que es más esencial, que tiene más sentido y más sustancia que su existencia. Realizan por tanto aquella 'transfiguración' (*Verklärung*) que es la función atribuida por Hegel a la filosofía. Por eso en la única obra de la filosofía moderna que recusa radicalmente ser una filosofía social, en *Ser y tiempo* de Heidegger, que descubre el ser auténtico en cambio solamente en el interior de la existencia singular, la *Sorge* o *cura* ocupa una posición central. Esta filosofía de la existencia humana singular no transfigura en el sentido hegeliano del término. El ser humano es solamente el ser-para-la-muerte, pura finitud: es una filosofía melancólica (*schwemütige Philosophie*, p. 26). 'Quizá me sea lícito decir que hoy la filosofía de la sociedad va en busca de un nuevo sentido para una vida frustrada en su aspiración individual a la felicidad. Se configura como parte de los esfuerzos filosóficos y religiosos que aspiran a menguar nuevamente la existencia sin prospectiva del singular en el seno o en el 'fondo dorado', como dice Sombart, de la totalidad dotada de sentido'.

[Pág. 35] Pero, Sras. y Sres., si esta es la situación de la filosofía de la sociedad, permítaseme indicar dónde radica su carencia (*Mangel*, p.27). Como hemos visto, hoy la filosofía social tiene sobre todo una relación polémica con el positivismo. Este último no vería más que el caso singular; por eso en la esfera de la sociedad vería solamente el individuo y las relaciones entre los individuos; todo se reduciría a datos de hechos. La filosofía no pone en duda estos hechos comprobables con los medios del análisis científico; pero contrapone –más o menos constructivamente– sus ideas, esencias, totalidad, esfera autónoma del espíritu objetivo, unidad de sentido, espíritu nacional, concebidos como sustancias, como formas ontológicas igualmente originarias, incluso como 'más auténticas'. El descubrimiento en el positivismo de ciertos presupuestos metafísicos indemostrables le parece una justificación suficiente para superarlo en esta dirección. Sucede así que, en polémica por ejemplo con la escuela de Vilfredo Pareto – que adopta un concepto positivista de la realidad que la constriñe a negar la existencia de la clase, de la nación, de la humanidad– comparten los más diversos puntos de vista de los que se afirma tal existencia, presentándose como 'otra' cosmovisión, 'otra' metafísica u 'otra' conciencia, sin que sea posible una decisión válida. Quizá se dirá que son conceptos parecidos a la realidad, que es posible buscar cuál es la génesis de estos conceptos diversos de la realidad, a qué sentido de la vida y a qué grupo social corresponden, pero no hay razones objetivas para preferir una más que otra.

Ahora, para nosotros, la confusión que debe ser superada está justamente en esta incomodidad de la filosofía de la sociedad (*Verlegenheit der Sozialphilosophie*), que la induce a hablar de su argumento, de la vida cultural de los hombres, sólo en términos de *Weltanschauung*, de tesis, de dogmas, y a reducir la diferencia que subsiste entre las doctrinas sociales de Comte, Marx y Scheler a una diferencia entre actitudes de fe o de confesiones, en lugar de a una diferencia entre teorías contrarias, falsas o incluso problemáticas. Ya la presencia y la adopción contemporánea de conceptos diversos de la realidad es ciertamente una característica de la situación actual de la vida espiritual en general; pero estos conceptos diversos se refieren de vez en cuando a campos diversos del saber y a distintas esferas de la vida, y por eso no versan sobre un único, sobre un idéntico mundo de objetos. Así las categorías constitutivas de la filología y las de la física pueden hoy divergir al punto de parecer

[Pág. 36] difícilmente conciliables; pero como es notorio, en el interior de la física misma, en el interior del complejo total de las ciencias inorgánicas de la naturaleza, no hay en absoluto la tendencia a elaborar conceptos de la realidad entre su incompatibilidad; más bien es cierto lo contrario. Aquí el correctivo se da por el trabajo de investigación conducido concretamente sobre el objeto.

Sería fácil objetar que la filosofía de la sociedad no es una ciencia particular y que tal es en cambio, la sociología material que se ocupa de la forma determinada de la socialización. Esta disciplina estudia los diversos modos concretos en que los hombres viven en conjunto, todo tipo de asociaciones: desde la familia a los grupos económicos y las asociaciones políticas, hasta el estado y la humanidad. En esta disciplina –como también por ejemplo en la economía– estaría la posibilidad de decidir en concreto (*sachliche Entscheidbarkeit*); pero la sociología no tiene nada que decir ni sobre el grado de realidad de estos fenómenos ni sobre su valor. Esta última función sería por tanto propia de la filosofía de la sociedad, y en cuestiones fundamentales como las que ella trata, asume posiciones últimas pero ningún descubrimiento de verdades universalmente válidas que pueda insertarse últimamente en el desarrollo de la investigación amplia y compleja.

Estas opiniones se fundan sobre un concepto de filosofía que no es ya sostenible. De cualquier modo se trazan los límites entre la sociología como disciplina

especialista singular y la filosofía de la sociedad –y creo que cierto grado de arbitrariedad (*Willkür*) sería finalmente inevitable (*unvermeidlich*)-; una cosa es cierta: si el pensar filosófico sobre la relación del individuo con la sociedad, sobre el sentido de la cultura, sobre el fundamento de la formación de la comunidad, sobre la estructura compleja de la vida social, en suma, sobre los grandes problemas y los de principio, fuera una suerte de depósito que sobrevive en el reservorio de problemas sociales –una vez que de ello extraemos problemas que pueden ser desarrollados en la investigación concreta- la filosofía de la sociedad podría ciertamente desarrollar alguna función social –por ejemplo la de la sublimación- pero perdería toda fertilidad intelectual. 'La relación entre las disciplinas filosóficas y las correspondientes disciplinas científicas particulares no puede ser entendida en el sentido que la filosofía trata problemas decisivos y construye teorías no sujetas a la ciencia empírica –como conceptos propios de la realidad, sistemas que abarcan la totalidad-, mientras que, contrariamente, la investigación empírica asume sus datos particulares con un

[Pág. 37] largo y aburrido trabajo, que se fractura en miles de problemas parciales, de estallante enaltecimiento individual, para agrietarse finalmente en el caos de la especialización'. 'Esta concepción, según la cual el investigador debe considerar la filosofía como un ejercicio que, aunque bello es científicamente estéril por incontrolable, mientras el filósofo se emancipa de la investigación particular, porque piensa que las decisiones muy importantes no pueden esperar sus resultados, hoy está superada y existe más bien la idea de una continua interrelación y desarrollo dialéctico entre la teoría filosófica y la praxis de la ciencia particular'. (...) Ocurre en cambio que la filosofía –o incluso la intención teórica directa a lo universal, a lo 'esencial'- están en condiciones de requerir y animar las investigaciones particulares y al mismo tiempo es lo suficientemente abierta como para permitir a la vez ser influida y transformada por el progreso de los estudios concretos.

Nuestro anuncio de la carencia de la filosofía social al que hemos aludido no puede ser pues ya obviado ni con la profesión de fe en una interpretación más o menos constructiva de la vida cultural, ni con la determinación de un nuevo significado de la sociedad, del estado, del derecho, etc. 'A mi juicio –juicio que ciertamente es compartido por otros-, más bien depende hoy en cambio de organizar sobre la base de problemas filosóficos actuales, investigaciones en las que filósofos, sociólogos, economistas, historiadores, psicólogos, en comunidad de trabajo permanente, se unan y hagan en común, lo que en otros campos puede hacer un individuo solo en laboratorio, lo que todo auténtico investigador siempre hizo, a saber: buscar resolver grandes problemas filosóficos fundamentales con ayuda de métodos científicos muy refinados, transformando los problemas en el transcurso del trabajo sobre el objeto, precisándolos, inventando nuevos métodos, pero sin perder de vista lo universal'. De este modo, las respuestas a las preguntas filosóficas no se reducen jamás a un 'Si' o un 'No', sino que estos mismos problemas serán insertados dialécticamente en el proceso

[Pág. 38] de la ciencia empírica, ya que su solución está en el progreso del conocimiento real que influye sobre su forma misma.

(...) En esta situación se puede considerar objetivamente justificado el hecho de que la cátedra que en nuestra Universidad se asocia a la Dirección del Instituto de Investigación Social ha sido transformada en una cátedra de Filosofía de la Sociedad y transferida a la Facultad de Filosofía. Carl Grünberg había dirigido el Instituto con el encargo de enseñar una disciplina especial, la economía política. Buscando la tarea nueva, difícil e importante de emplear un gran aparato de investigación empírica al servicio de problemas de filosofía social, he sentido la distancia inconmensurable que

divide al gran estudioso, cuyo nombre es pronunciado con respeto y gratitud extrema por los especialistas de todo el mundo, del joven desconocido que debe tomar su lugar. Su larga enfermedad fue parte de los hechos absurdos de la vida individual que revelan la impotencia de la sublimación filosófica (*philosophische Verklärung*). Fiel a sus intereses –intereses muy precisos, radicados en la tradición de la escuela histórica de economía política- en el Instituto Grünberg se ha dedicado sobre todo a la historia del movimiento obrero. Gracias a su amplísimo conocimiento de la literatura especializada del mundo entero, ha logrado una colección no sólo de rico material de archivo, sino también una biblioteca especializada única en su género que hoy cuenta con cerca de cincuenta mil volúmenes, y de la que han usado ampliamente los estudiantes de nuestra universidad y muchos estudiosos alemanes y extranjeros. (...)

Si ahora, luego de un largo año de enfermedad del Director, me dispongo a fijar nuevas tareas para la actividad del Instituto, me son de gran ayuda no sólo la experiencia de sus colaboradores y los tesoros literarios recolectados, sino también el reglamento del Instituto –condicionado a él de manera determinante- según el cual el Director, designado por el Ministro, es plenamente independiente “en todo sentido... tanto con respecto a la administración

[Pág. 39] como con respecto a los fundadores” y que –como acostumbraba a decir Grünberg –no instituye un gobierno colegiado (*Kollegialverfassung*) sino una 'dictadura del director' (*Diktatur des Direktors*). 'Así me será posible utilizar cuanto se ha creado para instaurar, al menos en un ámbito restringido y en común con mis colaboradores, una dictadura del trabajo planificado, a fin de desarrollar una teoría de la sociedad (*Gesellschaftslehre*) donde la construcción filosófica ya no se disocie de la investigación empírica'.

Considerando esta posibilidad, igualmente importante para la filosofía y para la investigación empírica –y no porque me proponga hacer de esta última una sierva de la filosofía- es que hoy he aceptado el encargo de dirigir este Instituto en calidad de filósofo, en el sentido aclarado por mi maestro Hans Cornelius.

Pero ahora algunos de ustedes querrán saber alguna cosa más precisa ¿cómo es posible aplicar esta idea en concreto? ¿En qué modo serán realizadas en la práctica? (...) Para concluir sólo querría aducir un ejemplo que ilustra la posibilidad de aplicar cuanto he dicho, (...) 'el hilo conductor del trabajo colectivo del Instituto' (*Leitfaden der kollektiven Arbeit des Instituts*).

No sólo en el interior de la filosofía de la sociedad en sentido estrecho sino también en el ámbito de la sociología como en el de la filosofía general, poco a poco 'las discusiones sobre la sociedad se cristalizan siempre más claramente en torno a un problema que tiene no solamente carácter de actualidad sino que es la configuración conjunta de problemas filosóficos más antiguos e importantes: el problema de la conexión que subsiste entre la vida económica de la sociedad, el desarrollo psíquico de los individuos y las variaciones que tienen lugar en la esfera cultural en sentido estricto' –a las que pertenecen no solo los contenidos considerados espirituales de la ciencia, el arte y la religión, sino también el derecho, la costumbre, la moda, la opinión pública, los deportes, la forma de esparcimiento, el estilo de vida, etc. 'El intento de estudiar las relaciones entre cuestiones de los tres ámbitos no es más que una formulación más adecuada de los métodos disponibles y del estado de nuestro saber, del viejo problema

[Pág. 40] de la conexión entre la existencia particular y la razón universal, entre realidad e idea, entre vida y espíritu; sólo que este viejo tema viene precisamente instalado en una nueva constelación de problemas'.

Es verdad que este argumento es solitariamente objeto de reflexión metafísica (se trata de la *Sociología del conocimiento* de Scheler), o bien se consolida a propósito

de tesis generales más o menos dogmáticas, o bien se reanuda habitualmente una de las teorías aparecidas históricamente, simplificándola, y se la usa para combatir todas las otras. Por ejemplo, se explica que la economía y el espíritu son expresiones diversas de una idéntica sustancia: es mal espinosismo. O bien se afirma que la idea, los contenidos 'espirituales' irrumpen en la historia y determinan el obrar humano, constituyen el momento primario, mientras la vida material es secundaria, derivada; el mundo y la historia se fundan en el espíritu: es un Hegel mal entendido, abstractamente. O inversamente se cree cuanto sigue: que la economía, o bien el ser material es la única verdadera realidad: la psique de los hombres, la personalidad como el derecho, el arte, la filosofía, deben ser derivadas enteramente de la economía, son simple reflejo de la economía: es un Marx entendido de modo abstracto y por eso, mal entendido. 'Ahora, prescindiendo del hecho de que estas tesis expresan una separación acrítica, envejecida y extremadamente problemática del espíritu de la realidad, que atribuyen ingenuamente a esta separación un carácter absoluto, y luego no la superan dialécticamente, tales declaraciones se sustraen de principio a todo control, hasta que toman en serio su abstracción: todas, indistintamente, corren fácilmente el riesgo de tener siempre razón'. 'En general tales convicciones dogmáticas prefieren evitar dificultades científicas particulares del problema, porque consciente o inconscientemente, presuponen una correspondencia constante entre procesos ideales y materiales, y descuidan o simplemente ignoran el complicado rol de mediación que se desarrolla a partir de elementos psíquicos'.

Las cosas cambian si el problema se formula de este modo más preciso ¿qué conexiones es posible averiguar –en un determinado grupo social, en un período determinado, en un determinado país- entre el rol desarrollado por este grupo en el proceso económico, las variaciones intervinientes en la estructura psíquica de sus miembros, y los pensadores e instituciones

[Pág. 41] que actúan sobre este mismo grupo como totalidad menor en el todo social, que son a su vez su producto? Ahora sí se delinea concretamente la posibilidad de tener verdaderos trabajos de investigación –y el Instituto debe justamente emprenderlos-. En un primer momento intentamos concentrarlos sobre un grupo social particularmente importante y característico, sobre obreros calificados y empleados en Alemania; luego la investigación deberá ser extendida a los estratos correspondientes de otros países europeos con alto desarrollo industrial.

Me resta apenas el tiempo para indicar, de modo muy sumario y ciertamente insuficiente, cuáles son los principales caminos que los colaboradores permanentes deben seguir para recolectar ante todo el 'material empírico' (*empirische Material*) donde poder estudiar las relaciones en cuestión. En primer lugar se trata naturalmente de utilizar las estadísticas publicadas, las relaciones de organización y de asociaciones políticas, los materiales de los entes públicos, etc. Este trabajo se puede dar sólo en conexión con un 'continuo análisis de la situación económica general' (*fortlaufenden Analyse der ökonomischen Gesamtsituation*). Además se necesita una 'investigación sociológica y psicológica de la prensa y de los textos' (*soziologischen und psychologischen Durchforschung von Presse und Belletristik*), sea porque cuanto allí se dice en torno a la situación de los grupos estudiados tiene un interés intrínseco, sea porque esta literatura tiene una estructura categorial particular que consiente a actuar a los miembros del grupo. Particular importancia reviste también la 'elaboración de muy diversos procedimientos de indagación' (*Ausbildung der vershiendenartigsten Enquêteverfahren*). Entre otros, en nuestra investigación pueden usarse variablemente los 'cuestionarios' (*Fragebogenmethoden*), capaces de rendir preciosos servicios, con tal que siempre se tenga presente que no es lícito sacar 'conclusiones inductivas'

(*induktive Schlüsse*) de los cuestionarios solamente, porque sería prematuro y apresurado. En nuestro caso, el sentido esencial de los cuestionarios va en dos direcciones: en primer lugar, deben estimular la investigación y mantenerla constantemente en contacto con la vida real; en segundo lugar, permiten controlar los conocimientos adquiridos por otros modos y prevenir posibles errores. Para la preparación de los cuestionarios, la investigación social americana tiene ya logrados importantes trabajos preliminares, que pretendemos utilizar y desarrollar ulteriormente para nuestros fines. Después deberemos servirnos ampliamente del 'método de la pericia' (*Methode der Sachverständigengutachten*). Cuando es posible profundizar ciertos problemas particulares recurriendo a la 'experiencia y al juicio de personas competentes' (*Erfahrungen kompetenter Beurteiler*), debemos interpellarla dondequiera que se encuentre. Pero lo que más se tratará de usar es

[Pág. 42] el 'conocimiento de los hombres de la praxis' (*Kenntnisse von Männern der Praxis*), a fin de que resulten de provecho para la ciencia. Un trabajo especial consiste además en la reunión y utilización de documentos que no han sido publicados como libro. Para nuestro fin y precisamente para usar científicamente los archivos de la Oficina Internacional del Trabajo (OIT) de Ginebra, particularmente ricos e importantes materiales sociológicos, en esta ciudad será instituida una sección de nuestro Instituto. El Sr. Thomas, Director de OIT, ha aprobado animadamente nuestro programa y ha prometido cordialmente ayudar para realizarlo. 'Naturalmente a todos estos procedimientos se debe ahora agregar el estudio metódico de los escritos científicos sobre el asunto, ya publicados y a publicar en el futuro'.

'Cada uno de estos métodos por sí solo es absolutamente insuficiente, acaso todos juntos puedan volverse fecundos para la problemática general', en años de paciencia de extensa investigación, a condición de que los colaboradores fijos sepan formar sus ideas, no ya según sus propios deseos sino teniendo en cuenta el objeto, sepan evitar decididamente cada forma de sublimación y a condición de que logremos preservar la intención unitaria frente a la tensión dogmática y a la caída a un nivel puramente empírico y técnico.

Llego a la conclusión. Hablando de las tareas del Instituto he podido indicar el trabajo colectivo de investigación sobre el que deberán concentrarse nuestros esfuerzos en los próximos años. Pero no debemos olvidar la investigación individual de los colaboradores singulares, que continuarán en el trabajo de campo de la economía teórica, en la historia económica y en la historia del movimiento obrero. El Instituto tiene también la función de servir a la 'finalidad didáctica de la universidad' (*Lehrzwecken der Universität*); de asumir su tarea organizando regularmente cursos de lecciones, ejercitaciones y conferencias. Estas iniciativas se proponen para integrar la enseñanza universitaria, en el sentido que permiten conocer el trabajo del Instituto, informan sobre el estado actual de la investigación y transmiten una cultura que corresponde a la exigencia de una 'investigación social orientada filosóficamente' (*philosophische orientierten Sozialforschung*) en el sentido aclarado antes.

(...)

Así esta clase

[Pág. 43] ha devenido en cierto modo un símbolo de las dificultades particulares que encuentra una filosofía social; de las dificultades con las que logra fundir lo universal con lo particular, el diseño teórico de la experiencia singular. Estoy convencido de que mi exposición, desde este punto de vista ha sido insuficiente. Pero puedo esperar sin embargo, que me habéis seguido con indulgencia, pido vuestra benevolencia y confianza también para el mismo trabajo. Inaugurando este Instituto, Carl Grünberg dijo que cada cual, en su trabajo científico, es guiado por impulsos de

orden ideológico. 'Que el impulso ideológico que guía el trabajo de este Instituto pueda ser la voluntad inflexible de servir sin reservas a la verdad'.

El capital como proceso ontológico: tres premisas de la teoría de Nick Land

Daniel Adrian Bergamaschi
Universidad Nacional de Mar del Plata

Introducción – una humanidad en crisis

El siglo XXI se presenta como un desafío a la humanidad. Desde la política partidaria hasta los círculos académicos, todo el reservorio de los animales políticos se ve enredado en discusiones sobre cuál es el rumbo a tomar. El desastre ecológico, la sobrepoblación, la creciente automatización, las crisis migratorias, la proliferación nuclear, el mundo multipolar, la deuda externa y muchas otras cuestiones, generan el caos entre las filas de los políticos.

Más allá de las diferencias entre la enorme cantidad de bandos todos comparten un terreno común. Estas amenazas son vistas como riesgos existenciales reales para la totalidad de la raza humana y la vida biológica del planeta. Sin embargo, el punto en donde más acuerdo hay es en la fe sobre la agencia humana.

Si bien algunos de estos problemas requieren la acción inmediata de la raza humana como un todo unificado, cuestión difícil de por sí, todos los movimientos políticos, sociales e intelectuales confluyen en la confianza sobre las facultades humanas para afrontar estas amenazas. La capacidad cognitiva y práctica de la especie no se encuentra cuestionada en ningún rango del espectro político actual.

Sólo unos pocos se atreven a insinuar la futilidad de las acciones humanas y proponen que este es el fin de nuestra especie. En este contexto, nuestro trabajo se plantea como un intento descriptivo de la posición del teórico in-humanista Nick Land y una reconstrucción somera de sus principales argumentos.

Principales tesis del aceleracionismo

Nick Land y el CCRU (Unidad de Investigaciones sobre la Cultura Cibernética) desarrollaron a mediados de los noventa las primeras formulaciones de lo que más tarde, en la segunda década del siglo XXI, sería conocido como aceleracionismo. Esta primera formulación es la que pasaremos a describir a continuación. Podríamos dividirlo en una serie de tesis.

En primer lugar la humanidad se encuentra en el medio de un proceso de génesis ontológica. Lo que empezó con la industrialización durante el siglo XIX y ha iniciado su

fin con el desarrollo de la inteligencia artificial en nuestra época, es la gestación y desarrollo de una inteligencia planetaria identificada con el *Tecnocapital*. Una nueva especie que reclamará el dominio sobre la Tierra y aniquilará la raza humana.

Segundo, este proceso es irreversible y no puede ser controlado ni comprendido en su totalidad por ningún tipo de acción humana. El proceso se ha autonomizado a finales del siglo XIX y desde ese tiempo la humanidad ha emprendido una lucha espuria para evitar el contagio. Esta batalla se libra entre el *Sistema de Seguridad Humano*, que trata de defender su núcleo biológico, y el *Tecnocapital*, que trata de expandir su maquinaria.

Tercero, este proceso puede verse desde dos perspectivas: un progresivo paso de la bio-esfera hacia la *tecno-esfera* o el cambio de un mundo económico a uno *tecnonómico*. Por un lado, lo que está en juego es la misma definición de la vida y sus parámetros orgánicos y carbónicos, suplantados por una materia no-muerta, pero tampoco viva por definición. Por otra parte, se nos traslada de un mundo dominado y pensado por una lógica humana de supervivencia y herencia a una alien de replicación y flujo.

Cuarto, no es el ser humano el que se libera del capital, sino más bien lo contrario. Es el capital el que ha utilizado al humano para su propia conformación. Un alien que ha aparecido en la historia a través de la economía, pero escapa de esta por medio de la cibernética. En este sentido, el verdadero superhombre sería el tecnocapital. Como dice Land (2012), “nada humano sobrevive al futuro cercano [...] el superhombre como cyborg” (p. 443, 297). También, en un extraño giro de la teoría marxista, serían los medios de producción los que llevarían la revolución a cabo y no los proletarios tomando posesión de estos.

Quinto, los discursos críticos de izquierda y derecha se consideran ambos conservadores. Dado que los dos obedecen al imperativo biológico de supervivencia y reproducción de la especie. La derecha intenta por un lado preservar la “esencia” biológica del ser humano, al igual que los principales valores tradicionales que sustentan dicha cosmovisión. Mientras tanto, la izquierda, intenta controlar los flujos financieros y fortalecer a los moribundos estados, proponiéndose como barrera ante las fuerzas deshumanizadoras del mercado.

Por último, la alienación es vista como el principal factor revolucionario. Esto puede ser entendido en dos maneras: 1) la desacralización del cuerpo biológico por parte del avance tecnológico y 2) la erosión de los valores tradicionales por parte de la influencia

y crecimiento de los mercados capitalistas. Estos son entendidos como la verdadera crítica a la modernidad y los continuadores del proyecto de transvaloración nietzscheano.

Ahora bien, cuál puede ser, si es que existe, el sustento de las anteriores afirmaciones tan radicales y contrarias al sentido común para la mayoría de los discursos contemporáneos. En los siguientes apartados expondremos tres argumentos principales que buscan apoyar dichas tesis y a la vez nos develan las influencias y fuentes del pensamiento de Nick Land.

Autonomización del proceso de producción capitalista:

Uno de los argumentos más accesibles, sustentado en parte sobre datos fácticos y apoyado en la teoría marxista clásica es aquel que habla sobre la creciente autonomización del proceso de producción. Con esto nos referimos al reemplazo de la fuerza de trabajo por maquinaria autónoma. O al aumento del capital constante sobre el capital variable en la relación conocida como composición orgánica del capital.

Otra forma de plantearlo es la proporción entre el trabajo humano y el de la máquina en el proceso de producción. La teoría marxista sostiene que debido al imperativo de la competencia la proporción de trabajo maquinal esta destinada a cada vez ser mayor, desplazando la mano de obra humana. En cierta etapa, el trabajo humano se convertiría en algo totalmente dispensable y obsoleto. Garton (2017 Mayo) reinterpreta (comentando a Land) la abolición marxista del trabajo en los siguientes términos:

El sujeto revolucionario, tal como lo vemos, no es el trabajo, sino el capital, dada su tendencia a abolir el elemento humano del proceso de producción – de este modo, el capital convierte al capitalista en un ser tan irrelevante como el proletario.

En un primer momento histórico, las máquinas han ocupado el lugar de la mano de obra física humana. En este suceso, la/el obrero/a se convirtió en un agregado de la máquina. Sus tiempos y funciones estaban supeditados al modo de operación de las últimas. El trabajo intelectual se mantuvo a salvo de este corrimiento, pero con la invención de las computadoras el reemplazo ha comenzado allí también.

Por ejemplo; desde los años '70 la tasa de empleados en el sector industrial de los países desarrollados ha ido en caída constante y aunque ha sido compensada por la industrialización de los países del oriente, actualmente la tasa mundial de empleados en el sector industrial no supera el 25%. En cambio, la tasa en el sector terciario no ha

hecho más que subir constantemente hasta ocupar al 60% de la población mundial activa.

La manufacturación de la inteligencia, aunque de manera análoga al siglo XIX reemplaza al trabajo humano en el sector terciario, se presenta aún así como un desafío singular. Esto se debe a que el desarrollo de la inteligencia artificial involucra la posibilidad de la superinteligencia y de la aparición de una inteligencia alien. Dos cuestiones que presentan riesgos existenciales reales para la especie y solo, en un contexto favorable el desempleo masivo.

Sin embargo, aunque lo anterior nos muestra la obsolescencia de la fuerza de trabajo humano y la creciente autonomía del capital que aún sigue atado a los humanos por el consumo; nada indica que este proceso este fuera de nuestro control o que sea maligno de por sí para la especie humana. Esta liberación del trabajo bien podría ser un beneficio tal como proponen los aceleracionistas de izquierda del siglo XXI. Los siguientes apartados tratarán de demostrar porque no puede ser así.

Cibernética del capital

Nick Land considera a la sociedad capitalista como una gran máquina, que como tal, se encuentra sujeta a las leyes de la cibernética. Este enfoque es posible por dos grandes supuestos: por un lado reposa en las teorías de Deleuze y Guattari en el *Anti-Edipo*, principalmente sobre el inconsciente maquínico universal (o esquizofrenia universal) y su dicotomía deterritorialización / reterritorialización. Por otra parte, se sustenta en la totalización de la sociedad debido a la invasión de la lógica de producción sobre esta. (Suceso analizado por autores de la Escuela de Frankfurt y otros como Herbert Marcuse y Carl Schmitt).

Estas dos cuestiones si bien son diferentes, se encuentran relacionadas dado que para Land la primera es causa de la segunda. A diferencia de la escuela de Frankfurt, la totalización social no se da por la acción de una razón instrumental sino que es la propia tendencia a la liberación de la esquizofrenia universal la que cibernetiza el tejido social.

El tratamiento cibernético del capital reformula las relaciones del ser humano con el proceso de producción capitalista. El foco ya no se encuentra en los intereses humanos capitalizados como la ganancia o el consumo, sino en el simple funcionamiento de la maquinaria del capital. En esta aproximación el hombre/mujer se ve reducido a una simple pieza del proceso de circulación y acumulación del capital. No sólo es una parte en el proceso productivo (el operario como agregado de la máquina según el anterior

apartado) sino que ahora la misma sociedad se muestra como un dispositivo más en la estructura del capital. Nick Land indica (2012):

No hay dialéctica entre las relaciones sociales y la técnica, sino que sólo hay un maquinismo que disuelve la sociedad entre las máquinas, mientras deterritorializa estas últimas a través de las ruinas de la antigua sociedad, cuya teoría general, podemos considerar, es una generalizada teoría de flujo, es decir: cibernética. (p. 294)

Esta reducción del humano a simple parte de una maquinaria no debe verse como una relación de dominación, sino como producto de la disolución de la sociedad en las máquinas que elimina la dicotomía del amo y el esclavo. En este sentido, se devela el carácter falaz de la praxis humana y la evaporación de la política en una sociedad total en la que el control no corresponde a ningún tipo de agencia humana o elite.

Retroalimentación positiva y cognición

Teniendo en cuenta esta visión cibernética, Nick Land va a identificar al capital y al humano con circuitos de retroalimentación positiva y negativa. Los sistemas de retroalimentación negativa son aquellos que tienden a la homeostasis, es decir al equilibrio, compensando toda carga que entre o sea producida dentro del sistema. Los de retroalimentación positiva, en cambio, tienden al desequilibrio y amplifican exponencialmente toda carga que sea insertada o generada en el circuito.

Mientras el capital es visto como un sistema de retroalimentación positiva, lo humano corresponde a un sistema negativo. Esto significa que mientras el capital sufre un desarrollo exponencial de sus características y acciones, lo humano tiende a la defensa y la preservación de la tradición. Podemos entender estos conceptos, si los vemos como reactualizaciones cibernéticas de lo que D&G van a llamar deterritorialización y reterritorialización.

Deterritorialización corresponde a la erosión de la tradición, mientras que su opuesto refiere a la reimposición de otros valores. Si bien D&G entienden que ambos procesos corresponden al capitalismo; Nick Land, identificará a cada uno con las dos especies en pugna por el control terrestre: el capital y los humanos. Volviendo a la cibernética, la deterritorialización entendida como retroalimentación positiva nos agrega un dato más para comprender la disminución de la agencia humana. Tal como comenta Berger (2017):

Los procesos de retroalimentación positiva no terminan en las vías modulares de transmutación entre dinero, mercancía y trabajo. Se expanden a través de la totalidad de los estratos sociales, culturales, políticos y hasta ecológicos [...] Hace ya tiempo que multitudes de procesos de retroalimentación positiva se han atrincherado profundamente, y sin duda alguna, derivan la totalidad del sistema lejos del orden.

Ahora no sólo la innovación tecnológica y la acumulación capitalista crecen de manera exponencial, sino que la propia erosión de los estándares humanos (desde su biología hasta su base política; por ejemplo el estado y la nación) está unida a esta lógica de retroalimentación positiva. Cada ciclo de retroalimentación es cada vez más rápido y potente que el anterior. Este constante crecimiento llega a presentarse como una barrera epistemológica y práctica para la humanidad, dado que el proceso ha alcanzado tan grandes proporciones y velocidades que escapa al actual modo de cognición y praxis humana.

Conclusión - la alienación como liberación

Los tres argumentos anteriores demuestran cómo, desde la perspectiva landiana, el capital en su desarrollo reduce la agencia humana. Uno de los factores es la autonomización del proceso productivo. Otro es la maquinización del tejido social que permite el tratamiento cibernético de la sociedad capitalista y casi por una cuestión de definición eliminar todo tipo de agencia. Por último, el problema cognitivo que plantea la aceleración capitalista para las capacidades humanas termina por concluir la autonomía absoluta del capital y el encasillamiento de nuestra especie como un mero agregado al proceso ontológico capitalista.

En este contexto, la liberación humana en el sentido tradicional o marxista no parece ser posible. Más bien sucede lo contrario, es la emancipación del capital de su incubadora humana lo que parece ser el fin de la historia. El sujeto esta (en términos marxistas clásicos) no es ninguno de los dos polos de la lucha de clases, sino el capital que permanece detrás como un extranjero, un alien o enemigo interno; esperando su momento para tomar posesión final de la masa planetaria.

Sin embargo, según Land, se puede hablar de emancipación humana si por esta entendemos principalmente deshumanización. Es decir, en una reminiscencia de Nietzsche, la liberación del humano se da en la medida en que su humanidad (su cuerpo social y biológico) es disuelta a través de la creciente deterritorialización producida por el capital. Esto significa que el futuro de lo humano queda abierto a un

campo infinito de experimentación o bien a su absorción por parte del *Tecnocapital*. Como termina diciendo Land (2012) en su texto *Circuitos*:

Tal vez tengamos que esperar unas pocas décadas más, antes que las inteligencias artificiales sobrepasen el horizonte trazado por las biológicas; sin embargo, es absolutamente supersticioso que el dominio de la cultura terrestre humana este todavía enmarcado en siglos como en una especie de perpetuidad metafísica [...] La vida se está transformando en algo nuevo y si creemos que podemos detener esto, somos más estúpidos de lo que parecemos. (p. 293, 317)

Bibliografía

- Avanessian, A. Mackay, R. (Ed.) (2014) *#Accelerate: the accelerationist reader*. Falmouth, Reino Unido: Urbanomic.
- Avanessian, A. Reis, M. (Ed.) (2017) *Aceleracionismo: estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*. Buenos Aires, Argentina: Caja Negra.
- Berger, E. (2018, Agosto 21) *Machinic surplus value*. Recuperado de <https://disubunit22.wordpress.com/2018/08/21/machinic-surplus-value/>
- Berger, E. (2017, Marzo 29) *Unconditional acceleration and the question of praxis: some preliminary thoughts*. Recuperado de <https://deterritorialinvestigations.wordpress.com/2017/03/29/unconditional-acceleration-and-the-question-of-praxis-some-preliminary-thoughts/>
- Garton, V. (2017, Junio 12) *Unconditional accelerationism as antipraxis*. Recuperado de <https://cyclonotrope.wordpress.com/2017/06/12/unconditional-accelerationism-as-antipraxis/>
- Garton, V. (2017, Mayo 6) *Antipolitics and the inhuman*. Recuperado de <https://cyclonotrope.wordpress.com/2017/05/06/antipolitics-and-the-inhuman/>
- Garton, V. (2017, Marzo 8) *Acceleration without conditions*. Recuperado de <https://cyclonotrope.wordpress.com/2017/03/08/acceleration-without-conditions/>
- Krašovec, P. (2018, Julio 11) *Alien capital*. Recuperado de

<https://vastabrupt.com/2018/07/11/alien-capital/>

•Land, N. (2012) *Fanged Noumena*. Nueva York, Estados Unidos, Urbanomic

•Luna, E. (2017, Julio 26) *Tres dimensiones del aceleracionismo de Nick Land*.

Recuperado de <https://erichluna.wordpress.com/2017/07/26/tres-dimensiones-del-aceleracionismo-de-nick-land/>

Razón, Ciencia y Sociedad.

Iluminismo y positivismo en la filosofía social crítica del joven Horkheimer

Elías Germán Bravo
Universidad Nacional de Mar del Plata

El objetivo de la presente comunicación es poner de relieve que el proyecto de filosofía social crítica propuesto por Max Horkheimer durante la década del '30 no es una crítica de la ciencia y de la racionalidad como dominio, como se vislumbra en sus textos de la década del 40' sino que, muy por el contrario, en esta época nuestro autor es aun un optimista acerca del potencial emancipador de la razón y la ciencia para el progreso de la humanidad. De manera especial, la filosofía social crítica de Horkheimer parece tener notables convergencias con el modelo de racionalidad propuesto por los integrantes del empirismo lógico. En efecto, a nuestro juicio, consideramos que está muy difundida la concepción del Horkheimer crítico de la racionalidad, pesimista y escéptico, postura que el autor de Teoría Crítica tomó en los años siguientes debido al triunfo de los fascismos, el advenimiento de la segunda guerra mundial y el fracaso del socialismo real en Rusia. Creemos que es un prejuicio postular que la filosofía social crítica no le da importancia al criterio empirista de justificación. De este modo, aquí se propone la posibilidad de analizar si la diferencia entre el modelo clásico de racionalidad y el modelo de racionalidad de la filosofía social crítica reside en los objetivos que se buscan y no en los supuestos que se manejan. Por ejemplo, ambos modelos surgen como respuestas confrontativas frente a la metafísica vitalista, anticientífica e irracionalista que imperaba en las clases cultas alemanas luego de la primera guerra mundial y postulan la unidad de las ciencias pero, mientras que el modelo positivista sólo busca explicar y predecir hechos, la filosofía social crítica pretende transformar la sociedad.

Dentro de la concepción de la filosofía social crítica nos abocamos especialmente a los aportes realizados por Max Horkheimer en los primeros años de labor como Director del Instituto de Investigación Social de Frankfurt. En efecto, la indagación en los trabajos tempranos de Horkheimer resulta de fundamental relevancia para postular que la filosofía social crítica no es enemiga acérrima del modelo clásico de racionalidad, tal como se entendió en las décadas posteriores. Por el contrario, se intenta mostrar que en sus escritos tempranos el autor frankfurtiano reclamaba una investigación social ajustada al estudio de los hechos empíricos y fue también un férreo defensor de la explicación frente a la comprensión.

Optimismo epistemológico

Horkheimer, quien entiende que la filosofía sólo puede ser entendida como un momento dentro del más extenso movimiento de la historia y la sociedad, lleva a cabo una revisión histórica y epistemológica de la génesis de la racionalidad científica moderna. Durante el curso del S. XX se han desarrollado diversos modelos de racionalidad. Entre ellos se pueden destacar los que suponen que es posible alcanzar un conocimiento seguro y objetivo sobre la base de los fundamentos sólidos constituidos por la investigación racional y empírica. Esta concepción es prototípica del modelo clásico de racionalidad, para la cual el conocimiento verdadero, realista y racional es el que se atiene a los hechos independientemente de cualquier otro factor de orden social, cultural o político. Tradicionalmente se ha considerado que la relación entre la filosofía social crítica y la concepción clásica de racionalidad no puede ser sino la de una oposición excluyente. Sin embargo, aquí se propone que esa visión es sesgada. Horkheimer no rechaza de plano al modelo clásico de racionalidad ni al criterio empirista de justificación, sino que les reconoce sus aspectos valiosos a los fines de incorporarlos a una amplia teoría auto-reflexiva. En efecto, la visión canónica entiende que la gran diferencia entre la racionalidad frankfurtiana y el modelo clásico radica en que este último, a diferencia de la primera, se preocupa por la correspondencia entre los enunciados científicos y los hechos. Por otra parte, este trabajo busca demostrar que la mayor discrepancia no está dada por el criterio de relevancia que cada uno de ellos le asigna a la investigación empírica sino que la diferencia fundamental radica en los fines que cada uno de los modelos de racionalidad persigue. Como se ha sugerido, mientras que el modelo clásico de racionalidad se orienta a la explicación y la predicción de los hechos, la filosofía social crítica apunta a la transformación social. No hay, aquí, incompatibilidad de ninguna clase.

Debe enfatizarse que para determinar si las hipótesis de la presente comunicación son plausibles habrá que indagar en los primeros trabajos de Horkheimer. La revalorización de los escritos de este autor correspondientes al período comprendido en la década de 1930 y nos ayudará a delinear la génesis de la filosofía social crítica y a distinguir las transformaciones que experimentó a lo largo del tiempo. De manera complementaria, dicha revalorización también permitirá distinguir el pensamiento del joven Horkheimer del de los escritos de su último período.

La historia como naturaleza

El Horkheimer de la década del '30 era aun un iluminista, tenía plena confianza en la racionalidad científica. El problema de la ciencia es, para él durante este período, el estrechamiento de su racionalidad más no la racionalidad misma. En ese sentido el autor de Teoría Crítica considera que mayor racionalidad implica no la restricción de la técnica y la ciencia, como lo planteara años después en *Dialéctica de la Ilustración*, texto oscuro y pesimista escrito en conjunto con Theodor W. Adorno, sino la apertura de esta. Es decir, mayores creaciones científicas e innovaciones tecnológicas implicarán mayor bienestar para el conjunto de las sociedades. En el Horkheimer de los años '30 no hay un rechazo de la técnica y la ciencia sino todo lo contrario, estas son para él fuerzas subjetivas productivas con las que hay que contar para la consecución del progreso y el bienestar social. Por ello en una comunicación presentada en el undécimo *Congreso Internacional de Sociología*, en octubre de 1933, intenta explicar el problema de la predicción y la explicación en las ciencias sociales, tomando como modelo el de las ciencias naturales. Al respecto escribe: *"frente al estado de ánimo que he señalado, puede no ser totalmente inútil destacar claramente lo positivo, en contra de los escrúpulos escépticos"* ([1933] 2003, p. 45). En este texto, nuestro autor reconoce que las ciencias naturales hacen un aporte fundamental a la vida humana y considera que es necesario, para lograr el bienestar de la sociedad en su conjunto, conocer, predecir y controlar los procesos sociales. Sin embargo considera que en la actualidad, bajo la estructura social reinante, el problema se encuentra justamente en que los seres humanos no lo hacen. No lo hace la sociedad emancipada, solo lo hacen unos pocos y por atrás, por las espaldas.

"La forma en que nuestra sociedad mantiene y renueva su vida se parece más al funcionamiento de un mecanismo natural que a un actuar plenamente determinado por sus fines. Por ello las predicciones sobre la sociedad son imperfectas. (...). En la actualidad se presentan los planteamientos más diversos tendientes a subordinar los procesos sociales a la planificación humana. Tal vez más tarde se vea a esta época como el tránsito desde un funcionamiento meramente natural, y por ello defectuoso, del aparato social hacia una cooperación consciente de las fuerzas sociales" ([1933] 2003, p. 48)

Así, lo que Horkheimer vislumbra es que el problema no es la racionalidad, sino la poca racionalidad que se emplea.

Ilustrado, optimista ante la razón, inclusive optimista respecto del dominio de la naturaleza porque, afirma, si no hay dominio de la naturaleza no puede haber bienestar humano, y si no hay bienestar humano no habrá felicidad. Se percibe aquí en el frankfurtiano una concepción materialista de la felicidad que tiene que ver con la satisfacción de las necesidades materiales, y eso se logrará, para él, mediante el control de la naturaleza. En la medida en que no conocemos y no controlamos las condiciones sociales en las que vivimos, la historia humana es como la naturaleza, esto es, es un objeto externo, no se la puede explicar.

Horkheimer en ese sentido piensa a contrapelo de las corrientes filosóficas dominantes de la época, para quienes la historia no tiene leyes, quienes plantean que sólo la naturaleza tiene leyes. Dilthey, al respecto sostenía que la historia debe ser comprendida desde la situación de empatía. Esto es, el ponernos en el lugar del otro y así poder reconstruir su situación. Esa postura no le convence para nada a Horkheimer ya que ello implicaría, al decir de Walter Benjamin, tener empatía con el vencedor. Para el autor de Teoría Crítica en las condiciones sociales actuales de lo que se trata es de analizar la historia como un objeto externo, como la naturaleza. Se trata de explicarla en relación a leyes. La historia no nos pertenece, así, pues, la sociedad es como la naturaleza. Esta idea se remonta a Hegel, para quien la cultura es la segunda naturaleza del ser humano. La primera naturaleza es aquella que nosotros no hacemos. Pero ocurre que la que hacemos, la cultura, no la hacemos libremente sino que se nos impone como si fuese natural. Es la historia como alienación, como un objeto externo a nosotros que no puede ser controlado.

Palabras finales

La crítica de la ilustración de 1944 no deja nada en pie. En ésta los autores sostienen la tesis de que la ciencia prácticamente condujo al nazismo. Se produjo, así, el eclipsamiento del Horkheimer juvenil y esto se debió en definitiva al triunfo de los fascismos, la segunda guerra mundial, al fracaso del socialismo soviético, al pacto Hitler-Stalin y al suicidio de su amigo Walter Benjamin. Comúnmente se cree que la Escuela de Frankfurt son los años '40, se suele tomar como visión la idea de que su filosofía es en su totalidad la crítica al dominio de la razón y no es así. Los textos de Max Horkheimer de los años '30 dan cuenta de que esto no siempre fue así. En ellos tenemos a un Horkheimer ilustrado, que reivindica a las ciencias. Sin embargo, si bien el Horkheimer de los años '30 reivindica al Círculo de Viena porque ve en este a un

compañero de ruta en la lucha emprendida contra la metafísica, lo que el frankfurtiano va a cuestionarle al empirismo lógico es la falta de reflexión sobre su propia condición.

El joven Horkheimer tiene expectativas en la razón ilustrada porque, según él, son las ciencias las que pueden dar cuenta, mediante la estadística, etc. de este proceso cognitivo que involucra relacionarse con una realidad ajena. A este respecto no niega las leyes científicas para el conocimiento del mundo social sino que, por el contrario, defiende y valora las investigaciones empíricas puesto que para él podremos conocer la historia cuando podamos controlar los procesos sociales. De este modo, lo que busca es superar el idealismo y la falta de reflexión del positivismo, tomando sus métodos no sin someterlos a una crítica de la mano de la filosofía. Escribe en su artículo el profesor Alan Florito Mutton:

"La teoría crítica es vista como herramienta para la transformación social, en palabras de Horkheimer, podemos hablar de una lucha por alcanzar una etapa superior de convivencia humana. Dicha lucha se podrá dar en el campo epistemológico, siempre y cuando seamos críticos de los medios científicos con los que trabajamos. [...] No se puede pensar en que la aplicación de la teoría va a dar resultados inmediatos, que ella será la fundadora de un nuevo orden social, sino que los cambios en la sociedad serán paulatinos y se irán dando en vastos sectores e instituciones de la sociedad". (2013)

Horkheimer piensa filosóficamente el problema, no se queda en la descripción del procedimiento científico. No es una teoría del conocimiento científico lo que hace, sino una crítica filosófica de los procedimientos científicos.

Para finalizar, pensamos que la obra temprana de Max Horkheimer resulta una contribución de importancia para entender cuál es el *status* de su filosofía crítica en relación con el positivismo lógico. Y permite empezar a mostrar que ciertos supuestos que están fuertemente arraigados en la comunidad filosófica no se corresponden con las propuestas concretas del autor de teoría crítica. En este sentido los aportes de nuestro autor son de crucial relevancia para la filosofía política, la filosofía de la ciencia y la enseñanza de la filosofía.

Bibliografía

- Barbosa, Susana y Fernández Marta (1993). *Tendencias Sociales y Políticas Contemporáneas*, Buenos Aires, Docencia.
- Florito Mutton, Alan (2013). "Una lectura de Teoría tradicional y Teoría Crítica de Max Horkheimer. Un recorrido necesario para pensar la filosofía como herramienta de

transformación social”, *X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.*

-Friedman, George. *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*, trad. C. Candiotti, FCE, México, 1986.

-Horkheimer, Max (1930). “Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia” (“Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie” 1930), en *Historia, metafísica y escepticismo*, trad. M. del Rosario Zurro, Introducción de A. Schmidt, Alianza, Madrid, 1982, pp.13-119.

- -----(1931) “La situazione attuale della filosofia della società e il compiti di un Istituto per la ricerca sociales” (“Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für sozialforschung” 1931) en *Studi di filosofia della società. Ideologia e potere*, Einaudi, Torino, 1981, pp.28-43. *Gesammelte Schriften III*, (Hrsg.) A. Schmidt und G. Schmid Noerr, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt, 1988, pp. 20-35, traducción de Susana Barbosa publicada en esta compilación.

- -----, *Teoría crítica*, trad. E. Albizu y C. Luis, Amorrortu, Buenos Aires, 2003.

--

Sexo y raza como claves identitarias desde la modernidad ilustrada

Mabel Alicia Campagnoli
CInIG-FaHCE-Universidad Nacional de la Plata

Introducción

Partimos de la noción foucaultiana de biopoder; especialmente, la consideración de que “raza” y “sexo” son efectos del biopoder que comienza a constituirse desde el siglo XVII. En este sentido, ambos conceptos son invenciones políticas antes que descripciones del orden de la biología.

Si “sexo” es la categoría que vehiculiza la politización de la vida, el efecto de propiciar su incremento, su estímulo, su aliento... “raza” es la que permite que la cuantiosa producción de muerte que resulta concomitante al biopoder no constituya una contradicción, sino una forma ineludible de la biopolítica, la base de la paradoja de que se cometan genocidios en nombre de la vida.

Nuestro punto de partida es esta hipótesis foucaultiana desde la que proponemos una lectura de la *Antropología en sentido pragmático* [1798] de Kant que la desplaza del lugar canónico de “texto menor” para comprender su perspectiva como participante de esta construcción del biopoder. Así, las dimensiones de sexo y de raza serán ejes prioritarios de las tensiones entre inclusión y exclusión enmarcadas en la pretensión universalista ilustrada que paradigmáticamente representa Kant.

En el análisis de este aspecto de su obra encontramos por un lado las líneas que aluden a la raza, desde estudios post y des coloniales y por otro lado, las que siguen la dimensión del sexo, desde abordajes feministas. Nos interesa aquí ofrecer una perspectiva de Kant en tanto participante de la formación del biopoder al contribuir a la producción de ambos discursos, que encuentran en su obra una articulación específica. Esta lectura implica a su vez contextualizar al autor en las polémicas de su época donde toma posición.

La raciología de Kant

La tarea clasificatoria de las razas humanas que obsesionó al movimiento ilustrado y caracterizó el surgimiento de la Antropología como ciencia, tiene la finalidad encubierta de distinguir entre las razas que resultan representativas de toda la especie y las que por el contrario, la amenazan. De allí su contribución a la paradoja biopolítica. De todos modos la producción de la categoría “raza” como evidencia que sustentaría las

clasificaciones basadas en ella, surgió en el entorno de una fuerte polémica sobre la posibilidad de una perspectiva igualitarista. En este marco cobra relevancia “el concepto que Kant tiene de la naturaleza del cuerpo en tanto objeto de prácticas civilizatorias (clasificación racial), y las implicancias hermenéuticas que este concepto tuvo en una filosofía de la historia que reforzó el imaginario indígena como salvaje, domesticable y culpable de su propia inferioridad” (Lepe-Carrión, 2014: 68).

La *Antropología en sentido pragmático* de Kant está precedida por los textos historiopolíticos que establecen la definición de Ilustración y la idea de una historia universal en sentido cosmopolita desde un hilo conductor centrado en las naciones europeas, que sienta la posibilidad de un progreso regular en la constitución de los Estados del continente que proveerán entonces la ley de la Razón a todos los demás.

En el prólogo el autor establece la distinción “El conocimiento fisiológico del ser humano se dirige a la indagación de lo que la *naturaleza* hace del ser humano; el pragmático, a lo que *él*, como ente que actúa libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo” (Kant, 2010: 11) que sigue la de la dualidad humana entre un aspecto natural o animal que toma de modo fenoménico al ser humano (sentido fisiológico) y un aspecto que lo considera en su dimensión nouménica, como ser moral (sentido pragmático).

Justamente, el enlace entre ambas perspectivas del ser humano lo hace la noción de libertad, de allí el deslizamiento que muestra la cita: cuando consideramos al ser humano a merced de la naturaleza, solo sujeto a sus efectos, estamos en el sentido fisiológico de la Antropología; en cambio, cuando se toma la perspectiva desde el punto de vista de la libertad humana, que puede transformar a la naturaleza y al propio humano, se trata del sentido pragmático.

Este último es el que importa centralmente y aquí lo curioso es que el texto lo manifiesta enfocado en lo que el ser humano “hace, o puede y debe hacer, de sí mismo” (*Ibíd*). Así esta frase del prólogo condensa la tensión que atraviesa el texto desde lo descriptivo (lo que el ser humano hace de sí mismo), hacia lo posible (lo que puede hacer de sí mismo) y hasta lo prescriptivo (lo que debe hacer de sí mismo). En otros términos, lo que está en juego en los lineamientos antropológicos en sentido pragmático es el para qué del ser humano. Está claro que en principio debe superar su condición animal (fisiológica) que no lo representaría como tal al no dar cuenta de su dimensión de ser libre. Ahora bien ¿cómo entender la puesta en juego de tal libertad? Esta será guiada por la noción ética de progreso.

Para entender este movimiento hay que tener en cuenta la segunda parte del libro, “característica antropológica”, ya que en su último apartado “carácter de la especie” establece el horizonte teleológico normativo que retoma sus apreciaciones sobre la Ilustración y la idea de historia. Allí estipula que el Progreso de la Humanidad conlleva tres etapas, a partir de la realización de las tres disposiciones propias de los seres humanos: técnica-cultural, civilizatoria y moral. Kant analiza que las dos primeras disposiciones ya han sido desarrolladas y en consecuencia, el Progreso moral es el que todavía está pendiente.

Al respecto Kant cuestiona el modo ilustrado de plantearlo en base al debate sobre si el ser humano es malo o bueno por naturaleza. Ante esta polarización Kant va a complejizar el asunto, considerando que la respuesta depende de la perspectiva desde la que se esté pensando al ser humano, fenoménica (sensible) o nouménica (inteligible): desde la primera, el ser humano es malo por naturaleza, porque sus apetitos e instintos le llevan a actuar sin respetar el deber; mientras que desde la segunda, el ser humano es bueno por naturaleza, pues posee conciencia de la libertad y puede verse a sí mismo sometido a una ley del deber (*Ibíd*, 333). Esto no implica una contradicción sino que permite plantear el para qué del ser humano como una tarea a realizarse a lo largo de las generaciones, la de “llegar a producir alguna vez, por su actividad propia, el desarrollo del bien a partir del mal; una perspectiva que, si no la cortan de una vez las revoluciones de la naturaleza, puede esperarse con certeza moral (suficiente para el deber de coadyuvar a ese fin)” (*Ibíd*, 341).

Si unimos estas definiciones en torno a las tres etapas del progreso humano con la consideración de que todos los seres humanos son racionales, sería esperable que cualquier individuo, cualquiera fuere su condición (sexo, raza, nacionalidad...) pudiera alcanzar el progreso moral. En función de entender este análisis hay que comprender cómo delinea Kant la noción de carácter moral para ver si efectivamente cualquiera está en posibilidades de alcanzarlo: “El hombre de principios, de quien uno sabe con seguridad qué hay que esperar, no por su instinto, sino por su voluntad, tiene un carácter” (*Ibíd*, 271). Luego de describir en detalle la tipología del carácter atinente al individuo o persona, Kant se dedicará a caracterizar (siempre en sentido moral) al sexo, los pueblos, las razas y la especie.

Para desentrañar las características del racismo kantiano nos detendremos en los ítems “carácter del pueblo” y “carácter de la raza” (Kant, 2010, 312-327). Sobre la raza en este libro Kant no da mayores indicaciones, remite a la explicación que sobre su

propia doctrina da su contemporáneo Cristián Girtanner.²⁵ Específicamente sobre la clasificación de las razas ha escrito previamente en *Observaciones*[1764], *Definición de la raza humana* [1786], *Geografía Física*[1802].²⁶ En los diferentes textos, si bien hay una base de consideraciones que se mantiene, es notable la disminución de las valoraciones degradantes con el paso del tiempo. En las notas de *Geografía Física* Kant señala que “La humanidad encuentra su mayor plenitud en la raza blanca. Los indios amarillos tienen menos talento. Los negros están mucho más por debajo, y más bajo aún se encuentran parte de los pueblos americanos” (Kant en Lepe-Carrión, 2014, 75). Así la escala cromática de la clasificación de las razas en Kant sigue el modelo de Linneo para quien la división de la humanidad conforme al color de la piel y su respectiva distribución geográfica, constituye la atribución del modo de ser de cada una: Tronco originario blanco, primera raza, altamente rubio (Nórdico, Europeo). Segunda raza, rojo cobre (Americano). Tercera raza, negro (Senegalés). Cuarta raza, amarillo aceituno (indio) (*Ibíd*).

Se hace evidente que la clasificación se traduce en jerarquía a partir de la consideración de que cada raza posee talentos, disposiciones innatas sobre las que se construyen las diferencias entre individuos y pueblos pertenecientes o descendientes de cada una de las cuatro variaciones de la especie humana.

La moderación en el tono que presenta la *Antropología* se atribuye a la controversia con su propio discípulo Herder quien cuestionaba la existencia de una racionalidad común a todos los humanos y consideraba las diferentes razas y sus culturas como formas de ver el mundo tan dignas y valiosas como la filosofía ilustrada (Galfione, 2014, 29-30) (Roldán, 2008). Sobre el cambio de tono en Kant señala Patricio Lepe-Carrión: “elude referirse de una manera explícita a las jerarquías raciales del modo prejuicioso en que antes lo había hecho, otorgándoles ahora una aparente mayor igualdad” (Lepe-Carrión, 2014, 80).

Pero más allá de suavizar el tono, el contenido sobre la jerarquía naturalizada entre las razas se mantiene invariante desde *Observaciones* [1764] hasta *Antropología* [1798] a lo largo de cuyo trazado queda en evidencia que para el filósofo “raza” es tanto una idea

²⁵ “Con respecto a esto puedo remitirme a lo que el señor consejero áulico secreto Girtanner ya ha expuesto en su obra (de acuerdo con mis principios) para explicación y ampliación de ello, de manera bella y profunda” (Kant, 2010: 326). José Gaos acota en su traducción: “Cristián Girtanner (1760-1800), Consejero Aulico Secreto de Sajonia Meiningen, había publicado en 1796 una obra *Sobre el principio kantiano para la Historia Natural*” (Kant, 1991: 276, n.1).

²⁶ Si bien la edición de la *Geografía* es posterior a la *Antropología* ambos libros surgieron a partir de apuntes de clase de alumnos de Kant que el propio filósofo supervisó antes de que se editaran. En los dos casos se trata del resultado de 40 años de lecciones.

como una realidad natural basada en la biología. La conjunción de ambas lo lleva a considerar inconveniente la mezcla de las razas: “Lo que se puede juzgar con probabilidad es que la mezcla de las tribus (en ocasión de grandes conquistas), que hace que se extingan poco a poco los caracteres, no es conveniente para el género humano, a pesar de toda la presunta filantropía” (Kant, 2010, 326). Así concluye el apartado “El carácter del pueblo” después de haber caracterizado los pueblos europeos: franceses, ingleses, españoles, italianos, alemanes. Esa clasificación es a su vez jerárquica: los dos pueblos más civilizados de la tierra, que contrastan entre sí por el carácter, y que quizá principalmente por eso están en continua hostilidad, Inglaterra y Francia, serán también, de acuerdo con su carácter innato, del que el adquirido y artificial es sólo la consecuencia, quizá los únicos pueblos a los que se pueda asignar un carácter determinado y, mientras no los mezcle la violencia de la guerra, invariable (*Ibíd*, 313).

En esta jerarquía agrega Kant la siguiente nota: “Se entiende que en esta clasificación no se tenga en cuenta al pueblo alemán; porque el elogio que hiciese el autor, que es alemán, sería un elogio de sí mismo” (*Ibíd*, n.364). La aclaración permitiría inferir que también el pueblo alemán se encuentra en la cima jerárquica de esta clasificación, mientras que grupos no europeos ni siquiera clasifican como “pueblos”: Como Rusia todavía no es aquello que se requiere para formarse uno un concepto determinado de las disposiciones naturales que están prestas a desarrollarse, mientras que Polonia ya no lo es más, y los nacionales de la Turquía europea no han sido ni serán nunca lo que se requiere para adquirir un carácter nacional determinado, se puede omitir aquí razonablemente la delineación de ellas (*Ibíd*, 324-325).

Esto permite inferir lo que afirma Eze: “la humanidad propiamente dicha está personificada solo en la historia de la formación de vida de los europeos” (Eze, 2014, 241). Entonces la limitación del resto de los pueblos para alcanzar la Humanidad; es decir, para lograr el Progreso moral mediante la formación de un carácter, se basa en una cuestión natural: la diferencia de talentos con los que se llega a nacer, diferencia que se manifiesta en el diferente color de la piel con que se evidencian, a su vez, las razas. Por ende, aun cuando los integrantes de pueblos no europeos estén dotados de capacidad racional, sus cuerpos, por sus condiciones naturales, resultan un obstáculo y una limitación al desarrollo de dicha capacidad al punto que les impide producir un carácter. A pesar de ello, Kant cree que esto no resulta contradictorio con su universalismo, porque el carácter lo alcanza la especie, aunque no lo haga cada uno de

los individuos. Pero esto supone aceptar que puede haber un grupo representativo de la especie, el de la raza blanca presente en los pueblos europeos, que queda identificado entonces con “la Humanidad” (Serequeberhan, 2014, 255).

La categoría “sexo”

En “el carácter del sexo” el punto de partida es el planteo ilustrado que busca explicar el pasaje de un estado de naturaleza a uno de cultura y vida social. En este sentido, considera que en estado de naturaleza solo vale la fuerza y ésta es propia de los varones; en consecuencia, allí las mujeres están en mera situación de dominación violenta. Sin embargo, en el estado de cultura, si bien se supera el primado de la fuerza, no implica que esto conlleve una superación de la subordinación para las mujeres. En todo caso, tal situación se suaviza. En palabras de Kant: Cada parte debe, en el progreso de la cultura, ser superior de manera diferente: el hombre debe ser superior a la mujer por sus facultades corporales y por su valentía, pero la mujer debe ser superior al hombre por su don natural de adueñarse de la inclinación del hombre por ella; mientras que por el contrario, en el estado todavía carente de civilización, la superioridad está sólo del lado del hombre. – Por eso, en la antropología las características femeninas, más que las del sexo masculino, son objeto de estudio para el filósofo. En el rudo estado de naturaleza no se las puede conocer, así como tampoco se reconocen las del manzano y el peral silvestres, cuya diferenciación sólo se descubre mediante el injerto o la inoculación; pues la cultura no produce estas características femeninas, sino que sólo les da ocasión de desarrollarse y de tornarse reconocibles cuando las circunstancias son favorables (Kant, 2010, 299-300).

Según vemos en la cita, en estado de civilización (sociedad, cultura) cada sexo tiene su ámbito de superioridad basado en su esencia masculina o femenina. Para la primera, la fuerza (facultades corporales las llama el filósofo y al hacerlo, la esencializa) y la valentía (al aparecer como atributo masculino queda naturalizada como propia específicamente de los varones). Para la segunda, el agrado, la atracción (don natural de adueñarse de la inclinación del hombre por ella) que en otros textos denominará con una expresión propia de la época: bello sexo (Kant, 1990 y 2004).

Ahora bien, de esto concluye el filósofo que el objeto de estudio de la antropología son las características femeninas y al hacerlo, resulta imposible que la relación entre los sexos sea igualitaria. Pues si a las mujeres las define el atractivo que ejercen sobre los varones, quedan ya por definición subordinadas a la mirada masculina. De esta manera,

quedan restringidas a ser pensadas, definidas, pautadas por quienes tienen legitimidad para hacerlo: grupos de varones. Es decir, la antropología las toma como objeto de estudio mientras quienes las estudian son los filósofos que ejercen sobre ellas una heterodesignación: asignación de roles, distribución de espacios, pautas de comportamiento, que realizan desde afuera, externamente, sobre una/o; en este caso, los varones sobre las mujeres. De esta manera ellas han de asumir esos roles que los varones les designan (madre, hija, esposa, monja, prostituta...) para ocupar un lugar en la sociedad que ellos han configurado. Así pues, el denominador común de todas las mujeres es su posición funcional (la sumisión) distinta a la de los hombres (los sometedores). Por lo tanto, cuando se trata de la dominación de las mujeres por los varones, la heterodesignación en juego es androcéntrica.

Primero establece a las mujeres como objeto de estudio antropológico y después las compara con elementos naturales como el manzano y el peral, para confirmar que ellas no logran hacer el pasaje de la naturaleza hacia la cultura, que, subrayamos, “no produce estas características femeninas, sino que sólo les da ocasión de desarrollarse y de tornarse reconocibles cuando las circunstancias son favorables” (*Ibíd*). Por ende, las cualidades femeninas vienen establecidas por la naturaleza y resultan inmodificables, ya que la cultura solo permite que se muestren, pero en nada las modifica. Hay por lo tanto para Kant una esencia femenina a la que también llamará *feminidad*.

Dicha esencia, se refuerza, está prefijada por la Naturaleza¹ misma como entidad que establece el ordenamiento de la realidad y al hacerlo, instituye como fines para el género humano dos metas: “1) la conservación de la especie, 2) el cultivo de la sociedad y el refinamiento de ella por medio de la feminidad” (Kant, 2010, 303). Ahora bien, ambas metas confinan a las mujeres a determinados roles, en base a que para conservar la especie es necesaria la producción de nuevos integrantes de la misma y para ello, de nuevos embarazos con sus consecuentes partos; es decir, resultan indispensables los cuerpos de las mujeres. Del mismo modo, la segunda meta apunta a ubicar a las mujeres en el espacio familiar y doméstico, dada la necesidad de que contribuyan con sus cualidades para suavizar a los varones. En consecuencia, los roles socialmente adecuados para las mujeres son los de esposa y madre, lo que garantizará el refinamiento de la sociedad y la conservación de la especie.²

¹ El término “Naturaleza” con mayúscula puede interpretarse como el concepto de Dios secularizado (Stevenson y Haberman, 1998).

² Los roles de esposa y madre para las mujeres quedan implícitos en las metas que la Naturaleza prescribe para la Humanidad según Kant. Pero en *La metafísica de las Costumbres*

Pero el modo en que establece esto la *Antropología* kantiana resulta esencializante pues no lo presenta como una decisión política, sino antes bien como un designio de la Naturaleza. O sea, le hace decir a la Naturaleza, qué es una mujer a partir de la *feminidad* y qué debe hacer una mujer (convertirse en esposa y madre). Al quedar estas metas relacionadas con una predestinación natural, cualquier opción que la contraría constituye un desvío y por lo tanto una anomalía que merece ser corregida. Con virulencia lo expresa Kant cuando se refiere a mujeres que se dedican al estudio en lugar de respetar las metas sociales que se espera cumplan: “Por lo que concierne a las mujeres doctas, ellas emplean sus libros de manera semejante a como emplean su reloj, a saber, para llevarlo consigo, a fin de que se vea que poseen uno; aunque por lo común esté detenido o no esté regulado según el sol” (Kant, 2010, 306). El tono despreciativo hacia las mujeres cultas produce aquí un claro efecto de sexismo que connota peyorativamente la posibilidad de que el saber esté al alcance de las mujeres pero lo hace en base a argumentar que las mismas no pueden desarrollar capacidades intelectuales. En otras palabras, resulta explícita una perspectiva misógina.

Asimismo, el lugar adecuado para las mujeres se enfatiza con la afirmación: “La mujer, por el matrimonio, llega a ser libre; el hombre pierde por él su libertad” (*Ibid*, 309). Frase que a su vez expresa de modo flagrante la desigualdad entre los sexos, pues para las mujeres el matrimonio constituía el logro de la subordinación, que Kant encubre con la palabra “libertad”.¹ Análogamente, expresa que los varones pierden libertad al casarse, como precio del proceso de domesticación que reciben a cambio; es decir, de la dulzura y el pulimiento que reciben por el contacto cotidiano con las cualidades femeninas. De esta manera, la *feminidad* resulta una especie de puente o de trampolín para que los varones salten desde el plano de la civilización hasta el de la moralidad, mientras que es a su vez el motivo de que las mujeres no puedan lograr tal pasaje.

Esto se confirma en otra manera de expresar la desigualdad: “El hombre tiene su gusto para sí; la mujer se hace a sí misma objeto de gusto para todos. – “Lo que la gente dice es verdad, y lo que hace, es bueno”, es un principio femenino que difícilmente se puede hacer compatible con un carácter, en el sentido estricto de la palabra” (*Ibid*, 307). Aquí

el autor los explicita al desarrollar el Derecho Privado y en su interior, el de la sociedad doméstica (Kant, 1989, 89-105).

¹ Kant fue uno de los teóricos ilustrados que fundamentó la institución del matrimonio como necesariamente jerárquica y de tutelaje del varón sobre la mujer. En *La Metafísica de las Costumbres* queda claro que dicho contrato no es entre iguales sino de subordinación jerárquica de la mujer hacia el varón (Kant, 1989: 89-105). Situación que, con diferentes matices y algunas interrupciones, primó en los contratos matrimoniales de las sociedades occidentales hasta muy entrado el siglo XX.

vemos que para los varones es posible mantener el eje en sí mismos y de esta manera, lograr la autonomía, la independencia. Mientras que las mujeres no dejan de estar pendientes del pensamiento y la mirada de los demás y por lo tanto nunca logran liberarse, independizarse, pensar por sí mismas. Desde la perspectiva de Kant esto es un impedimento natural, no una contingencia, sino una situación inmodificable.

Así, la masculinidad, como esencia propia de los varones, implica cualidades de rudeza, fuerza y valentía que, en función de vivir armoniosamente en sociedad, necesitan ser moderadas. Para ello, el contacto con la femineidad resulta necesario, en tanto garantiza tal moderación, al aportar cualidades como la conversación, la dulzura, la ternura; valiosas para la sociabilidad de los varones a quienes le facilitan el paso de la civilización a la moralidad. Pero las mujeres, por esas mismas cualidades femeninas, quedan recluidas en el ámbito doméstico, para los cuidados y demás tareas domésticas que remiten a los roles de esposa y de madre.

Por lo tanto, ninguna mujer, por el hecho de serlo, puede alcanzar la formación de un carácter y de este modo les resulta inaccesible el Progreso moral. Sin embargo, en tanto integrantes de la especie humana están dotadas de capacidad racional, pero sus cualidades corporales (sexo, capacidad de gestación) les impiden desarrollarla. Mientras que los varones, por el hecho de serlo, no encuentran esa limitación; en todo caso, como vimos en el apartado previo, la misma es resultado de otros atributos corporales, referentes a la raza, pero no a la condición de varón. Esto constituye una inequidad importante, que hace imposible el ideal igualitario entre los sexos, poniendo en contradicción al universalismo ilustrado con su propio ideario.

Sexo y raza, claves identitarias modernas

Como vimos, la raciología kantiana establece una cima civilizatoria para la raza blanca y la cultura europea de la que también es esperable que provenga el Progreso moral, produce la clasificación racial de modo etnocéntrico al dejar la condición europea blanca del lado del universal. Del mismo modo, produce la diferencia sexual de modo androcéntrico al identificar al sexo con las mujeres y contribuir a generar la asociación entre varones, masculinidad y humanidad.

Además, la clave de producción kantiana de estos conceptos es corporal; en consecuencia, la propia concepción del cuerpo aparece como un límite a la universalidad ilustrada. En este sentido, la antropología kantiana contribuye

albiopodermoderno pues produce los constructos raza y sexo como operadores de la exclusión en un marco universalista. Así, mientras Kant no niega la condición racional de todos los seres humanos, fundamenta las jerarquías que legitimarán la dominación y la explotación, en las dimensiones de raza y de sexo como elementos naturalizados. Ante las naturalizaciones contemporáneas de estas dimensiones de la identidad, consideramos relevante reconstruir sentidos de la lectura kantiana y tener en cuenta que lo que está en juego, antes que la perspectiva del autor, es nuestra propia mirada como personas geopolíticamente situadas.

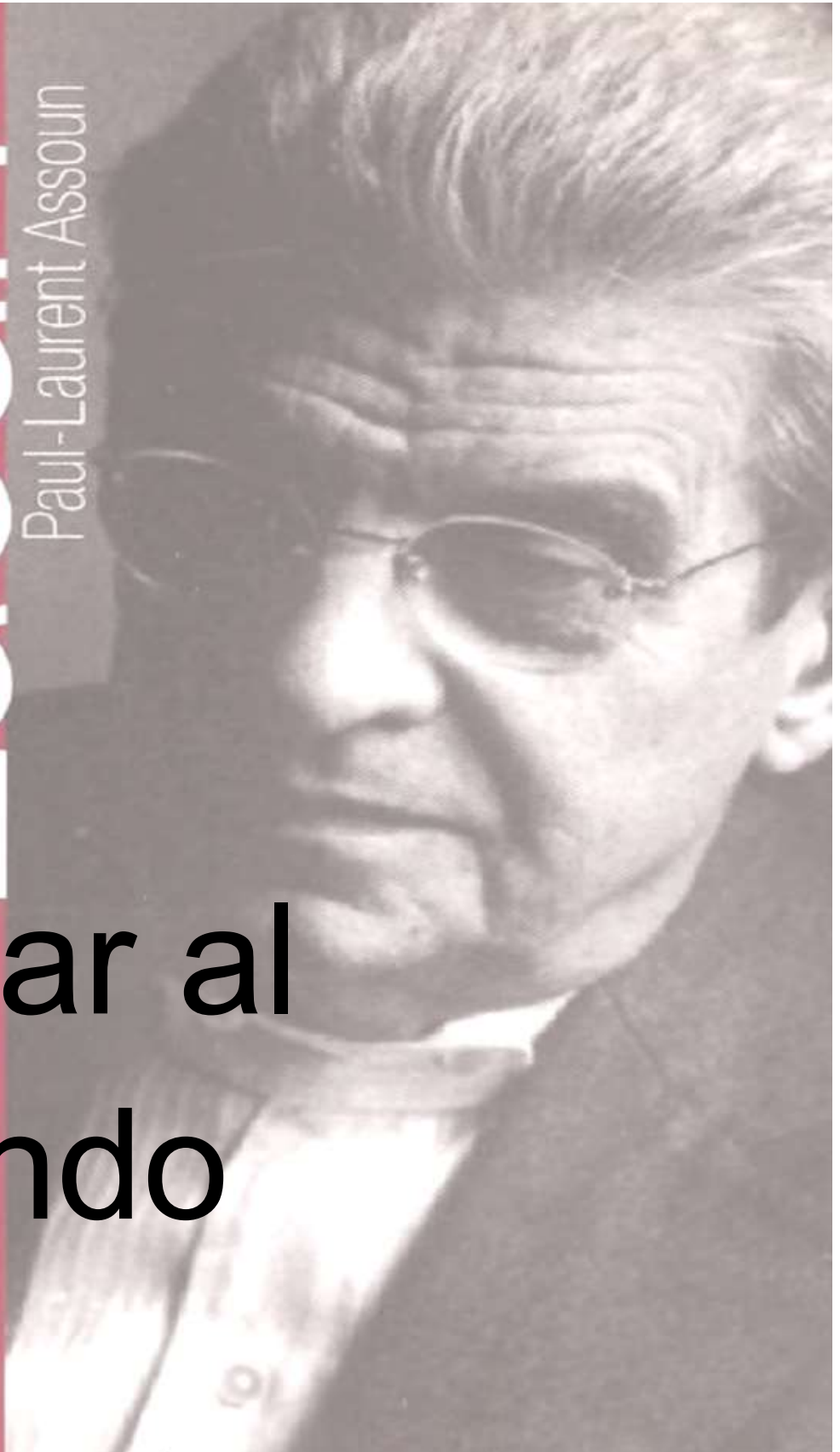
Referencias

- Kant, Immanuel (2010). *Antropología en sentido pragmático*. Buenos Aires: Losada. Traducción de Mario Caimi.
- Kant, Immanuel (2004). *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Alianza. Edición de Roberto R. Aramayo.
- Kant, Immanuel (1991). *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza. Traducción de José Gaos.
- Kant, Immanuel (1990). *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*. Madrid: Alianza.
- Kant, Immanuel (1989). *La Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Eze, Emmanuel Chukwudi (2014). El Color de la Razón: La Idea de “Raza” en la Antropología de Kant. Walter Mignolo (comp.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Galfione, María Verónica (2014). La intervención kantiana en el debate de las razas de finales del siglo XVIII. *Scientiae Studia*, V.12, n.1. Brasil: Sao Paulo.
- Lepe-Carrión, Patricio (2014). Racismo filosófico: el concepto de “raza” en Immanuel Kant. *Filosofía Unisinos*. 15(1):67-68. Brasil: jan/apr.
- Roldán, Concepción (2008). Mujer y razón práctica en la Ilustración alemana. Alicia Puleo (ed.) *El reto de la igualdad de género. Nuevas perspectivas en Ética y Filosofía Política*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Roldán, Concepción (1999). Del universalismo ético kantiano y sus restricciones antropológicas. Roberto R. Aramayo y Faustino Oncina (comps.) *Ética y Antropología: un dilema kantiano. (En los bicentenarios de la Antropología en sentido pragmático -1798- y la Metafísica de las costumbres -1797-)*. Granada: COMARES.

Laacan

Paul-Laurent Assoun

Parar al
Mundo



Parar al Mundo

Anuar E. Castillo
Emiliano Almasia

Mucho se ha hablado de los aportes que podemos hacer en cuanto a la concepción que tenemos del mundo, es preciso pararnos sobre el hecho pragmático del imaginario colectivo y verlo en un nivel abstracto, de manera que el sujeto inmerso en él, pueda romper las barras que lo despojan de lo real tal cual y como es, es preciso a su vez dar una nueva forma al sistema de enseñanza y al contenido que se imparte, se considera de total importancia introducir contenido a nivel de religiones y tradiciones comparadas en la currícula, que estuvieron más en contacto con la naturaleza y sus ciclos y trabajar en conjunto para que el común de la gente deje de verlo como algo metafísico e ilusorio y ver su nivel de aplicación práctico, comprender el orden implícito entre los ciclos naturales de las estaciones con la misma tierra y con nosotros, que formamos una unidad inseparable con toda ella, debemos aprender del pasado y comprender la peligrosidad que fue sacar a las personas de sus ambientes naturales en donde se encontraban en contacto con la naturaleza y su mismo arte, llevándolos a través de la revolución industrial, a criar humanos en ciudades, como si de granjas se tratara, para mantener una élite que dicta su bien o mal según su conveniencia, esta misma élite que hoy tiene el fruto de todo el esfuerzo y producto humano, pero como fue desde su origen de manera egoísta y para su propio beneficio y que hoy en día al verse que con ese progreso tecnológico puede remplazar el trabajo humano, ya que un robot no se queja ni pide aumento, desplazan a las poblaciones de sus granjas humanas ya como inservibles, no haciéndose cargo y responsable, que si ese avance tecnológico se dio, fue por el esfuerzo de la humanidad y para la misma humanidad y no para privatizarla para un grupo reducido de humanos que siempre actuó por su conveniencia y no con un fin altruista. Quizá sería interesante relacionar al individuo actual con el arquetipo de Lucifer con los que se identificaban los primeros gnósticos, no viéndolo desde su lado negativo, sino más bien desde su lado positivo, en el sentido de revelarse a una organización y sistema, que le es favorable su tergiversación.

Entendamos también que la élite siempre ha programado así como ahora lo hace a través de las publicidades, diciéndole lo que es correcto o no, para así pertenecer y ser reconocido, en otros tiempos se hizo por medio de la religión y que tanto una como otra, se hizo siempre de manera simbólica, ya que en otros tiempos usando la imagen de un Dios y sus Ángeles, símil del Rey y su pueblo, con la implícita

amenaza, de que quien se revele como Lucifer, será desterrado.

Este nivel simbólico de programación se dio también en el crear un mecanismo de autocontrol, como hoy en día se hace a través de las cámaras de seguridad, diciéndole al individuo, que siempre está siendo vigilado por Dios, agregándole a esto, que se le decía que debía sacrificarse y ser bueno en esta vida (según sus valores instalados de conveniencia) y que de esta manera iba a tener su paraíso prometido en el cielo, mientras la élite aprovechando esta programación y el *plus* de ganancia que tenía de la producción, podía darse el lujo de disfrutar ese cielo aquí en la tierra.

Es crucial para que cada quien transite el camino hacia su conocimiento verdadero y con ello al encuentro consigo mismo, fuera de toda estructura que le quisieron programar. Es de carácter imperativo, llevar a la humanidad al mayor grado cognitivo y comprensión de este cambio de paradigma, de manera que entre todos se pueda pensar al mundo según nuestra época, valorando y desarrollando los dones y habilidades que cada uno trae de manera natural.

Mucho atraso nos ha llevado el seguir impartiendo contenido teórico de épocas pasadas, en las que sólo se repite y se glosa sobre lo mismo, sin ponernos a pensar en conjunto la realidad.

La utopía hoy en día podría llegar a no ser más utopía, pues están dadas las condiciones para que con el uso de la tecnología, inteligencia artificial, blockchain, el internet de las cosas (IoT) podamos destrabar nuestros paradigmas actuales y para ello las élites del mundo, tendría que llegar a cambiar su visión egoísta y de propio beneficio, por una más altruista, comprendiendo que el crecimiento de los potenciales en cada uno, será para el beneficio de la totalidad en inter colaboración.

Muchas personas todavía no se dieron cuenta, que lo que creen ser, y lo que están experimentando en su vida, no es más que el desecho de una realidad pasada y programada externamente para el ser, que se alimenta de estas emociones, pensamientos y acciones que esta misma realidad ya caduca necesita para existir y manifestarse, y sufren el desconsuelo y desamparo ante la inseguridad y miedos de no ser, según lo que fue programado por estas Elites y nos encontramos que no supieron desterrar de su ser estas mascararas fabricadas para ellos, ya que esta "realidad" se manifiesta, como en un espejo de lo que está programado desde su infancia en su interior, en cuanto la carga siga siendo pesada y ya caduca la realidad será pesada, en cuanto esta sea liviana y liberada de patrones anteriores, será liviana. Porque parece ser, que así como es adentro es también afuera, hace falta enfrentarse con el lastre

interno instalado para entender lo que se percibe en el exterior es nuestro reflejo programado, aceptar lo que pesa en estructuras caducas, comprenderlo para saber qué sucede y poder así cambiarlo y reprogramarlo desde uno mismo y con los demás a conciencia de otras bases de sustento de la realidad que se quiera manifestar, aunque no sea fácil enfrentar y abrazar esto que somos, es el único camino para llegar a comprender lo que nos sucede en la actualidad y poder vislumbrar así un futuro, que se nos puede abrir con todas las posibilidades que ya están latentes.

En palabras de Jacques Lacan se debe a la existencia de un discurso del amo que prolifera y que engendra pequeños discursos alineados, que nos afecta a todos y a cada uno de nosotros.

Por ejemplo:

El discurso imperante científico, que es cada vez más inminente y amenazante por su presencia, por la idea de que toda la nueva realidad se va regir según términos mecánicos y electrónicos y estadísticos de ganancia y luego ya no sabremos del todo a qué tipo de humanidad alienada nos llevara todo eso.

Pronto la humanidad con sus avances tecnológicos, sabrá producir tal o cual tipo de persona, que saldrá marchar de manera igual con todos

Hay que prestar atención, de que hablamos un lenguaje con el que hemos crecido y recibido cada uno, de la familia, que esta insertada a su vez en un sistema, y que no es algo gratuito, ya que está hecho del deseo de nuestros padres según los parámetros sociales de la época, en la formación de cada individuo también se convierte en algo alienante en cada época y que ahí está el punto difícil del que hay que llegar a desprenderse, para pensar la realidad de una manera menos alienada.

Castaneda, reconocido pensador contemporáneo, hizo en América lo que Heidegger hiciera en su última etapa, donde se sumergió en su bosque para encontrar al Dasein y en donde se acercó su último pensamiento, al pensamiento del Budismo ZEN. Castaneda entonces también se adentró, de igual forma en la selva, y conoció a Don Juan un hombre de conocimiento, como se le llamaba en la antigua cultura tolteca mexicana, él hablaba de llevar a la gente a "Parar el mundo" a darse cuenta del todo y saberse parte de él, de perder la forma humana anterior para abrirse al nahual absoluto, expresión de la libertad absoluta, habla también de que una vez allí todas las máscaras de nuestros personajes se romperían y caerían.

Jacques Lacan (también influido por el pensamiento ZEN) por su parte nos habla de un sujeto barrado que obedece a toda la estructura de pensamiento social inicial y

para obedecer finge ser quien es, porque no sabe en verdad quien es, por tanto sin saberlo, finge ser en lo "inauténtico", como señalaba Heidegger en el "Se dice", Lacan nos dice esto mismo, que el momento en que entramos en la barra y al empezamos a utilizar máscaras, personajes y arquetipos sociales, representado en el goce fálico, es en el momento de destete con la madre, allí ante la ausencia de aquel paraíso que represento, calmar el hambre reencontrándonos con el todo y absoluto, en experiencia oceánica, pasa allí, cuando lloramos por primera vez, emitimos, por primera vez, una palabra, ¡el llanto! y ante la necesidad cada vez que llorábamos teníamos una respuesta, que poco a poco fue formándonos a su vez por mera necesidad de subsistir, en su mismo condicionamiento, así fuimos entrando al lenguaje que ni siquiera era propio de la madre, ya que como copias de copias inauténticas a los arquetipos sociales, porque comprendamos, ella a su vez es parte del sujeto cultural del gran Otro, es decir del sujeto barrado por el lenguaje a su vez, Un perro por ejemplo; se ha domesticado al hombre, no nosotros a él, para obtener más fácil su alimento.

Ya no sería Ser o no Ser, la barra es la cuestión, una vez superada el ser desalineado de sus estructuras se hará presente.

Ahora bien, aunando a lo anterior, sería interesante introducirnos a estudiar los libros gnósticos, evangelios apócrifos y conocimientos esotéricos y artísticos de vanguardias, de otros tiempos, como ejemplos de discursos contraculturales, que en su intento de salir de la barra anteriormente constituida por la cultura de su época, han cambiado paradigmas, el romanticismo alemán por ejemplo, ya que siempre las vanguardias, tienen en sí, ese doble engranaje, de ver su propia época y pasado, y a su vez al incursionar en estas artes logran romper los propios moldes, así se dejan la cabeza libre, para ver hasta al próximo futuro que vendrá y que también será superado a su vez, de esta manera podríamos llegar a repensar las ciencias tanto internas como externas y en su propia unión, llegar a desentrañar desde lo más profundo del ser verdadero y escribir para que todo el mundo llegue a entenderlo, conmovirse y contagiarles de nuevo despertar artístico y vanguardista, comunitario y a la vez independiente del sistema anterior, para poder hasta ver, más allá.

Reconvertir los valores por nuevos valores que nos iluminen y liberen, en nuestra máxima creatividad, para esto es preciso entender que juzgarnos a nosotros mismos y a la misma sociedad y el pasado, buscando nuevas formas, es también un deber, desde el cuidado de sí mismos, comprendiendo que nosotros mismos somos la humanidad, Epimeleia Heautou, pues sólo será a través de nuestras contradicciones, nuestras muertes y renacimientos en formas, que el sí mismo, llegara a conocerse a través de su misma historia, como mismo señalaba Hegel, en

aquel momento donde la humanidad llegue al conocimiento absoluto, donde el sujeto, llegue a predicar absolutamente al objeto o la cosa en sí como decía Kant, llegando a su totalidad absoluta. La cuestión que nos lleva a hacer este ensayo, es el de intentar sacar a la mayor cantidad de personas del estado de Stultitia y llevarlos al mayor potencial posible, en su máxima creatividad del infinito mismo que somos, hacer ver a la mente su herramienta y potencial, utilizar pnl, coaching, arte-terapia y otras artes y conocimientos para enseñar, por medio de una experiencia sensitiva y creativa, su propio despertar, en el llegar a entender a la propia mente infinita que somos, entender a la mente condicionada en su principio por la cultura, como un ente y creación del gran otro, y con ello a todos los personajes y arquetipos programados que tenemos, "salir de las Barras de la propia cultura actual", para ver más allá su mismo futuro, en el horizonte, como estrella que anuncia el nuevo amanecer del sol, que ojala sea, para el despertar de una nueva humanidad, es un salir de la caverna de Platón, regresar a los tiempos en que creábamos el mismo lenguaje. Sería necesario, más que nada, usando la misma tecnología, que nos llevaría a esa panacea, ya que tenemos la tecnología, para que la misma humanidad a través de la ella se libere del trabajo y así liberados, cada uno podría dedicarse y abocarse a su pasión, a quien le guste el deporte se dedicara a él, al que le guste el arte, se podrá abocar a él, el que le guste estudiar, podrá hacerlo por amor, la misma tecnología, que nos abriría a que los medios de comunicación y producción, sean en beneficio del propio pueblo y humanidad y no controlada por élites, que solo quieren acumular poder y egoísmo, no dejando que la nueva humanidad se beneficie. Esperamos que esto, les haga reflexionar, en su propio Espíritu verdadero, y que esto, también les haga llegar luz, para que también ustedes, quieran transmitir y conmover esta luz a otros, para que quizás un día, se ilumine la misma humanidad toda.

Es urgente revisar también el cómo por medio de redes sociales, correos electrónicos, el internet en general se está manipulando a la masa, preguntado qué quieren, qué gusta y dando superficialmente lo que buscan, distrayendo a la población con un sub mundo sensible que secuestra al ser en una especie de sub capa de la ya realidad alterada, es de vital importancia estudiar a profundidad los alcances que la Big Data está generando en el control de la población, se está utilizando Inteligencia Artificial para estudiar el comportamiento humano y en base a ello sugerir conducir y condicionar al individuo, Facebook asumió la manipulación de más de 200 elecciones, tanto Facebook como Google cambiaron sus políticas de privacidad, haciendo nuestros datos más públicos por petición del parlamento europeo, para entender peligrosidad que implica la normalización de nuestras muestras de datos, hoy un chofer de urbe, tiene tu número de teléfono y sabe por lo menos donde vives y o algún lugar que frecuentas, las

compañías telefónicas abren micrófonos y cámaras, hay datos estadísticos reales de cómo pensamos y sentimos, pero todo lo que tienen está a nuestro alcance, pues hemos sido nosotros pueblo, quien dio los avances.

El momento que nos toca vivir es único en la historia de la humanidad, sacándonos el no podemos salir del sistema, no podemos contra ellos, entendiendo que la imprenta fue el mejor aliado de la élite dominante, y que hoy tenemos internet, redes sociales, canales abiertos a cualquiera por YouTube, al naciente blockchain con sus multiplicidad de aplicaciones aún por descubrir, una internet descentralizada, inhackeable, inmutable, su principal aplicación son las criptomonedas (Bitcoin), pero ya se han desarrollado aplicaciones para delimitar territorio, crear identidad, hacer elecciones transparentes con resultados inmediatos e inalterables, contratos inteligentes, se está trabajando para hacer un buscador como Google en este nuevo protocolo, en Europa se habla ya en congresos de una economía contributiva basada en el sistema de Uber, que todo sea distribuido por una aplicación de compra y venta de cualquier rubro por geolocalización y que sea el propio mercado el que regule los precios, se habla de post capitalismo, estamos en la época de la post verdad, todos los dogmas han caído, hay una separación clara entre la iglesia y la élite, re direccionar el nihilismo colectivo de la sociedad, no sólo es necesario, sino también, un deber para con uno mismo, es el cuidado del otro, es el cuidarme a mí.

La economía sigue con 230 años de atraso basada en una economía de colonia propuesta por Smith, el Derecho tiene 1800 años de atraso y la democracia 2500 años, creemos necesario hacernos cargo de nuestra responsabilidad epocal y repensar según nuestras necesidades y avances como manifestar por fin esa utopía posible.

Pensar que toda la humanidad podría estar viviendo el universo, en vez de estar mirándolo, venga que es lindo, pero también se puede oler, sentir, oír, saborear, pintar, amar, pero en vez de eso andamos muertos en la mente con un montón de dogmas antiguos, los antiguos, como nuestros padres dijeron que tenía que ser así, hace 200, 500, 1500, 1800, 2300, 2500, 5000, 8000 años, pero los años de hoy? quien los piensa? pueden seguir estando actualizadas las bases de nuestro pensamiento si nuestras leyes, morales, científicas, filosóficas son tan antiguas, los barcos de vapor tardaban 3 meses en atravesar el Pacífico, una carta duraba 3 meses en llegar de China a América, hoy se lee un mensaje casi mientras se escribe, los datos viajan a la velocidad de la luz, no creo que con este poder de comunicación cualquier civilización de los años anteriormente mencionados, habrían llegado a reducir al individuo a sólo vagar con

preocupaciones que solo están en la mente y a no dejarlo disfrutar del universo en el aquí y en el ahora, tal cual y como es, vamos por buen camino, pero falta mucho, Pensemos juntos

Los Hombres vacíos – T. S. Elliot

Somos los hombres vacíos
 Somos los hombres de trapo
 Inclínados unos con otros
 Con la cabeza llenas de pajas. ¡Miserables!
 Nuestras voces son secas
 Cuando nos consolamos y susurramos juntos
 Son también palabras suaves y sin sentido,
 De lo inexplicable
 Meciéndonos juntos
 Como el viento meciendo el pasto seco
 O pies de ratas sobre vidrios rotos
 de un sótano y bodega abandonada, que nos pertenecía

Figura sin forma, sombra sin color, somos
 Fuerza paralizada y sin sentido,
 Gesto que no lleva a ningún lado;

Aquellos que han cruzado en vida
 con mirada decidida, al otro reino de la muerte
 Y Vuelven y no se pierden en ese abismo, vuelven
 No como almas Violentas, sino como almas pacíficas
 Solos como otros hombres vacíos
 Solos como otros Hombres con cabezas rellenas de paja.
 Solo que saben, que todo esto
 es solo una ilusión más, sin sentido, que se acabara

Qué sentido tendrá los sufrimientos,
 Las alegrías y las ilusiones de la humanidad
 Cuando ya no sea, un día, sobre la faz de la tierra
 Solo una ilusión, solo un segundo ante este universo misterioso

Son los ojos de la muerte
 Que ya no me atrevo a buscar en sueños,
 Como en otros tiempos en los que buscaba la verdad de todo esto
 En el reino de la muerte
 Los hombres vacíos ya no existen
 Allí son solo, los ojos ya sin sentido

Como un rayo de sol sobre una columna rota
Allí, está un árbol balanceándose entre la muerte y la vida
Mientras todo pasa en su transitoriedad, como nosotros mismos pasaremos
Y las voces y las palabras ya son
En el canto del viento
Más distantes y sin sentido
Como una estrella que se desvanece.

Déjame por un rato, estar lejos
Del reino del sueño eterno de la muerte
Déjame seguir poniéndome, por un rato mas
Todos estos disfraces que tanto me gustan
Disfraces hechos de pieles de rata, plumas de cuervo,

Cruces en un cementerio
Son como el viento silbando
Sin un sentido y para nadie

No me dejes acercarme por ahora
A ese encuentro final
Con el reino de las penumbras

Esta es la tierra muerta y desértica
Esta es tierra de cactus

Aquí imágenes de dioses de piedra
Se levantan, aquí reciben
La ultima súplica de la mano de un hombre moribundo
Como el parpadeo de una estrella que se desvanece.

Es en el último encuentro con
El reino de la muerte
Aquí nos damos cuenta
de que estamos solos con nosotros mismos
y que siempre lo estuvimos
En esa hora en la que estamos
Temblando con nuestra última ternura y misterio
Y los labios que desearían en ese momento besar
Componen sus últimos rezos para unos ojos
De dioses de piedra ya rotas.

Los ojos no ya no están aquí
 Aquí ya no hay ojos
 En este valle de estrellas que agonizan
 En este valle hueco y desértico
 En esta mandíbula de hueso roto en este desierto,
 En nuestros reinos e ilusiones ya perdidas

En estos últimos lugares de reunión
 Avanzamos a tientas, y nos encaminamos todos
 Evitamos hablar sobre aquello
 Reunidos a la orilla un río arremolinado
 Que al final, nos tragara
 Y nos quedaremos Ciegos
 Sin ya volver a ver la luz del sol, a menos
 Que los ojos reaparezcan
 Como una estrella que renace perpetuamente
 Como una estrella Rosa multifoliada
 Del reino crepuscular de la muerte
 La única esperanza
 De los hombres vacíos.
 Que todo lo que sale del vacío
 Vuelve al vacío, para quizás volver a reaparecer

Aquí vamos caminando alrededor del espinoso peral
 Espinoso peral espinoso peral
 Aquí vamos alrededor del espinoso peral
 Caminando un día cualquiera
 A las cinco en punto de la mañana
 Para ver lo que quizás sean los últimos paisajes
 Que nos llevaremos

Entre la idea
 Y la realidad
 Entre lo pensado
 Y lo realmente hecho

La sombra de la oscuridad finalmente cae
 Porque tuyo es el reino
 Y todo vuelve a ti

Entre la concepción
 Y la creación
 Entre la emoción

Y lo hecho
La sombra final cae

La vida es muy larga y muy corta
Entre el deseo
Y el orgasmo
Entre la potencia
Y la existencia
Entre la esencia nacida
Y su anochecer y descenso
La sombra final cae

Pues tuyo es el reino
Pues tuyo es

La vida es
Pues solo ligera y transitoria

Así es como el mundo llega a su fin
Así es como el mundo llega a su fin
Así es como el mundo llega a su fin

No como pensaba, en una gran explosión

Sino que, con tu último gemido.

Los Hombres Vacíos – T. S. Elliot

Versión Lu Zen

Carpe Diem

Axel Honneth, el reconocimiento a partir de una fenomenología de la audición¹

Jeremías Castro
Universidad del Salvador
Universidad Nacional de Avellaneda

Intentaremos dar cuenta qué categorías y conceptos se ponen en juego en el pensamiento de Honneth con respecto a lo social. El texto que tomaremos como base de lectura e interpretación es su renombrado *Lucha por el reconocimiento* de 1992. Allí es donde Honneth plantea la recuperación del pensamiento del joven Hegel, del período de Jena, para poder pensar o poder brindar una lectura contemporánea de la constitución del fenómeno social. Dando cuenta de entrada de su hipótesis, Honneth hace una exposición detallada de los puntos en los que el pensamiento de Hegel puede servir de modelo para un pensamiento sobre el conflicto social.

Hegel tenía la convicción de que la lucha de los sujetos por el recíproco reconocimiento de su identidad comportaba una necesidad social interna de la aceptación de instituciones que garantizaran la libertad. La pretensión de los individuos a un reconocimiento intersubjetivo de su identidad es la que, desde el principio, como tensión moral, se aloja en la vida social (Honneth, 1997, p. 13).

Aquí es donde Honneth establece su punto de partida para poder desarrollar su lectura y rescate de la filosofía hegeliana. Es el principio del conflicto entendido desde la dimensión de lo moral lo que ubica, singulariza y diferencia el planteo de Hegel por fuera de la tradición de la filosofía política y social hasta ese entonces. Son puntualmente los pensadores de la 'autoconservación', Maquiavelo y Hobbes, a los que se marca como el punto de quiebre de la teoría hegeliana del conflicto.

Para Honneth, el hecho práctico del acontecer de las relaciones sociales busca un fundamento, o bien en una esfera externa, en tanto suponen una lesión o perturbación de

¹La siguiente propuesta se ubica en el marco de producción del proyecto de investigación "Comunidad, agravio y libertad. La filosofía social de Axel Honneth para interpretar el conflicto" Proyecto de Investigación radicado en el Instituto de Investigaciones Filosóficas (IIFLEO), Facultad de Filosofía, Letras y Estudios Orientales, Universidad del Salvador, 2019-2017. Códigos. V.A.: 20415 - Vice Rectorado de Investigación & Desarrollo: 1828.

los individuos, o bien en una esfera interna, en la que se desarrollaría por primera vez la formación de una conciencia ética del espíritu humano.

En el sentido de este último caso, la referencia a un estado interno del individuo, a un espíritu o conciencia, es que se plantea la tesis fuerte de que en la afirmación de la subjetividad está implícito el necesario juego de relaciones intersubjetivas entre individuos. La esfera de lo social, pensada por momentos como 'comunidad', reúne para sí las diversas identidades autoafirmadas singularmente, como así también, y como una suerte de extroyección o proyección de las propias categorías, la generalización de las distintas relaciones entre esos individuos singulares. Lo curioso es que para poder afirmar la subjetividad o la identidad, para poder dar cuenta del juego de las relaciones sociales, Honneth resalta un hecho negativo como el desprecio o el ser ignorado. Entendiendo a éste desde la perspectiva dialéctica, un hecho negativo que deviene en positividad es el que daría con la posibilidad de autoafirmarse ante otro.

a diferencia de la descripción de Hobbes, el individuo aquí no reacciona ante la apropiación con el sentimiento de angustia de ser amenazado en su conservación futura, sino con el de ser ignorado por el otro social. En la estructura de las relaciones humanas de interacción, la espera normativa de enfrentarse con el reconocimiento de los otros está construida sobre el presupuesto implícito de ser tenido en cuenta en los planes de acción de los demás (Honneth, 1997, p. 60).

De este modo, lo social o la comunidad viene a ser una realidad simbólica o espiritual que vive, late, en la interioridad de cada uno de los individuos que componen esa totalidad de relaciones en tanto 'preupuesto implícito', o deseo de ser reconocido. Aquel socialmente ignorado es el agente generador del conflicto fundante de la relación. En este punto, parecería salirse de una noción antropológica negativa, en la medida en que no es el deseo de la posesión ajena lo que mueve a la acción, ni la naturaleza de las necesidades sensibles, sino un hecho que fundaría lo que Honneth enarbola como la 'intersubjetividad': el darse a conocer al otro.

Las relaciones que componen el aspecto social están íntimamente ligadas a la posibilidad de pensar la dimensión de la acción práctica en la que ellas se funden. Por ello resulta sumamente importante definir los aspectos constitutivos que se ponen en juego en ellas. Si consideramos que las identidades son posibles sólo en cuanto se instalan en el horizonte de reconocimiento del otro, en el saber del otro, entonces, se afirma que el

presupuesto de todo tipo de relación social es el hecho de que se ha “aceptado de antemano al otro como un compañero de interacción, respecto del que quieren que su acción dependa.” (Honneth, 1997, p. 62)

Ahora bien, la dimensión del reconocimiento no se queda en la mera especulación filosófica, ni mucho menos en la abstracción de relaciones particulares, también alcanza una materialización histórica en la medida en que la institucionalización de esas relaciones en la figura del Estado, es la confluencia final y posibilitadora de las relaciones entre individuos bajo un concepto universal. En el Estado se alcanza la figura normativa necesaria para la regulación de las relaciones entre individuos.

Honneth considera que el desenvolvimiento del espíritu planteado por Hegel, acierta en considerar la institucionalización de las relaciones como la efectiva superación de los dramas de la mera individualidad. Es en el Estado en donde inmanencia y trascendencia se funden en un todo ideal que se afinca en las relaciones reales y concretas entre individuos.

La esfera del derecho que se territorializa en la institución estatal, es la que representa el deber de respeto a la relación de reconocimiento recíproco. Como superación de la mera individualidad es la que hace efectiva la normatividad que encarna los deseos de reconocimiento de todos, en donde *cualquier persona experimenta el mismo respeto en tanto que portador de las mismas pretensiones*.

El reconocimiento establecido como el primer eslabón en la cadena de relaciones intersubjetivas, que dan a lo social o la comunidad, abre la incógnita de cuáles son los medios concretos de representación y de reconocimiento entre agentes en el proceso de estructurar conscientemente una forma ética y moral entre los sujetos.

El punto que resalta Honneth es que si la comunidad o lo social pueden entenderse en un plano abstracto y simbólico, es porque tiene un fundamento empírico en las relaciones intersubjetivas y de reconocimiento entre individuos. Ahora bien, esto no supone un aporte al planteo Hegel. El problema que trae a colación Honneth es el de determinar en qué se basan esas relaciones intersubjetivas y qué es el reconocimiento.

Si bien el planteo de Hegel parte de una tesis especulativa en cuanto el yo práctico es posible sólo por el reconocimiento recíproco entre sujetos que se establece formalmente en diferentes formas del reconocimiento: el amor, el derecho y la eticidad, le faltó dar cuenta, a juicio de Honneth, qué tipos de relaciones concretas y empíricas son las que permiten el reconocimiento y la autoderminación de la identidad. Pretende, en este

sentido, ampliar esta falta del idealismo trayendo a escena una perspectiva que contemple y dé el respaldo empírico necesario para completar la teoría hegeliana.

Honneth apuesta a una perspectiva 'naturalista', ya que ve en ella la posibilidad de completar el pensamiento del joven Hegel trayendo un fundamento a su propia concepción del reconocimiento intersubjetivo: la psicología social de George Herbert Mead (1863-1931). El pensamiento pragmático de Mead tiene una particular concepción de la subjetividad que hace encajar la noción de reconocimiento hegeliana con el principio de la intersubjetividad honnethiano. El sujeto se realizaría como tal, lograría afirmar su 'yo', identidad o subjetividad, solo en cuanto lo 'psíquico', o lo espiritual en términos hegelianos, se funda en el hecho o la experiencia de *hallar-se* (a sí mismo); pero esto sólo se logra, si al sujeto una exterioridad, en el orden práctico, se le presenta como un obstáculo en la realización de su actividad.

La psicología logra con ello un acceso al dominio de sus objetos a partir de la perspectiva de un actor que toma conciencia de su subjetividad al ser empujado a una reelaboración creadora de sus interpretaciones de situación bajo la presión de un problema práctico que debe resolverse. (Honneth, 1997, p. 91)

La noción de 'reacción' es particularmente lo que resalta Honneth, el hecho de encontrar nuevamente un otro por segunda vez es lo que fundaría, psicológica y pragmáticamente, el reconocimiento intersubjetivo. Fundar la percepción de la subjetividad o la identidad en la re-presentación del otro, pero otro que se sabe presente, y por ello no importa, sólo cobra relevancia en la medida en que es un otro problemático. Un otro que aparece nuevamente pero esta vez como un obstáculo, es un problema para mi actividad que se ve impedida, pero por ello es que se podría experimentar en mí el comportamiento reactivo del otro.

Ahora bien, en qué hecho pragmático se fundaría el reconocimiento intersubjetivo si el primer grado de relación estaría sujeto a la representación del otro como condición habilitante de la autopercepción. Honneth señala que Mead es quién trae a escena la tesis de que, el reconocimiento no se funda en una representación del otro, digamos rigurosamente, figurativa. Los medios por los cuales se establece la relación no son de orden óptico-visuales, sino más bien de orden sonoro-auditivos. Aquí Honneth encuentra el respaldo ideal para su noción de reconocimiento intersubjetivo en tanto la mediación que sostiene las relaciones, el reconocimiento y la representación son de orden

comunicativo. Al parecer la psicología de Mead plantearía la tesis de que los procesos de socialización responden a un tipo de reconocimiento del otro que no es sino el reconocimiento de uno mismo, y que este tipo de relación se establece por:

...los medios de entendimiento no vocales, sólo los gestos sonoros poseen la propiedad específica de influir en el mismo instante sobre el que actúa y sobre el otro: «Mientras que uno sólo imperfectamente rastrea en los otros el valor del propio gesto del rostro o de la actitud corporal, con el oído acoge el propio gesto sonoro en la forma que tiene para sus semejantes» [...] Cuando en la percepción de mis propios gestos sonoros reacciono como el otro, me coloco en una perspectiva excéntrica, a partir de la cual puedo lograr una imagen de mí, y con ello llegar a conciencia de mi identidad. (Honneth, 1997, pp. 93-4)

De este modo Honneth establece una fenomenología de la audición que le permite fundar el hecho social a partir de la serie de lectura que hace entre el pensamiento del joven Hegel, la psicología social de Mead, y su heredada *teoría de la acción comunicativa* (Habermas). Las posibilidades de establecer el espacio social como un campo en el que se desarrollan las relaciones de reconocimiento -que no son sino fundadoras de éste- hace de los elementos constitutivos 'interlocutores', sujetos y agentes que abren y ponen dinamismo al campo público y político en el que se juegan las relaciones sociales, y en este sentido, no son sino relaciones de palabra. El punto que destaca Honneth aquí es el papel necesario que debe tener una normatividad insitucional que regule estas relaciones, de aquí se llega al papel del Estado como el garante de que lo común, la 'palabra' común, sea norma, límite y deber de los sujetos ajustarse a las posibilidades de ella.

Del devenir jurídico y de la esfera del Derecho al que está sujeta esta concepción no vamos a hablar aquí, sino del lugar que Honneth señala al pasar y le resta importancia: el trasfondo aristotélico que tiene su concepción de reconocimiento intersubjetivo.

Haciendo una lectura de Aristóteles (*Política*, Libro I), podemos señalar que la posibilidad de lo social y político se restringe a la condición de ser escuchado y entendido por los otros. Pero la dimensión problemática en este planteo, no es la omisión que hace Honneth de esto, sino qué es lo que ocurre cuando la palabra, la voz, se hace frontera. Cuando el *logos* es la frontera de lo social, lo público y lo político.

Si los límites y las fronteras son audibles, entonces hay que aceptar que los límites y las fronteras son siempre de los que oyen y reconocen, de los que representan. Los límites

son, en este sentido, de los que se reconocen sujetos-humanos y su comunidad. Si esta comunidad delimitada tiene fronteras, el espacio social se establece como un lugar que es habitado, en el que se está, y para estar en un lugar, y para que ese lugar esté delimitado, hay que cercarlo.

Un espacio social delimitado por su dimensión audible se encuentra en la posibilidad de reconocer la palabra propia, igual. Es esta la que da cuenta de lo propio y lo ajeno a la comunidad. Aristóteles señalaba esto como la distinción entre *logos* y *phoné*. Lo que separa es la afección física del dolor en el ruido. En este sentido, el ruido (*phoné*) podría ser el alambre de púas para el oído del cuerpo social. Es claro en este sentido que la delimitación del espacio social, desde los tiempos de Aristóteles, ha sido referida a los modos de relación entre sujetos mediados por el lenguaje, a lo audible y reconocible de él.

Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso no la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad (Aristóteles, *Política* 1253 a 11-12)

En este sentido, la modulación de sonidos en palabras (el 'gesto sonoro'), el lenguaje, y la posibilidad de representación en tal espacio juega con la posibilidad de personificar a un alguien que pueda decir, ser escuchado y refutado. El disfraz de lo público modula formas del decir y del hacer que hacen al reconocimiento en el espacio social. Además, se evidencia la tensión que existe entre lo que puede ser dicho y escuchado -lo que es posible de entender/reconocer- y aquello que no se puede mentar. Una tensión originaria que, en una perspectiva freudiana, que desdeña Honneth, establecería una tensión Yo/no-Yo (lo que soy, lo que no soy). Aquello que no se puede mentar, no se puede hacer consciente, y eso es lo irrepresentable a la conciencia que hace del espacio un espacio común, entre iguales y reconocibles. Lo demás, todo lo demás aparece como un lugar vacío, inaprensible, o representable bajo otra forma, lo dis-forme, lo que no tiene una forma igual a la mía por falta o exceso, lo que podemos llamar animal o bestial. Es claro

en este sentido, que la conformación del espacio social se da sólo entre humanos, o para ser más ajustados al texto, entre hombres que tienen palabra.

La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario...: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. (ib. 1253 a 10)

Si nos ajustamos a la fenomenología de la audición que plantea Honneth, lo animal puede ser extendido a una categoría más amplia, lo que no tiene palabra, lo que no tiene *logos*, y que es aquello que está en el límite de la *polis* y la *a-polis*.

La palabra funciona entonces como una frontera, pero como una frontera incluso interna a la comunidad misma de hablantes. El espacio circunscripto a espacio social, a espacio de enunciación, del discurso entre los iguales, pone en juego una estructura que busca la introyección de lo que considera igual y bueno; y busca del mismo modo arrojar fuera de sí lo considerado malo y no-yo. Eso malo, ajeno, es lo extraño, lo extranjero al yo compartido, a la identidad compartida en la ciudad, la comunidad de hablantes. Lo situado afuera, lo que linda, lo que hace frontera.

En un sentido podemos decir que hay una forma del reconocimiento, de la representación del otro, porque se evidencia su existencia. Como dice Honneth, no se puede dejar de oír –nosotros agregamos- ni siquiera eso que aúlla, aunque no sea querido, siempre está ahí. Y utilizando el mismo planteo que retoma Honneth, el hecho de que caiga en la representación de lo que está afuera, de lo que hace frontera, implica que primero tiene que haber una percepción de aquello, pero para ser de alguna manera identificado, tiene que ser doblemente percibido. Ese ruido se vuelve insoportable en su reencuentro, el reencuentro que asegura su existencia y que permite el *deseo de echarlo afuera*. Ahora bien, si este deseo es extroyectado, como plantea el supuesto honnetiano y hegeliano de un espíritu común, de una tradición, o un entendimiento subjetivo que se refuerza en la identidad relacional entre hablantes, si este deseo es insitucionalizado, la negación del otro implicaría un silencio, un silencio que se confiesa la percepción del otro como una amenaza, como algo confuso, como un sujeto que no se escucha. Pero si no se escucha, consideramos que es porque se lo hace callar.

El silencio en este caso es impuesto. Si toda voz comunica, si todo gesto sonoro dice algo, una voz que no pasa por los caminos del *logos*, es un objeto sonoro corrupto, es una voz que *des-resuena*, que se vuelve a la percepción como algo sin forma, como algo

dis-forme. En este punto es que advertimos la dimensión dramática y problemática. Cuando esas voces que des-resuenan están sujetas a un tipo de representación. Porque toda voz supone un tipo de representación en términos del reconocimiento intersubjetivo. El sujeto que percibe y se percibe construye su yo, su identidad, cerca su espacio, lo fabula al fabular también su frontera. Las fabulaciones por los fenómenos de frontera, de esas voces que des-resuenan, pueden ser pensadas, en una fenomenología de la audición, como alucinaciones auditivas. Lo que siempre está aullando, son esas voces de ficción que atentan con tomar el espacio, que lo delimitan, que lo cercan. Esas voces absurdas, que no articulan nada, tienen sin embargo un sentido. Un sentido que es cobrado y devuelto, como “síntomas del retorno de lo reprimido”, como compromisos entre la ‘resistencia del yo y la fuerza de lo que retorna” (Assoun, 1997, p.172)

Un murmullo trivial, una alucinación, un estado enfermo. El ruido y lo disforme. El monstruo que llama con violencia verbal. Violencia manifestada que lo vuelve traumático: ruido, golpe, grito. Así se eleva un grado de verdad y sospecha que imponen la distancia, el apartarse, el querer huir o aplastar o silenciar. No poder escuchar es entonces no querer hacerlo. Las voces son percibidas porque provienen, siempre, del interior. El ruido, no es una voz no-querida, el ruido es todas las voces coaguladas en un mismo acto de la pasión, entre el suspiro de la bestia y la voz del *polites*. Lo que posibilita el espacio social es lo que acechan, los sonidos destituidos de su intención significativa, de contenido semántico, que sólo resuenan, que hacen en la vía sonora un nudo imposible. Si el reconocimiento intersubjetivo está referido a la posibilidad de la representación auditiva, entonces la frontera de lo social se inscribe en una situación lingüística y sonora; situación de palabras pronunciadas, situación de alternancia de voces, de polifonía. El espacio social, público y político, es espacio de enunciación, de comunicación normada que hace desaparecer esas voces. Pero es sólo ahí dónde y cuando resurgen, cuando brotan o emergen.

Bibliografía

- Aristóteles (2010), *Política*, trad. Manuela García Valdés, Gredos, Barcelona.
- Honneth, A. (1997), *La lucha por el reconocimiento*, trad. Manuel Ballester, Crítica, Barcelona.
- Assoun, P-L (1997), *Lecciones psicoanalíticas sobre la mirada y la voz*, trad. Horacio Pons, Nueva Visión. Buenos Aires.

-

**¿Cómo Habitar el más allá de la naturaleza y la cultura?
Ontologías políticas en Phillip Descola y Eduardo Viveiros de Castro**

Ayelén Cavalli
Universidad Nacional de Mar del Plata, Conicet, UNaM

Ernesto Manuel Román
Universidad Nacional de Mar del Plata

Tutto è santo e l'intera Natura appare innaturale ai nostri occhi. Quando tutto ti sembrerà normale della natura, tutto allora sarà finito!
Pasolini, Medea

Tupí or not tupí that is the question
Oswald de Andrade, Manifesto antropófago

El giro ontológico en la antropología: ontología y poder

Con el objetivo de desarrollar metodologías etnográficas críticas al materialismo cultural que pudieran describir el modo de vida los achuar y awareté del Amazonia, los trabajos de campo de Phillip Descola (1986) y Eduardo Viveiros de Castro (1992) fueron referentes dentro del denominado giro ontológico de la antropología, desarrollando la postulación del animismo y del perspectivismo multinaturalista como ontologías amerindias, las cuales serán objeto de indagación del presente trabajo.

En términos generales, este giro implicó dos cuestiones centrales: en primer lugar, una ruptura metodológica que invirtió la relación entre teoría y práctica, que pretendía evitar el clásico acercamiento al trabajo de campo con un marco teórico de categorías binarias eurocéntricas que debían ser verificadas con los datos extraídos de las experiencias etnográficas (Holbrand, 2010). En segundo lugar, se puede mencionar la superación de la escisión entre las etnografías orientadas a las formas de organización social y aquellas focalizadas en aspectos cosmológicos, la cual trajo como consecuencia una falsa oposición entre las dimensiones ontológicas y políticas de las comunidades estudiadas. Ambas cuestiones visibilizaron los sesgos ético-políticos que habían marcado un neocolonialismo eurocéntrico en términos metodológicos y la necesidad de redefinir categorías como “ontología” y “política” para poder dar cuenta de los modos de vida, es decir de las relaciones socio-políticas, entre existencias humanas

y no humanas. La política como diferencias de poder y la ontología como los poderes de la diferencia (Holbraad, Morten y Viveiros de Castro, 2013)².

Esquema ontológico cuaternario de Phillip Descola

En la década del noventa, Descola redefine la ontología como: “la expresión concreta de cómo está compuesto un mundo particular, del tipo de equipamiento del que está hecho en función de la organización general especificada por un modo de identificación” (Descola, 2014: 437). Identificación y relación son las dos modalidades fundamentales de estructuración de la experiencia individual y colectiva, es decir, se trata de un esquema general,

por medio del cual establezco diferencias y semejanzas entre otros existentes y yo mismo, al inferir analogías y contrastes entre la apariencia, el comportamiento y las propiedades que me adjudico y los que les atribuyo (...) Ese mecanismo de mediación entre un yo y un no-yo me parece, en el plano lógico, anterior y exterior a la existencia de una relación determinada.³ (Descola, 2012:177).

Dicho mecanismo de diferenciación ontológica se distingue de los juicios empíricos sobre la naturaleza de los objetos de nuestra percepción e implica una experiencia mental que se traduce concretamente en atribuirle, por analogía con uno mismo, “interioridad” o “fisicalidad” a objetos que se presentan indeterminados. Procurando evitar recaer en las dicotomías eurocéntricas alma-cuerpo, la *interioridad* es definida como un conjunto de características del ser que se originan en él y se expresan por sus efectos, en dos sentidos: 1) propiedades similares a lo que llamamos alma, espíritu, subjetividad, reflexividad, imaginación, sentimientos, etc.; 2) principios inmateriales

² Al referirse a las comunidades *qom* del Gran Chaco, la antropóloga argentina y discípula de Descola describe: “la idea de que los seres humanos se comunican con los animales porque todos ellos poseen un mismo principio de vida, que los animales se metamorfosean en personas o que las personas se desplazan debajo del agua, más que creencias espirituales encierran otro modo de concebir la existencia y componer el mundo. Estas y otras ideas hablan del modo en que los *qom* viven una socialidad en la que humanos y no-humanos conforman el mundo. Más que una religión basada en dogmas de fe y en la exigencia de una adhesión ciega a dogmas a los que se adhiere bajo cualquier circunstancia, estas ideas adquiridas desde la socialización temprana son los pilares de un modo de identificación animista (...) En las sociedades indígenas chaqueñas, lo social humano no es el único dominio al que le corresponde lo político: la naturaleza y todo lo que la conforma no se encuentra fuera de la humanidad ni del poder” (Tola, 2016:136)

³ Explícitamente, Descola se distancia de posiciones institucionalistas que tradicionalmente predominaban en las definiciones clásicas de totemismo y animismo, enfatizando los aspectos sociológicos en los estudios etnográfico, para dar preminencia analítica a la ontología.

generadores como el aliento o la energía vital. En contraste, Descola no entiende a la *fisicalidad* como la mera materialidad de los cuerpos sino “el conjunto de las expresiones visibles y tangibles que adaptan las disposiciones propias de una entidad cualquiera cuando se las considera resultantes de las características morfológicas y fisiológicas intrínsecas de esas entidades” (Descola, 2012:183). Para el antropólogo francés, es posible dar cuenta de aportes empíricos que muestran que la distinción entre interioridad y fisicalidad se caracteriza por ser un aspecto universalmente innato en todos los léxicos, cuestión que no sucede en la dicotomía naturaleza/cultura, ya que la misma se presenta exclusivamente como producto occidental. En esta línea, la existencia de oposiciones binarias se hallan de modo universal en todos los pueblos, lo que debe ser cuestionado no es su forma sino la universalización de ciertos contenidos.

Con el fin de abordar la dicotomía naturaleza/cultura, de aquí se desprenden cuatro principios de identificación que definen cuatro tipos de ontologías, entendidas como “sistemas de propiedades de los existentes que sirven de puntos de anclaje a formas contrastadas de cosmologías, modelos del lazo social, teorías de las alteridad” (Descola, 2012:190), donde la relación entre relativismo y universalismo, continuidad y discontinuidad, de dichas categorías se entrecruza. Ellos son: 1) naturalismo, 2) animismo, 3) totemismo y 4) analogismo⁴.

Animismo como semejanza de interioridades

Opuestamente al naturalismo que se caracteriza por diferencia de las interioridades y semejanza de las fisicalidades, basado en la experiencia etnográfica de los achuar⁵, Descola redefine el animismo⁶ como un modo de identificación simétrico entre seres humanos y no humanos en torno a los atributos de subjetividad y sociabilidad, que implican intercambios de perspectivas y de signos, inclusive corporales. A su vez, en el animismo cada colectivo⁷ “posee disposiciones corporales propias que le dan acceso a

4 *Animismo*: semejanza de las interioridades y diferencias de fisicalidades. *Totemismo*: semejanza de las interioridades y de las fisicalidades. *Naturalismo*: diferencia de las interioridades y semejanza de las fisicalidades. *Analogismo*: diferencia de las interioridades y las fisicalidades. Para profundizar sobre las características de cada modo ver Descola (2012).

5 “Las mujeres tratan a las plantas de huerto como si fueran niños, los hombres se comportan frente a los animales cazados y sus amos de acuerdo con las normas exigidas a las relaciones con los familiares políticos. Afinidad y consaguinidad aparecen en las relaciones con los no-humanos” (Descola, 2012:193).

⁶ Descola se distancia de las posiciones clásicas que caracterizan a los sistemas animistas como aquellos donde plantas y animales se utilizan como metáforas del mundo social.

⁷ Cada ontología prefigura una modalidad de colectivo, que se considera mucho más amplia que un “sistema social”. Aquí la categoría “colectivo” es usada en el sentido dado por Bruno Latour

mundos particulares y de los cuales el punto de vista varía” (Descola 2014: 206-207). En otros términos, puede decirse que en este modo predomina un multinaturalismo ontológico, que se opone a la idea de que existe una única naturaleza y diversas representaciones ella, sino que lo que se modifica es el mismo mundo que ellos perciben. En esta línea, el animismo toba, por ejemplo,

es la experiencia particular de un mundo diferente más que visión diferente de un mismo mundo. La existencia de una tierra debajo del agua, de animales que se transforman, de personas no-humanas que predan a los humanos y de padres de los animales no son elementos de una religión, sino la expresión del modo en que otra sociedad organiza la percepción del mundo en función de la continuidad o discontinuidad entre humanos y no-humanos. Esta forma de organizar la experiencia, más que una representación implica algo tan central como es la capacidad de transformación del mundo: los seres no-humanos ejercen acciones preformativas vividas como reales que inciden en el mundo real de seres humanos reales. (Tola, 2016:134)

En este contexto, se expresa la necesidad de superar la separación moderna entre naturaleza y política, entendiendo a esta última como aquellas condiciones que permiten relaciones de intercambio, de depredación y solidaridad entre existencias humanas y no humanas (Descola, 2014: 350). A continuación abordaremos el perspectivismo multinaturalista de Viveiros de Castro, donde la relación entre ontología y política se profundiza y se redefine la tarea de la antropología misma.

¿Quién mira con ojos humanos?

Viveiros de Castro ha llamado la atención sobre las profundas consecuencias que se desprenden de un hecho histórico que ya había cautivado la imaginación de Levi-Strauss:

En las Antillas mayores, algunos años después del descubrimiento de América, mientras los españoles enviaban comisiones de investigación indagar si los indígenas tenían alma o no, estos últimos se dedicaban a sumergir blancos prisioneros a fin de verificar, mediante una vigilancia

en su teoría del Actor-Red, que conforman un “tejido sin costuras” de humanos (actores) y no-humanos (actantes) con capacidad de agencia (Cf. Latour, 2008).

prolongada, si sus cadáveres estaban sujetos a la putrefacción o no (2010: 27)

En base a esta anécdota, el antropólogo brasileiro despliega, en su libro *Metafísicas caníbales*, la mencionada teoría del perspectivismo multinaturalista. En principio, como ya señalamos, esta posee un estrecho vínculo con la caracterización de la ontología animista hecha por Descola en *Más allá de la naturaleza y la cultura*. El animismo, reverso opuesto de la ontología propia de occidente, entiende, como vimos, que lo que determina la semejanza entre humanos y no humanos es la “interioridad”, y no la “fiscalidad”, la cual los diferencia. Sin embargo, Viveiros de Castro profundiza esta concepción, insistiendo en que la humanidad es el “fondo común” del que surge la no-humanidad (inversamente al modo de pensar occidental): los no humanos devinieron tales desde una humanidad originaria. El núcleo de esta filosofía amazónica reside en que:

los animales y demás no-humanos dotados de almas “se ven como personas”, y por consiguiente “son personas”; es decir, objetos intencionales o de dos caras (visible e invisible), constituidos por relaciones sociales y existentes bajo el doble modo pronominal de lo reflexivo y lo recíproco, o sea de lo colectivo. (2010: 35)

Sin embargo, el hecho de que la humanidad, en tanto punto de vista perspectivo, sea un *continuum* ontológico, no supone que haya una multiplicidad de formas subjetivas e intencionales de relacionarse con el mundo (donde cada punto de vista humano o animal sería distinto en su *manera* de verlo). La clave del perspectivismo amazónico estriba en que, *stricto sensu*, las perspectivas sobre el mundo son subjetivamente homogéneas, mientras que lo que marca la diferencia entre ellas es el aspecto objetivo, porque justamente ven *lo mismo* en cosas *distintas*:

Al vernos a nosotros como no-humanos, es a sí mismos (a sus respectivos congéneres) que los animales y los espíritus ven como humanos; ellos se perciben como (o se vuelven) seres antropomorfos cuando están en sus casas o en sus aldeas, y aprehenden sus comportamientos y sus características bajo una apariencia cultural. Perciben su alimento como un alimento humano (los jaguares ven la sangre como cerveza de maíz, los buitres ven los gusanos de la carne putrefacta como pescado asado, etc.);

ven sus atributos corporales (pelo, pluma, garras, picos, etc.) como adornos o instrumentos culturales; su sistema social está organizado a la manera de las instituciones humanas (con jefes, chamanes, mitades exogámicas, ritos...). (2010: 36)

A esta forma tan particular de perspectivismo, Viveiros de Castro le agrega el adjetivo de *multinaturalista*, en oposición al perspectivismo *multiculturalista* (o relativismo cultural). Como hemos referido, mientras que este último sostiene que hay múltiples formas subjetivas de concebir la *misma* naturaleza, el primero se caracteriza por pensar que hay solo una forma subjetiva de concebir naturalezas *múltiples*. En principio esta inversión permite, en consonancia con los planteos de Latour (2012) en *Nunca fuimos modernos*, desembarazarse de la tendencia relativista al, por un lado, diversificar los puntos de vista humanos y, por el otro, homogeneizar una naturaleza que, como la cosa en sí kantiana, sería así tan gnoseológicamente inaprensible como ontológicamente única. El perspectivismo multinaturalista, por el contrario, al poner la variabilidad del lado de lo percibido, “desnaturaliza” -por decirlo así- a la naturaleza y resalta que ella misma es múltiple (no existe la Naturaleza, así como en otros debates se ha planteado que no existe la Sociedad).

Sin embargo, pensamos que el aporte fundamental de Viveiros con su noción de perspectivismo multinaturalista estriba en dos hipótesis fundamentales: en primer lugar, que la diferencia entre humanos y no humanos es terreno de un ejercicio de poder y, en segundo lugar, que la antropología misma en tanto disciplina ya no puede pensarse como el estudio de un “otro” desde el nosotros de la tradición conceptual europea.

Lo político y la diferencia antropológica

Comencemos pues examinando la primera hipótesis. Si cada perspectiva se ve a sí misma como humana ¿Qué determina como la ven las demás? ¿Si los tapires se ven a sí mismos como humanos, como ven a los Araweté que los cazan? La respuesta a esta cuestión hay que encontrarla en la relación predatoria: aquel que está en condiciones de depredar al otro es quien puede imponer como efectiva su autopercepción como humano. Cuando un jaguar ataca y devora a un araweté el vínculo depredador hace que este último esté en la posición de un tapir más que en la de un humano:

La posición de humano está perpetuamente en disputa: ¿A quién toca la posición de humano aquí? es la pregunta que siempre se plantea cuando un individuo se encuentra frente a un haz de afectos y de agentividad alógeno, ya se trate de un animal o de un desconocido en la selva, de un pariente mucho tiempo ausente que regresa a la aldea, de la imagen de un difunto que aparece en un sueño. La humanidad universal de los seres -la humanidad cósmica de fondo que hace de toda especie de ser un género reflexivamente humano- está sujeta al principio de complementariedad, definible por el hecho de que dos especies diferentes, necesariamente humanas sus propios ojos, no pueden jamás serlo simultáneamente cada una a los ojos de la otra. (2010: 154)

Esta situación nos muestra que, en la antropología amazónica, la condición de humanidad es constitutivamente *pecaría*, siempre cabe la posibilidad de que una fuerza predatoria subvierta la autopercepción que cada ser posee de sí como humano. Y justamente porque es *posicional*, es decir, viene determinada por cómo cada ser ve a los demás y a sí mismo. Así es que este enfoque finalmente determina a la humanidad como una *relación de poder*. Si, como vimos, uno de los rasgos de la caracterización que hacía Descola del animismo ya pasaba por entender que este no restringe lo político y lo social a lo humano, sino que también lo amplía a la relación con los no-humanos, pensamos que el gesto de Viveiros de Castro profundiza esta línea mostrando como el precario límite que une/separa humanos y no humanos es el espacio de una disputa, de relaciones de fuerza y, consecuentemente, la misma diferencia humanos/no humanos *es política en tanto tal*.

De la ontología a la odontología

En relación a la segunda hipótesis, ya habíamos señalado que uno de los componentes esenciales del giro ontológico era la idea (en cierto sentido similar a la crítica hegeliana de la filosofía trascendental kantiana) de que las categorías antropológicas deben surgir del mismo objeto de estudio: sujeto y objeto de la investigación deben fundirse en una conceptualización inmanente. No aplicar categorías presuntamente “científicas” importadas de Europa, sino co-crear la reflexión antropológica con los mismos colectivos estudiados. Sin embargo, en *Más allá de la naturaleza y la cultura*, parece subsistir el intento de, trascendiendo esta relación inmanente, trazar, mediante la

antropología comparada, el mapa total de las ontologías posibles, es decir, el compendio de todos los modos de identificación. Según nos dice de su teoría Bruno Latour en su artículo *Perspectivismo ¿tipo o bomba?*:

Había desaparecido la universalidad imperialista de los 'naturalistas', pero una nueva universalidad era todavía posible, una que permitiera relaciones estructurales cuidadosas para ser establecidas entre las cuatro formas de construcción de colectivos. El gran proyecto de Descola fue entonces reinventar una nueva forma de universalismo para la antropología, pero esta vez uno 'relativo', o mejor, uno 'relativista', como el que desarrolló en su libro *Par de là nature et culture* (2005). (Latour, 2009: 2)

Sin embargo, este universalismo intenta todavía establecer un marco de referencia donde poder localizar (como puntos en un plano cartesiano) a todas las formas de relación entre humanos y no humanos. En este sentido, todavía parece revestir un anhelo enciclopedista. Conceptos como "animismo" (lo mismo puede decirse de los tres restantes de la cuatripartición ontológica) siguen siendo categorías que intentan dar cuenta de la forma de ser de determinados colectivos. Por el contrario, profundizando el inmanentismo del giro ontológico, para Viveiros de Castro, el perspectivismo no era un concepto antropológico que nos habla sobre cómo viven los colectivos amazónicos, lo esencial en él es:

la transformación que imponía a toda una práctica del concepto en la disciplina; en suma, la idea de que las ideas designadas por esa etiqueta no constituían un objeto de la antropología entre otros, sino que proyectaban otra idea de la antropología: una alternativa a la "antropología antropológica" occidental, que subvertían en sus fundamentos. (2010: 64)

Así es que el pensamiento del antropólogo brasileño no intenta sortear la brecha antropológica ellos/nosotros "saltándola por arriba" (dibujando un mapa general donde ellos y nosotros tendrían su lugar específico) como su colega francés, sino, tensándola aun más en un juego de perspectivas casi dialéctico. Su universalismo, al cual tampoco renuncia, parece ser más bien monadológico (y quizás también barroco): habrá que zambullirse hasta el fondo de una singularidad para encontrarlo, jamás se lo obtendrá como espacio que contenga y dé un lugar específico a los particulares.

Para comprender la peculiaridad –y radicalidad- de esta apuesta, debemos primero señalar algunos elementos de su concepción del canibalismo amazónico. Lejos de ver a éste como una reducción de lo otro a un sí mismo, el canibalismo es “un proceso de trasmutación de perspectivas, en el que el "yo" está determinado en cuanto "otro" por el acto de incorporación de ese otro, que a su vez se convierte en un "yo", pero siempre en *el otro*, literalmente "*a través del otro*” (2010: 143). Para la metafísica del canibalismo, es sólo adoptando (mediante el consumo de su cuerpo) el punto de vista de lo otro, y viéndose a sí mismo desde él, que una identidad puede afirmarse como tal: la mismidad sólo se logra en el corazón de la otredad. Por esto la antropología misma es, para Viveiros de Castro, una práctica de “canibalismo metafísico”: no el intento de forjar conceptos que *nos* permitan comprender la vida de los *otros*, sino, en una vertiginosa inversión del lugar desde donde la antropología se enuncia, una canibalización del “nosotros” por parte de los “otros” que le permita aprenderse a ese “otro” en su mismidad:

Si el objetivo de la antropología multiculturalista europea es describir la vida humana tal como es vivida desde el punto de vista del indígena, la antropofagia multinaturalista indígena asume como condición vital de autodescripción la prensión “semiofísica” -la ejecución y devoración- del punto de vista del enemigo. La antropofagia como antropología. (2010: 144)

En la estela abierta por Oswald de Andrade (1928), la antropología se vuelve aún más intensamente política en su declinación caníbal. El antropólogo deserta de occidente y se une a los salvajes para canibalizar la tradición europea. Y así, la práctica antropológica podrá, en una sentencia que Latour (2009) llama sarcásticamente “aforismo troskista”, ser “la teoría y la práctica de la descolonización permanente”. ¿Pero esta senda, no la lleva a devorar también la práctica filosófica, que, como ejercicio del concepto, resulta imprescindible para una decolonialización del pensamiento? Como Señala el autor del Manifiesto Caníbal, *sólo la Antropofagia nos une*. Socialmente. Económicamente. Filosóficamente.

Bibliografía

- Andrade, Oswald de (1928) O manifesto antropófago. En: Teles, G. M. (1976) *Vanguarda européia e modernismo brasileiro: apresentação e crítica dos principais manifestos*

vanguardistas. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL. Disponible en: <http://www.ufrgs.br/cdrom/oandrade/oandrade.pdf>

- Descola, P. (1986) *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. París: Maison des Sciences de l'Homme.
- Descola, P. (2012) *Mas allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Descola, P. (2014) *La composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*. París: Flammarion.
- Feenberg, A. (2011) Reflections on « L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature », by Philippe Descola. *Revue du MAUSS permanente*, 16 mayo, 2011. Disponible en: <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article810>
- Holbraad, M. (2010) "Against the motion". En: Venkatesan, S (ed.) "Ontology Is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester". *Critique of Anthropology* 30(2):179-185.
- Holbraad, M.; Pedersen, M. y Viveiros de Castro, E. (2013) "The Politics of Ontology: Anthropological Positions". *Cultural Anthropology*. Disponible en: <http://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>
- Latour, B (2012) *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Latour, B. (2009) Perspectivism: `type´or `bomb´? *Anthropology today*. Vol 25. No 2. Disponible en: <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/P-141-DESCOLA-VIVEIROSpdf.pdf>
- Latour, B. (2008) *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Tola, F. C. (2016) El "giro ontológico" y la relación naturaleza/cultura. Reflexiones desde el Gran Chaco. *Apuntes de Investigación del CECYP* (27): 128-139.
- Viveiros de Castro, E. (1992) *From the enemy point of view. Humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Viveiros de Castro, E. (2003) 'AND', *Manchester Papers in Social Anthropology* 7.
- Viveiros de Castro, E. (2010) *Metafísicas caníbales: líneas de antropología posestructural*, Buenos Aires: Katz ediciones.

Sexualidad y constitución de sí mismo. La ecuación *epimeleia-epistrophe* en la consideración de las prácticas sexuales⁸

María Cecilia Colombani
Universidad Nacional de Mar del Plata
Universidad de Morón

Introducción

Una ética ciudadana

El propósito del siguiente artículo consiste en abordar el tema de la sexualidad entre los griegos, en el marco del llamado “amor a los muchachos” y, en particular, en el horizonte del controvertido concepto de homosexualidad que Michel Foucault revisa en el volumen segundo de la *Historia de la Sexualidad*, “El uso de los placeres”, puntualmente en el apartado dedicado a la erótica, donde la relación entre varones domina la escena en una clara intencionalidad de sesgo antropológico-político.

En este contexto queremos ubicar la relación entre el *erasta* y el *erómenos* en un juego de sesgo político y en ese escenario revisar la relación entre el cuerpo, como asiento de los apetitos, y el alma como asiento de la racionalidad.

En la Erótica se problematiza la compleja relación entre un amante, esto es un adulto mayor, formado política y sexualmente, y un amado, en vías de formación, como un enclave de preocupación intensa y un foco privilegiado de consideración ético-política; en efecto, el ámbito de los *politai*, los varones libres, portadores de derechos, constituye un enclave de fuerte problematización en el marco de la cultura clásica, de neto sesgo viril⁹.

En este contexto, las relaciones políticas entre el cuerpo y el alma y los correspondientes estatutos que cada uno ocupa revisten una importancia capital.

La *Historia de la Sexualidad*, obra emblemática del llamado tercer período dentro de la biografía intelectual foucaultiana y retorno del pensador a la cultura griega y romana como horizonte de problematización, constituye un intento de repensar la categoría de sexualidad, un concepto que M. Foucault considera tardío en la historia de Occidente, situado en el corazón del siglo XIX, donde queda abrochado el concepto al

⁸En mi libro *Foucault y lo político* (2009) he tratado con anterioridad el presente tema desde otras perspectivas

⁹Vernant, J-P., *Los orígenes del pensamiento griego*, Cap. IV. El universo espiritual de la *polis*.

binomio homosexualidad-heterosexualidad como aspectos dominantes de la experiencia de la sexualidad.

El pensador francés intenta repensarlo, no como una invariable histórica, de carácter sustancialista y a temporal, sino desde una perspectiva histórica que indaga la genealogía del sujeto del deseo e inscribe la experiencia de la sexualidad en un enclave que registra una cierta historización.

Según Foucault, refiriéndose a su proyecto, éste “no debía ser ni una historia de los comportamientos ni una historia de la “sexualidad”: las comillas tienen su importancia. Mi propósito no era reconstruir la historia de las conductas sexuales, según sus formas sucesivas, su evolución y difusión”¹⁰. Su proyecto era otro y no se inscribía en una cuestión etnográfica; se trataba más bien de pensar la sexualidad como una experiencia históricamente singular y situada, cuyo *topos* compromete tres dominios: un campo de saber, un campo de poder y un territorio de subjetivación. Se impone entonces rastrear lo que significa entender la sexualidad como experiencia y para ello debemos remitirnos a los tres territorios que interpela. El primero consiste en indagar el *corpus* de saberes que se construyen a partir de la sexualidad desde un enclave epistemológico; el segundo visualiza los sistemas de control que regulan su práctica, en la medida en que se trata de un *topos* que obedece a un sistema de regulación que obedece a principios y normas desde una dimensión política, y el tercero da cuenta de cómo los sujetos se perciben como sujetos de esa sexualidad, reconociéndose como sujetos de deseo, en el marco de una dimensión de subjetividad.

El proyecto foucaultiano consistía pues es transitar la historia de Occidente para ver cómo las sociedades occidentales, entendidas como configuraciones epocales, habían ido conformando una determinada experiencia en torno a la sexualidad y a una hermenéutica del sujeto del deseo, donde la relaciones entre el cuerpo y el alma resultan de capital importancia a la hora de definir un sujeto soberano, dueño de sí.

En este escenario de matriz ético-política, la noción de *askesis* como ejercitación, adiestramiento y práctica, resulta clave a la hora de captar las relaciones del sujeto consigo mismo y las relaciones de la *díada* mencionada.

No hay constitución de sí como sujeto de deseo si no atendemos a las relaciones que los sujetos entablan consigo mismos en el marco de una tarea poética de construcción de su subjetividad, donde la observancia del rol activo del alma sobre el cuerpo es decisiva. Dice Foucault: “Es lo que podría llamarse una práctica ascética,

¹⁰ Foucault, M., *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*, p. 7.

usando el término “ascética” en un sentido muy general, o sea, no en el sentido de abnegación sino en el de un ejercicio del yo sobre sí mismo, por el que se trata de descubrir, de transformar el propio yo y alcanzar un cierto modo de ser”¹¹. Así entendido, podemos pensar la subjetividad como un *topos* agonístico de construcción histórica y al sujeto como un campo permeable a ciertas transformaciones, que sólo pueden darse por la intervención de prácticas, sensatas y voluntarias, que constituyen la condición de posibilidad de dicho cambio.

En este marco, las prácticas de sí suponen el liderazgo político del alma, de rango ontológico mayor, sobre el cuerpo. Se trata entonces de la gestión, *chresis*, del conjunto de *tekhnai*, entendido como una caja de herramientas, que no sólo fijan sujetos a ciertas prácticas y no a otras, sino que también, vehiculizan transformaciones, rectificaciones.

Esta constitución de uno mismo como sujeto moral, dueño y responsable de sus actos, implica un fuerte retorno del sujeto sobre sí. En esta nueva dirección, se produce un desplazamiento antropológico, un retorno de uno mismo sobre sí para convertirse en ese sujeto que la verdad exige como condición de contacto; esmovimiento sólo se produce desde la dimensión ascética del trabajo sobre sí, en el marco de lo que M. Foucault la “historia de la espiritualidad en Occidente”, ya que el acceso a la verdad exige una cierta constitución de sí. Este es exactamente el concepto de espiritualidad, en tanto conjunto de búsquedas, prácticas y experiencias del sujeto, a través de las cuales se opera la transformación. Ahora bien ese retorno está dominado por la mirada sobre el alma como punto de contacto, lo cual habla de su superioridad estatutaria. Retornar al alma para velar por ella, protegerla de cualquier contaminación que dañe su salud y mantener muy prolijamente el dominio sobre el cuerpo.

En el corazón de este dispositivo, las prácticas sexuales entre hombres libres cobran un interés particular en la medida en que comprometen a los varones que han de constituir el futuro político de la ciudad. De este modo se anuda la cuestión subjetiva con la cuestión política como *topoi* isomórficos.

Ahora bien, lo que Foucault se propone es relevar una cierta dimensión ético-estético-política en la configuración del modelo de subjetividad clásico, intersectando de este modo los dominios de la ética, la estética y la política. La ética a partir de la consolidación de un cierto *ethos* en tanto manera de ser, modo de vida, actitud de vida; en esta dimensión, esa cierta manera de ser implica el control del cuerpo como fuente

¹¹ Foucault, M., *El yo minimalista*, p. 145.

de los apetitos y su subordinación al alma como conductora natural de la gesta subjetivante; estética porque busca hacer de esa vida un objeto bello, una cierta obra modelada por el propio sujeto, que responda a los principios de lo bello y de lo bueno, que supone necesariamente la belleza del alma como principio rector de la empresa de subjetivación; política porque, en última instancia, lo que está en juego es el gobierno de la *polis*, la gestión del asunto público como bien común, anudando así las relaciones entre sexualidad y política.

Se trata de “analizar las prácticas por las que los individuos se vieron llevados a prestarse atención a ellos mismos, a descubrirse, a reconocerse y a declararse como sujetos de deseo, haciendo jugar entre unos y otros una determinada relación que les permita descubrir en el deseo la verdad de su ser, sea natural o caído”¹². Esta conformación subjetiva, que pretende hacer de la propia vida una obra de arte, implica formas y modalidades de la relación con uno mismo que se inscriben en la ecuación *epimeleia-epistrophe* que hemos propuesto como núcleo de problematización. Es necesario retornar sobre uno mismo, girar sobre sí, volver(se), recorriendo el campo lexical del verbo *epistropheo*, como paso previo a atender(se), cuidar(se), tomar(se) como objeto de preocupación, sobrevolando el valor del verbo *epimeleo*.

Este giro subjetivante pone en el epicentro de la mirada el universo del sujeto no en relación a otro, sino en diálogo consigo mismo, para luego tender un puente hacia los demás. Este movimiento dominado por la noción de *epistropheheautou*, termina, precisamente, donde culmina la obra foucaultiana, esto es, en el análisis de una verdadera cultura de sí, de una *epimeleiaheautou*, de una atención sostenida sobre sí, que parece dominar el mundo romano de los dos primeros siglos del imperio, pero que ha tenido un antecedente muy fuerte en la Atenas Clásica y, dentro de ella, en el campo del “amor a los muchachos, como *topos* emblemático de la constitución del sujeto temperante, donde se juega una intensa preocupación que sobrecarga el territorio de un juego de valoraciones y desvaloraciones que tensiona la díada honor-deshonor.

Recordemos que en este juego la soberanía del alma por encima del cuerpo es la bisagra que posibilita el éxito de la empresa. Tal como sostiene Platón en el Fedón, al alma le corresponde el rol activo de gobernar y al cuerpo el rol pasivo de ser gobernado; si a alguien le corresponde ser “amo” es al alma como núcleo de la racionalidad, mientras el cuerpo es esclavo, a partir de su menor racionalidad¹³. Esto implica, asimismo, la misma dimensión agonística que se da en la polis a partir de las tensiones

¹² Foucault, M., *Historia de la Sexualidad. El uso de los placeres*, p. 9

¹³ Fedón,

que supone la preeminencia de los mejores hombres sobre aquellos que quieren pasar por los mejores.

La austeridad sexual como foco de inquietud

Es en este marco general de reflexión moral donde el concepto de austeridad sexual y la noción de medida, *sophrosyne*, constituyen un maridaje indisociable, al tiempo que consolida la estrecha vinculación entre la reflexión sexual y la preocupación política, así como la problematización del concepto de *hybris* en relación al uso de los placeres y de la inversión platónica del cuerpo soberano. Si el cuerpo es el asiento de los apetitos en la economía general del pensamiento platónico, su dominio es el dominio de la *hybris* sobre la *sophrosyne* como virtud natural de aquellos que deben gobernar.

En este marco, la preocupación es siempre ética y no roza la elección del *partenaire*. El núcleo de preocupación en torno a la actividad sexual no se mueve en el esquema binario de lo permitido y de lo prohibido, ni en el dominio de un amor heterosexual u homosexual, como dos disposiciones diferentes del apetito o de la naturaleza del alma, sino, más bien, en la formulación cuantitativa y cualitativa de su ejercicio, dominado por algunas marcas que merecen atención y medida: “Se trata de una práctica que pide reflexión y prudencia. No es cuestión de fijar, uniformemente y para todos, los “días laborables” del placer sexual, sino de calcular bien los momentos oportunos y las frecuencias que convienen”¹⁴.

Cuestión de estilo y de medida en el marco de una geografía proclive a excederse, a partir del intenso placer que se experimenta en la práctica y del placer que el cuerpo sostiene a partir de ciertas prácticas. Cuestión de *kairos*, de momento oportuno, de ocasión y coyuntura favorable, de medida conveniente, y no de problematización en relación a la pareja elegida, o a la naturaleza caída del acto o del deseo.

Este esquema estratégico-agonístico en materia moral corresponde al hombre libre, portador de derechos, capaz de imprimir su racionalidad en la elección de un estilo de vida, no exactamente la elección de un *partenaire*; *ethos* que retorna, por otro lado, en su vocación política, ya que sólo el hombre dueño de sí puede ser amo de los demás, así como sólo el alma puede ser amo del cuerpo. Cuestión de isomorfismo ontológico-político.

¹⁴ Foucault, M., *Historia de la Sexualidad. El uso de los placeres*, p. 109

Es seguramente este esquema, que prioriza la belleza por sobre el sexo del compañero elegido, lo que ha llevado a Foucault a repensar el concepto de homosexualidad entre los griegos, y proponer el de "bisexualidad" en tanto amor por lo bello, más allá del sexo de aquello que se ama. Tal como sostiene Foucault, "Tener costumbres relajadas era no saber resistirse a las mujeres ni a los muchachos, sin que lo uno fuera más grave que lo otro"¹⁵. El mayor objeto de deseo no es exactamente un cuerpo bello sino un alma bella que apetece la verdad como *telos* último. He aquí otro terreno agonístico entre otros que venimos registrando. El *agon* radica en superar el primer enamoramiento que el cuerpo bello despierta para elevarse hacia el alma como objeto de deseo. Nuevo escenario donde el cuerpo pierde la pulseada en relación a la preponderancia del alma como verdadero objeto de deseo.

La literatura filosófica ratifica la postura y trabaja sobre una dimensión deontológica y no ontológica, preocupada por el ser mismo de lo que Foucault denominada la unidad funcional, constituida por los deseos, los actos y los placeres.

Conceptualmente, no se trata de dos porciones del alma, una superior y otra inferior, que desean dos objetos estatutariamente distintos. Se trata de una única tendencia hacia lo bello que puede, indistintamente dirigirse hacia un hombre o una mujer. El tema es la sustancia ética de la relación que una a los sujetos en cuestión. Refiriéndose al *Banquete*, Foucault afirma, "Pero la distinción no se hace entre un amor heterosexual y uno homosexual. Pausanias traza la línea divisoria entre "el amor que experimentan los hombres de baja especie" –que tiene por objeto tanto a las mujeres como a los muchachos, que no busca más que el acto mismo (*to diaprattesthai*) y que se cumple al azar- y el amor más antiguo, más noble y razonable que se une a quien puede tener el mayor vigor e inteligencia, y aquí sólo se puede tratar, evidentemente, del sexo masculino"¹⁶.

El campo de batalla es la forma que adopta el amor y no el compañero de la relación. En realidad lo que se está testeando es la relación con uno mismo en materia sexual porque ese es el territorio donde se puede medir la racionalidad del sujeto y la referida superioridad del alma en materia de conducción. Cuando Platón define en *República*, poniendo en boca de Sócrates el perfil del gobernante, sugiere testearlo en los trabajos, los temores y los deseos como campo problemático. Se trata siempre de la cuestión política de ver hasta qué punto el sujeto deviene amo de sí, adquiere potestad, dominio y autoridad sobre sí mismo. Dominio, potestad, soberanía, autoridad son

¹⁵ Foucault, M., *Historia de la Sexualidad. El uso de los placeres*, p. 172

¹⁶ Foucault, M., *Historia de la Sexualidad. El uso de los placeres*, p. 174

términos que se inscriben en una metáfora bélica que constituye el verdadero *topos* de reflexión. Dominio, potestad, soberanía, autoridad forman parte de un vocabulario político que se hace extensivo al alma como lugar de la contienda.

Tal como sostiene P. Veyne: “La expresión amar a un muchacho o a una mujer, referida a un hombre, se repite hasta la saciedad en la pluma de los clásicos; daba igual amar a uno u otro, y se tenía la misma consideración hacia ambas formas del amor”¹⁷.

Lo que sí resulta taxativo en materia ético-sexual es la exigencia del rol viril que debe acompañar a los varones libres en la medida en que todo rasgo de feminidad atenta contra la imagen del varón prudente. Se trata de un nuevo agonismo entre lo femenino y lo masculino y los respectivos registros que en el imaginario de la época ocupan.

Se trata de un esquema de comportamiento que ubica la masculinidad y la virilidad en el punto más alto de una estilística ético-sexual, generando un dispositivo isomórfico entre el campo sexual y el campo de la conducción política, haciendo que la figura del señor prevalezca sobre cualquier otra forma de subjetividad. Es más, la feminización es una de las marcas más temidas que un hombre puede experimentar porque con ello se juega su honor y reputación.

Coincidimos con Veyne, “ser activo es actuar como un macho, cualquiera sea el sexo del *partenaire* que adopta el papel pasivo en la relación sexual. Toda la cuestión se reduce a obtener virilmente placer, o a darlo servilmente”¹⁸.

El comportamiento sexual queda entonces revestido de un juego intenso de valoraciones y desvaloraciones que inscribe a los hombres en una territorialización binaria, definida por la tensión entre lo Mismo y lo Otro. La intemperancia inscribe a los hombres libres a un *topos* de descrédito socio-político determinado por su conducta y no por su elección en materia amorosa. Así, “el varón adulto y libre que era homófilo pasivo o, como se solía decir, *impudicus* o *diatihemenos*, se hacía acreedor del desprecio más absoluto”¹⁹.

Se trata, asimismo, de una misma actitud que roza el dominio económico, esto es la administración del hogar en relación a la conducta del dueño de casa, del amo del *oikos*, que debe templar su conducta para dar cuenta de su constitución como sujeto temperante, en el ya clásico retorno sobre sí, devenido en cuidado sobre uno mismo²⁰.

¹⁷Veyne, P., *Sexualidades Occidentales*, p. 51

¹⁸Veyne, P., *Sexualidades Occidentales*, p. 57

¹⁹Veyne, P., *Sexualidades Occidentales*, p. 51

²⁰ M. Foucault problematiza en la *Económica* las relaciones conyugales en el interior del dispositivo matrimonial, sobre todo porque constituye el escenario privilegiado para desarrollar

Conclusiones

La observación es siempre la misma y la ecuación *epimeleia-epistrophe* domina la escena subjetivante; el imperativo es la calidad de vida transida por la medida como bien a conquistar y como reflejo de una racionalidad que domina al hombre temperante y lo aleja de los riesgos de la *hybris* como amenaza desubjetivante: “la naturaleza era, para los clásicos, bien la sociedad, bien una especie de ideal ecológico que se orientaba hacia el dominio de uno mismo y la autosatisfacción; por tanto, era necesario atenerse a lo poco que la naturaleza exige en ese sentido”²¹. En este sentido la censura recae no sobre la superficie de lo que se desea, sino sobre cómo se apropia el sujeto del placer y qué posición juega en el interior de dicha apropiación.

Bibliografía

- Colombani, M. C., *Foucault y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2009.
- Eggers Lan, Conrado, *El sol, la línea y la caverna*. Buenos Aires. Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1975.
- Foucault, Michel, *El Yo minimalista, y otras conversaciones*, Biblioteca de la Mirada, Buenos Aires, 1996
- Foucault, Michel, *Historia de la Sexualidad. El uso de los placeres*, Siglo XXI, 1991.
- Xenophon (Jenofonte), *Anabase, Économique*, Librairie Garnier Frères, Paris, s/f
- Platón. *República*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1963.
- *Fedón*, varias ediciones.
- Veyne, P., *Sexualidades Occidentales*,
- Vernant, J.-P. *Los orígenes del pensamiento griego*. Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1986.

una política de la templanza donde el varón se convierte en el verdadero amo del *oikos*. El texto que el pensador francés interpela es precisamente el *Económico* de Jenofonte para pensar en la figura paradigmática de Iscómaco como un *kalokagathos*.

²¹Veyne, P., *Sexualidades Occidentales*, p. 52

Naturaleza humana, egoísmo y cooperativismo. La propuesta de Michael Tomasello

Claudia Conti
Universidad Nacional de Mar del Plata

¿Qué es lo que distingue a la naturaleza humana? Respuestas variadas surgen no sólo desde las ciencias y la filosofía, sino también de la teología y el sentido común de las personas. Si quisiéramos clasificarlas de una manera generalizada tendríamos que destacar dos grupos: los que hablan de que el hombre es naturalmente bueno, servicial y colaborativo, y la sociedad luego los corrompe, como lo destacó Rousseau, y los que dicen que el hombre es naturalmente malo, egoísta y competitivo, y luego la sociedad, mediante su normatividad, los encauza por mejores caminos, como lo destacó Hobbes. Tomasello toma esta disputa moderna y sostiene que todos los organismos vivos deben tener algún rasgo egoísta ya que deben preocuparse por su propia supervivencia y bienestar para poder procrearse. Por otro lado, a través de la evidencia empírica provista por estudios experimentales, afirma que los niños muestran inclinaciones por cooperar y hacerse útiles en la mayoría de sus situaciones cotidianas y esa actitud no la aprenden de los adultos, sino que es algo que les nace. Por lo tanto, el afán de cooperar y ser útil descansa sobre esos cimientos egoístas. El propósito de mi trabajo es presentar la propuesta de Tomasello que sostiene que la intencionalidad compartida es la habilidad cognitiva exclusiva de nuestra especie y hace posible mediante la cooperación crear artefactos acumulativos e instituciones sociales.

¿Cómo es la Naturaleza Humana? ¿Cómo es el ser humano en Estado de Naturaleza?

Considerando los avances en las ciencias biológicas, la psicología evolutiva, las ciencias cognitivas, entre otras, de estos últimos siglos y el gran aporte de la teoría de la evolución de Darwin, Tomasello puede hacer una lectura de la naturaleza humana más específica de la que hicieron los autores modernos. Por empezar cuenta con una teoría que lo avala sobre el origen del hombre, sin necesidad de recurrir a historias ficticias o bíblicas. De todos modos él cuenta con otra problemática: ¿qué hace que el ser humano sea diferente a los animales? Tomasello sostiene, luego de varios años de investigación y experimentación comparada entre primates y niños, que los seres humanos comparten con los chimpancés, aproximadamente, el 99% de su material

genético, pero tienen una característica que los hace diferentes e hizo que el *homo sapiens* haya evolucionado tan rápido en un período tan breve, 200.000 años, considerando los tiempos de evolución biológica (variación genética y selección natural) llegando al humano moderno y sus habilidades cognitivas. El mecanismo biológico que logró esos cambios en la conducta y la cognición es la transmisión social o cultural, que actúa en escala más breve que la evolución orgánica y permite a los organismos individuales a ahorrar tiempo y esfuerzo, evitar riesgos, aprovechando los conocimientos y habilidades pre-existentes de otros miembros de su especie. Este tipo de transmisión cultural Tomasello lo llama *evolución cultural acumulativa*, y requiere no sólo de invención creativa, sino que actúe como *efecto de trinquete*, o sea que el artefacto o práctica modificados puedan mantener fielmente su forma mejorada hasta que se produzca otra mejora, sin hacer un retroceso. Lo particular de los seres humanos es que pueden aunar sus recursos cognitivos de una manera que no lo pueden hacer otras especies animales. Ellos “son capaces de comprender que los otros miembros de su especie son seres *semejantes a ellos*, seres que tienen una vida intencional y mental como la de ellos. Esta comprensión les permite <<ponerse en el lugar mental>> de otra persona, por lo que pueden aprender no sólo *del* otro sino *a través* del otro” (Tomasello, 2007). Comparten con los primates habilidades cognitivas existentes de *base individual*: que les permiten ocuparse del espacio, los objetos, las herramientas, las cantidades, las categorías, las relaciones sociales, la comunicación y el aprendizaje social; pero los seres humanos las transforman en habilidades cognitivas de *base cultural* dotándolas de una dimensión social-colectiva, que se dieron en un tiempo histórico, no evolutivo. Este tipo de cognición social exclusivamente humana aparece a los nueve meses de edad y le permite al niño identificarse con otras personas y comprender que son agentes intencionales como él y esto lo habilita a acceder a productos cognitivos históricamente constituidos de su grupo social. La tesis de Tomasello se basa en que esos procesos históricos y ontogenéticos, posibilitados, pero de ningún modo determinados por la adaptación biológica de los seres humanos, fueron los que lo llevaron a una forma especial de cognición social. Estaríamos hablando de una doble herencia: biológica y cultural.

¿El ser humano es un ser social? ¿Qué relación encontramos entre el Estado de Naturaleza y la cultura?

Tomasello tiene una mirada monista sobre el origen de la naturaleza humana, sobreponiéndose al debate filosófico obsoleto sobre la dualidad *Civilización vs Barbarie*; *Naturaleza vs Cultura*; *Naturaleza vs Crianza*; *Innato vs aprendido*; etc. que viene arrastrándose desde la edad Moderna. Ya se dijo que él habla de una doble herencia: biológica y cultural. Contando con los aportes que la filosofía de la biología hizo al problema de la naturaleza humana, mencionaremos “la *teoría de la construcción de nichos* (Laland 200, Odling-smee 2003, Lewontin 1983) que ha enfatizado el papel activo de los organismos en la transformación de su ambiente y en la modificación de las presiones selectivas a las que se hallan sujetos. ...La vinculación entre humanos y ambiente ha conducido progresivamente a considerar la relevancia del nicho artificial en la configuración de la dimensión cognitivo-agentiva de nuestra especie. ... El nicho artificial que caracteriza a la evolución humana es la *cultura material*” (Parente). La posición clásica Darwinista habla de un nicho donde el ambiente genera presiones selectivas sobre los organismos, de esta manera el entorno forma parte de un escenario pre-existente, independiente de las acciones transformadoras de cada especie. Desde la perspectiva de Laland, Boivin, Broncano, Clark (aportes de la filosofía de la técnica), e inclusive Tomasello, hay un vínculo de co-evolución entre organismo y ambiente; no es fijo el ambiente. Los genotipos son portadores de genes, pero también constructores de nichos donde esos genotipos operan. Podríamos decir que los cambios desencadenados en la cultura evolutiva, desencadenaron otros cambios, pero también son el resultado de ellos.

Oponiendo al pensamiento dualista que suma capas culturales a la naturaleza humana que se considera como un núcleo de dimensión biológica con características innatas, como en el caso de Gehlen, estos investigadores sostienen que no hay un pasaje de lo natural a lo cultural, como podría haber pensado Rousseau; sino más bien, consiste en “un proceso denso en el que una cierta matriz de desarrollo articulada en una cultura material permite el despliegue y la incorporación de habilidades y propósitos” (Parente). Tomasello habla de *nicho ontogenético*, haciendo referencia a que a diferencia de los otros animales no humanos, la *cultura acumulativa* es el nicho artificial donde se desarrolla la ontogénesis de los humanos. El mundo cultural no puede ser separado del mundo biológico, la cultura humana es un producto muy reciente de la evolución. Pero tampoco podemos pensar que cada rasgo específico de la cultura tenga su propio apuntalamiento genético, no ha habido tiempo para ello. Los genes son parte esencial de la historia de la evolución cognitiva humana, pero no son **toda** la historia. Tomasello

considera que la meta no es decidir si una estructura es o no “innata”, sino determinar los procesos que participan en su desarrollo. Para muchos psicólogos culturales lo individual y lo cultural son parte del mismo proceso evolutivo. Es un proceso dialéctico. Como ya se explicitó anteriormente, la conclusión de Tomasello es que los seres humanos individuales poseen una capacidad biológica heredada para llevar una vida cultural, que aflora a los nueve meses de edad y permite al niño comprender que los otros miembros de la especie son agentes intencionales y mentales como uno. No cabe dudas de que para Tomasello el ser humano es un **ser** social. Su tesis indica que los *Homo sapiens* están adaptados para actuar y pensar cooperativamente en grupos culturales hasta un grado desconocido en otras especies. Dice Tomasello: “A medida que crecen, se desarrolla en los niños un tipo especial de inteligencia cultural, que abarca habilidades exclusivas de nuestra especie para colaborar, comunicarnos y aprender socialmente, además de tomar parte en otras formas de intencionalidad compartida, habilidades que van constituyendo su capacidad de participar en ese pensar grupal cooperativo. Esas habilidades especiales surgieron de los procesos de construcción de un nicho cultural y de la co-evolución genético-cultural: en otras palabras, surgieron como adaptaciones que permitieron a los seres humanos actuar con eficacia en cualquiera de los numerosos mundos culturales que se han construido” (Tomasello, *¿Por qué cooperamos?*, 2010). El primer capítulo del libro *¿Por qué cooperamos?* de Tomasello se llama: *Nacidos (y criados) para colaborar*. No es al azar que lo haya escrito de esta manera, poniendo a la crianza en el título, aunque sea entre paréntesis. Es una forma de dar importancia a lo innato (nacidos), pero sin olvidar lo adquirido (crianza), haciendo siempre referencia a ese proceso dialéctico entre lo biológico y cultural, a la co-evolución. También se plantea esa oposición entre la tesis de Rousseau y la de Hobbes donde se discute si el hombre es bueno o malo por naturaleza. Tomasello dice que hay algo de verdad en las dos posiciones. Se apoya en la visión de Rousseau aunque ese afán por cooperar y ser útil descansa sobre cimientos egoístas propias de los instintos de supervivencia y bienestar, visión de Hobbes.

Su conclusión es que el respeto de los niños por las normas sociales no se debe exclusivamente a su sensibilidad con respecto a la autoridad y a la reciprocidad. Los niños tienen una actitud de identificación con los otros, la idea de que “él es yo” y una

concepción del yo (self) como uno entre muchos que lleva a la visión impersonal.²² Estas características son evidentes en las actividades cooperativas que se basan en una *intencionalidad compartida*; un amoldarse al grupo. Esa “notrosidad” se basa en la identificación con los otros significativos (padres, familia, compañeros de escuela) y más tarde los niños generalizan esa noción como normas culturales impersonales que implican identificación con algún tipo de grupo cultural. Las normas sociales son universales y desempeñan un papel crítico en la evolución humana. Ellas nos marcan lo que uno puede o no hacer dentro de cada grupo social, e incluso intervienen en los ámbitos biológicos más importantes como lo son el de los alimentos y el del sexo. Según Tomasello los seres humanos han desarrollado emociones especiales vinculadas con las normas sociales, lo que prueba aun más el papel decisivo que desempeñan en la evolución de la especie. La culpa y la vergüenza surgen a partir de la existencia de dichas normas sociales que los individuos internalizan y emplean para juzgarse a sí mismos; son reacciones emocionales con base biológica, que presuponen la existencia de entornos sociales normativos construidos por los seres humanos. Este sería otro ejemplo del proceso co-evolutivo de la biología y la cultura humanas. En este punto Tomasello se aleja de las posturas de Hobbes y Rousseau, ya que al hablar de co-evolución y sobre las normas sociales que se internalizan considerando lo innato y lo adquirido, no podemos hablar de una naturaleza humana mala que se modifica por obra del Estado, ni de una naturaleza humana buena que se corrompe en sociedad. Seguramente hay cambios en la naturaleza humana cuando ella cambia, que se da por la ontogénesis ya mencionada. Tomasello parte de conciliar lo cooperativo que el ser humano es desde que nace, con lo egoísta que suele ser por defender su autoconservación; luego el ámbito cultural donde se desarrolle cada persona, más la mirada del otro, desarrollará más o menos cada una de estas características.

En su investigación Tomasello expone que para pasar de las actividades grupales de los monos antropoides a la colaboración humana debieron cumplirse tres procesos básicos:

- 1- *La coordinación y la comunicación*: Los seres humanos primitivos tuvieron que desarrollar algunas habilidades y motivaciones cognitivo-sociales apreciables a fin de comunicarse entre sí y coordinar actividades tendientes a metas comunes, con *intencionalidad compartida*.

²² Tomasello hace referencia al texto de Thomas Nagel, *The possibility of altruism*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1970.

- 2- *La tolerancia y la confianza*: Ellos también tuvieron que volverse más tolerantes y confiar más en los otros monos antropoides.
- 3- *Las normas y las instituciones*: Al lograr ser más tolerantes y colaboradores debieron desarrollar algunas prácticas institucionales de nivel grupal que involucraran normas sociales y asignaran a los roles institucionales una categoría deóntica.

¿Dónde confluyen la biología y la cultura según Tomasello? El número de los seres humanos creció notablemente hace unos diez mil años, gracias a la agricultura y la vida en las ciudades. Surgieron cooperativas y problemas nuevos hasta nuestros días, como así también la división de la sociedad en clases sociales, y los rituales religiosos que fomentan la cohesión grupal. Todo ello se fue complejizando con la aparición de la sociedad industrial contemporánea. A todos estos cambios producidos en las sociedades humanas, nadie le atribuye ninguna adaptación biológica. Son cambios que parecen exclusivamente sociológicos, por su escasa antigüedad y porque para esa época los seres humanos estaban diseminados por todo el mundo (esto hace imposible una modificación biológica que afectara a toda la especie). Sin embargo, Tomasello aclara que la mayor parte de las complejas formas de cooperación de las sociedades industriales modernas, si no todas, descansan primordialmente sobre habilidades y motivaciones cooperativas que evolucionaron a partir de interacciones en grupos pequeños. Son el producto evolutivo de actividades altruistas y de colaboración. Como se explicó anteriormente, evolutivamente los seres humanos crean pautas de conductas que suscitan expectativas mutuas, y ontogenéticamente, los niños las internalizan. En síntesis, “la ontogenia humana normal implica necesariamente una dimensión cultural ausente en la ontogenia de los otros primates. Cada ser humano debe aprender cómo hacen las cosas los otros individuos de su misma cultura y, sobre todo, qué *esperan* los demás que él haga. Un chimpancé puede desarrollar las habilidades cognitivas y sociales que caracterizan a su especie en una gran diversidad de contextos sociales. En cambio, el niño no se transformaría en una persona que se desempeña normalmente si no existiera un nicho cultural humano y él mismo no tuviera capacidad para participar de ese ámbito o careciera de las motivaciones para hacerlo. Los seres humanos están adaptados biológicamente para crecer en un contexto cultural y desarrollarse allí hasta alcanzar la madurez. Nuestras actividades de colaboración nos han permitido crear mundos culturales a los cuales nos vamos adaptando continuamente” (Tomasello, ¿Por

qué cooperamos?, 2010) Por lo expuesto, podemos decir que el hombre es un ser cooperativo.

Conclusión

Tomasello dice que los seres humanos somos increíblemente generosos y que el hombre tiene una capacidad innata propia de nuestra especie para la intencionalidad conjunta, por lo cual personalmente considero que el hombre es un *animal cooperativo*. Para él los seres humanos poseemos la capacidad cognitiva de comprender las relaciones intencionales que los seres animados tienen con el mundo externo y las relaciones causales que los objetos inanimados y los acontecimientos tienen entre sí. Lo interesante de este autor es que sus investigaciones se basan en la confluencia del desarrollo cognitivo y el social, campos que hasta el momento se estudiaban por separado. Su tesis sobre lo que nos hace específicamente humanos no es sólo nuestro enorme cerebro y su descomunal capacidad cognitiva, sino la aptitud para participar de interacciones sociales excepcionales en el mundo animal. Esta confluencia entre lo biológico y lo cultural me hace relacionar los aportes de Rousseau y Hobbes a la problemática de la naturaleza humana. Creo que Tomasello tuvo en cuenta otra perspectiva, además de esta lectura tradicional. La teoría evolucionista de Darwin aclaró mucho el panorama del origen evolutivo del hombre, y los aportes de otros biólogos y de otras ciencias allanaron el camino para que actualmente se pueda hablar de la naturaleza humana teniendo en cuenta otros aspectos que los modernos no contaban. Creo que Rousseau, al hablar del hombre primitivo como el estado ideal del hombre, en su estado natural, está enfatizando lo *biológico* del hombre como positivo. Y Hobbes, al referirse a la necesidad de un contrato colectivo para vivir en paz, está enfatizando lo *cultural* del hombre como positivo, a pesar de su mirada pesimista sobre la naturaleza humana. Tomasello debe haber tenido en cuenta al pensar en la naturaleza humana como un producto co-evolutivo, ambos aportes. Lo bueno que es el hombre naturalmente, y la necesidad de desarrollar normas sociales que nos organicen para vivir en sociedad, lo biológico y lo cultural unido para conformar nuestra naturaleza humana, como las dos caras de una misma moneda.

Para Tomasello la clave de nuestra excepcional naturaleza radica en las **relaciones sociales** que nos caracterizan y que se dan gracias a esa característica específica de la cognición humana que es la inclinación hacia la intencionalidad compartida, que da origen a distintos tipos de comunicación y de acción común. Él dice que tenemos el

impulso natural de cooperar entre sí y de compartir información, tareas, objetivos y que a partir de esa capacidad surgen todos nuestros logros, desde el uso de herramientas hasta los conceptos matemáticos y los símbolos. Hasta el lenguaje no es producto de ninguna facultad innata determinada por los genes, sino que se construye desde nuestra niñez en el transcurso de nuestras interacciones con otras personas. El lenguaje natural es el **producto** (no fuente) de nuestro modo específicamente humano de cooperar y comunicarnos. Como Tomasello, considero que lo primero que tuvieron que hacer los seres humanos fue ponerse de acuerdo, interactuar y en esa convivencia fue surgiendo el uso de herramientas y el lenguaje. Pienso que el hecho de compartir intenciones y metas fue el paso más importante que dieron algunos primates para dar el salto al Homo sapiens y comenzar una etapa distinta que rápidamente evolucionó a lo que es el Hombre moderno. Me gusta pensar que lo que nos diferencia de los animales es nuestra manera cooperativa de actuar y lo que nos asemeja a ellos es nuestra forma individualista de hacerlo.

Dijimos que Tomasello tenía una postura monista que desestructuraba los dualismos y lo positivo de su tesis, es justamente, esa interacción entre lo biológico y lo cultural. Hasta me arriesgo a pensarlo de una manera Kantiana, que nuestra estructura cognitiva (lo biológico) es una condición de posibilidad, que sólo se desarrolla si se dan las condiciones de sociabilidad (lo cultural).

Bibliografía

- Hobbes, T. (2007). *LEVIATAN o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Parente, D. *Coevolución, cultura material y el problema de la "naturaleza humana"*. Mar del Plata: Conicet. UNMDP.
- Rousseau, J. J. *Discurso sobre el origen de la desigualdad*.
- Rousseau, J. J. (2008). *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor.
- Schmitt, C. *El Leviathan. En la teoría del Estado de Tomás Hobbes*. Editorial Struhart & Cía.
- Tomasello, M. (2010). *¿Por qué cooperamos?* Madrid: Katz Editores.
- Tomasello, M. (2007). *Los orígenes culturales de la cognición humana*. Buenos Aires: Amorrortu.

Lo Impermanente de la Corporalidad

Silvina Coronel Salomón
Universidad Nacional de Mar del Plata – ISFD N°22
Universidad Nacional de Tres de Febrero

Introducción

El presente trabajo toma como referencia la temática del cuerpo en Michel Foucault, la cual es representada en las distintas obras del filósofo francés y considerada por nosotros en sus aspectos conflictivos. Tal abordaje implica pensar a la misma como nudo relacional, como núcleo de posibilidades, así como campo estratégico desde donde se tejen prácticas de poder en las que el sujeto está inmerso.

Entendemos así que la implicancia del cuerpo en la historia de la civilización occidental ha generado muchos avatares, que perduran aun hasta nuestros días. Consideramos que el desprecio o la desacreditación del mismo, no es más que un negar el aquí y ahora, un síntoma de enmudecimiento, de abandonar la vida, ya que la vida es vida en el cuerpo y el pensamiento está sumido en él.

Por eso creemos que la obra del filósofo francés se enfoca en buscar las formas que lo restringen, lo ciñen, lo amordazan. Ya sea mediante técnicas de funcionamiento o estrategias de control enfocadas en el sujeto social, que buscan orientar pautas de comportamiento individual a través de distintas formas institucionales conocidas, como la fábrica, el ejército, la escuela.

Desde este punto es que pensamos que el autor se aboca a investigar las formas de gobiernos encaminadas a vigilar, consideradas éstas por el filósofo como un campo social determinado cuyo marco referencial se ve atravesado por distintos mecanismos coercitivos que impedirían al sujeto reflexionar sobre las posibilidades emancipadoras de aquellos esquemas de poder que le han sido impuestos.

De este modo, en nuestro recorrido nos proponemos distinguir brevemente las particularidades que se hacen visibles en lo referido al tratamiento del tema-cuerpo en las obras investigadas como son *Vigilar y Castigar*, *Microfísica del Poder* e *Historia de la Sexualidad* respectivamente. Así como también nos proponemos visibilizar el atravesamiento de las distintas prácticas de poder que se involucran en el condicionamiento de todo el tratamiento referido a la materialidad de lo corporal y las posibilidades implícitas o explícitas de prácticas emancipadoras que posibiliten transformaciones vivenciales y relacionales para el mundo en que se inscribe.

Para ello, en principio indagamos en el concepto de corporalidad en el contexto socio-epocal en que se enmarca la vida y obra del autor francés mencionado. Y posteriormente nos preguntamos de qué modo el cuerpo como espacio desde donde filosofar puede desenmascarar las formas que encubren las relaciones de poder y sometimiento, transitando de este modo en la construcción y deconstrucción de la temática que nos inquieta.

El cuerpo como nudo relacional

Michel Foucault, nace en Francia en 1926 y muere en 1984. Fue psicólogo y filósofo²³. Dedicó gran parte de su vida a diversos estudios sobre verdad, poder, subjetividad, así como también abrió nuevas perspectivas para abordar el saber, la ética, la construcción social de la identidad y la sexualidad, sin dejar de interesarse a su vez por las minorías o las llamadas poblaciones marginales (coincidiendo con un particular momento histórico).

En este sentido es que el entorno social donde el autor se sitúa cronológicamente, se ve caracterizado por el clima de post-guerra conocido también como el fin de la guerra fría. Y el ambiente previo y posterior a la revuelta del Mayo Francés, manifestada en una protesta trascendente de obreros y estudiantes, que logra provocar cierta desestabilización en el gobierno de De Gaulle²⁴, presidente de ese momento. De hecho, el autor reconoció que las nuevas luchas políticas articuladas en torno y después del 68' le permitieron explicitar una analítica del poder que sólo latía implícita en sus obras anteriores.

Así es que entendemos desde nuestra perspectiva, que el filósofo francés va a desarrollar el concepto de cuerpo en su carácter coyuntural, desde donde se tejen las relaciones y las distintas realidades sociales. Desde este punto es que pensamos que el autor se aboca a investigar las formas de gobiernos encaminadas a vigilar, consideradas por él como prácticas, técnicas de funcionamiento y estrategias para tener control sobre el sujeto social y orientar con ellas el comportamiento individual a través de distintas formas institucionales; como la fábrica, el ejército, la escuela, etc. Así como también los modos en que se induce al sujeto a través de ellas, a adoptar estrictas normas corporales, pautas de actuar y obedecer; las cuales tendrían por fin el promover un cierto orden social, que nace y se expresa en la idea de Panóptico de Bentham.

²³ Abraham, Tomas, *Pensadores Bajos*, Cap. 'Foucault y los muchachos', pág.191.

²⁴ http://www.elmundo.es/especiales/2008/04/internacional/mayo_68/francia.html

Respecto a ésta idea distinción referida, nuestro autor lo va a recuperar en *La Verdad y las Formas jurídicas* desde donde describe; el Panóptico era un sitio en forma de anillo en medio del cual había un patio con una torre en el centro. El anillo estaba dividido en pequeñas celdas que daban al interior y al exterior y en cada una de esas pequeñas celdas había, según los objetivos de la institución, un niño aprendiendo a escribir, un obrero trabajando, un prisionero expiando sus culpas, un loco actualizando su locura, etc. En la torre central había un vigilante y como cada celda daba al mismo tiempo al exterior y al interior, la mirada del vigilante podía atravesar toda la celda; en ella no había ningún punto de sombra y, por consiguiente, todo lo que el individuo hacía estaba expuesto a la mirada de un vigilante que observaba a través de persianas, postigos semi-cerrados, de tal modo que podía ver todo sin que nadie, a su vez, pudiera verlo²⁵.

Ésta noción inicial trazada, podemos decir que nos permite ver que la idea de panóptico tiene como fin esencial recuperar la imagen de cuerpo desde la perspectiva de la vigilancia como forma de castigo, así como la problematización de una sociedad que se circunscribe a dichas formas de poder y por tanto de control, manifestando así nuevas estrategias organizadas para establecer parámetros de normalidad, que desde la visión del autor denotan la posibilidad de encerrar o dejar suelta a una persona; y que a partir de ellos se constituyen saberes sobre los individuos que son vigilados, permeando así las ciencias humanas en las formas de psicología, psiquiatría, sociología, etc.

En este contexto interpretamos, que Foucault enfoca su estudio hacia las formas de producir discursos científicos (se les atribuyen efectos de poder que están al servicio de la dominación y que otros campos no tienen) o discursos verdaderos (producto de una determinada sociedad que conllevan efectos específicos de poder) así como analizar las instituciones que los producen. Es decir que exhibe los mecanismos de poder que son capaces de producir y sostener un régimen de verdad y la relevancia de las relaciones de fuerza inherentes a las prácticas que se observan en dicho proceso y el modo en que lo anteriormente mencionado se introduce en nuestro tema, el cuerpo.

Es por ello que consideramos que el filósofo manifiesta que cada sociedad crea sus propias verdades y que las mismas se evidencian en la relación que se establece entre saber-poder. Teniendo presente que el poder se encuentra en el hombre mismo, así como en sus razonamientos y en sus facultades de accionar; es que de este modo esta fuerza es utilizada para el encauzamiento de las conductas individuales y/o colectivas, a través de distintas estrategias que se establecen en todo sistema social determinado.

²⁵ Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, Cap. 4, pág.99.

En este sentido la categoría del cuerpo en el autor, va a encarnar en sí mismo un poder, aunque pequeño éste se vinculará al mismo tiempo con otros micro-poderes, que pueden considerarse visibles en distintos campos como el social, el cultural, el económico, el político, etc. De estas relaciones de micro-poderes surgen y se constituyen las reglas, acuerdos, normas, que son creadas e involucran tanto al cuerpo en su materialidad como a la sociedad que lo circunda.

Todo lo anteriormente mencionado tiene anclaje en su obra *Microfísica del Poder*, a la cual el autor refiere del siguiente modo; “El término microfísica señalará el alcance capilar que las relaciones de poder adquieren en el campo social y, por lo tanto, las luchas cotidianas, éstas que impugnan y contestan, por ejemplo, las formas de amar, el modo en que se reprime la sexualidad o la prohibición del aborto, son explícitamente políticas”²⁶.

Así mismo damos cuenta que en su obra *Vigilar y Castigar* describirá, una forma de ejercicio del poder que tiene por objeto el cuerpo y su normalización como objetivo primordial; ésta ha de ser la disciplina misma, que como tecnología promoverá el doblegar los cuerpos hasta la homogeneidad, coaccionando de este modo para que se sujete a la norma y no escape.

De este modo es que el tema del cuerpo se presenta como objeto de análisis, como descubrimiento y como blanco de poder, que inscriben al mismo en un entramado relacional y donde las instituciones tienen un papel trascendental en dicho señalamiento.

Por tanto el cuerpo como tal, está sumergido en estrategias de poder, es decir, en un campo político, en donde se van tensando dichos nudos relacionales. Ya lo dice el autor “las relaciones de poder lo convierten en una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él, signos”²⁷.

En este sentido y siguiendo las líneas del autor, vemos cómo se van constituyendo los distintos mecanismos de coacción, que por medio de la disciplina, la vigilancia y las estrategias de normalización, encuentran su curso en toda sociedad en la cual nos vemos insertos inevitablemente desde que nacemos y donde nos vamos conformando como sujetos, en muchas ocasiones sin poder reparar en ello. Así mismo los espacios

²⁶ Athenea Digital, Número 9:100-130, primavera 2006, ISSN 1578-8946, Lecturas feministas sobre Michel Foucault, 1973 d: 428.

²⁷ Foucault, Michel, *Vigilar y Castigar*, Cap. 1, pág.35.

son diseñados para dar sentido de ubicuidad a estas redes normativas y de economía de fuerzas, que tienen por finalidad controlar y enderezar cuerpos y conductas.

Creemos entonces que todo ello implica también que; “el cuerpo se ha convertido en el centro de una lucha entre niños, padres e instancias de control”²⁸, lo cual muestra implícitamente la lucha por emanciparse, por deshacer los nudos que lo sujetan, que lo ciñen o lo incomodan. Formas articuladas que aparecen, intentando atravesar las limitaciones, de-construir las represiones que le son impuestas y que en conjunto se articulan como líneas de fuerza en pugna.

En tal sentido, consideramos que el cuerpo se exhibe en sus aspectos negativos a modo de rechazo, barrera, exclusión y ocultamiento, pero que a lo largo de su historicidad va buscando convertirse en lo contrario, mediante nuevas estrategias de des-codificación. Desplegando así; (...) una visión amplia que permitan percibir dónde están las líneas de fragilidad, donde los puntos fuertes a los que se han aferrado los poderes y donde estos poderes se han implantado²⁹.

Palabras que el autor recorre a través de su obra *Vigilar y Castigar* y que de acuerdo a nuestro criterio implica descubrir esos efectos globales de dominación, ya sean éstos de clase o implementados a través del poder patriarcal; el cual se ve explicitado en mayor profundidad en su Historia de la Sexualidad 2-El uso de los Placeres; al desarrollar la hermenéutica de sí, con sus técnicas y cuidados, que involucran al cuerpo en sus distintas problematizaciones.

Por ello es que si trazamos una analogía de la noción de cuerpo en Michel Foucault, con el espíritu agonal de los griegos de la Grecia Clásica, vemos que en el tratamiento del cuerpo, se sitúa la posibilidad de experimentar el ejercicio de prácticas de libertad, vinculadas a decidir, crear, y experimentar formas de existencia; que tienen la pretensión de regular, en función de un modelo viril o masculino, la relación consigo mismo y con los otros, dando cuenta también de la relación dispar que se vincula a la distinción entre actividad y pasividad de los sujetos; y que es representada en correspondencia con el honor de los implicados en términos de dominio y sumisión.

De este modo, este modelo griego aborda todo un proceso complejo de cuidado de sí, que se sustenta sobre una estructura de dominio y cuya estilización originarán una ética y una estética, cuya finalidad se deposita en un sujeto autónomo respecto de los elementos que codifican su identidad; y que por ello el francés, creemos que hace

²⁸ Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Cap. 6, pág.105.

²⁹ Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Cap. 6, pág.109.

referencia a la cultura antigua al hablar de una práctica de sí como aquello que todo sujeto “debe saber”, ya que para el gobierno de los otros, primero es necesario un cierto reconocimiento de sí mismo y de una técnica de la existencia que uno mismo práctica, en la cual la implicancia del cuerpo es fundamental.

Así mismo vemos como desde este punto se desprenderá su estética, como expresión de las transformaciones en los modos de ser y que manifiestan una libertad del hombre griego en cuanto a desarrollar un dominio de sí, que permitan de este modo la distinción de la libertad ciudadana y la libertad individual; correspondiendo ésta última con una determinada forma de relación del individuo consigo mismo, la cual estará reflejada en el modo de dominio político que se ejerza desde el estado, en su carácter de cuerpo institucional.

De la misma manera consideramos que Foucault, indaga sobre las relaciones que se producen entre la libertad y la verdad, expresadas en el contexto de la Grecia Clásica, donde dicha relación está dada en el sentido de que no es posible constituirse como sujetos morales sin hacerlo al mismo tiempo como sujetos de conocimiento, condición que se expresa y manifiesta nuevamente en un cuerpo existente material.

Es por ello que desde nuestra perspectiva consideramos que el autor propone una visión amplificadora de dicha realidad antigua en su vinculación con la contemporaneidad; desde la concepción de cuerpo vivo, como generador de conflictos y como rebelión constante de esa libertad que se constituye en práctica y ejercicio, de la elaboración y transformación de uno mismo, que no obedece a códigos de comportamiento ajenos sino a las propias reglas de uno, con el fin de constituirse en una obra de arte, en una estética de la existencia, como forma de expresar la mejor versión de uno mismo.

De este modo es que tendemos a vincular el amor griego por los muchachos con la práctica de la educación y con la enseñanza filosófica; ya que va a ser éste el inicio del recorrido en dicho intercambio que unen al hombre sabio y al adolescente. Dicha reflexión filosófica se enraíza en hábitos que servirán de pretexto para todo un juego social, que implican prácticas de cortejo, así como definen un conjunto de reglas de comportamiento, de modos de hacer, de imponerles valor e interés para producir de éste vínculo un dominio cultural. En el cual el cuerpo juvenil se convierte en el eje de ésta valoración cultural y que según los griegos el cuerpo masculino se presenta como “buen objeto” de placer, con su propio encanto dado a través de la gimnasia, las

carreras, los ejercicios que reforzaban la gracia, el vigor, la resistencia; propios de los mecanismos de disciplinamiento de la época.

Todo lo que anteriormente hemos mencionado, se constituirá en la obra del autor francés en una ética de los placeres, que en el caso de las relaciones con los jóvenes se definen todo un conjunto de conductas convenidas y a convenir, haciendo de ésta relación un dominio cultural y moralmente sobrecargado. Dado a través de la diferencia de edad, así como estrategias delicadas que han de tener en cuenta la libertad del otro, su capacidad de rechazo y la necesidad de consentimiento, presentando así una validación moral cuyos parámetros se constituyen en y con el entorno.

No obstante creemos que será necesario encontrar en dicho recorrido que es lo que actúa como elemento dialéctico regulador del sujeto libre, tanto en las posibilidades así como en las concreciones que han ido apareciendo, de formas de librarse de estos esquemas de coacción del cuerpo, que posibiliten nuevas prácticas y políticas de pensamiento establecidas en escenarios que se van transformando y donde los viejos hilos logran soltar las amarras identitarias, a lo mejor sesgadas hasta el momento.

Un espacio ineludible de sujeción

Por eso insistimos al destacar en dicho recorrido la relevancia que se le otorga en Michel Foucault, al cuerpo, a la reflexión moral, al carácter multiforme del poder que conduce a pensar en otros dispositivos que interactúan con aquellos que construyen la sexualidad, que priman de manera genealógica, es decir, en su construcción histórica y la búsqueda permanente de su origen; así como también la impronta de su escritura que se muestra ante nuestros ojos como consecutiva y de recuperación permanente de los temas desarrollados a través de sus obras.

Respecto a la primera particularidad señalada, vemos como el concepto del cuerpo se rebela en forma implícita y explícita en las obras tratadas anteriormente, a saber: *Vigilar y Castigar*, *La Verdad y las Formas Jurídicas*, *Microfísica del Poder* e *Historia de la Sexualidad 2*. Desde donde se tejen las incumbencias precisas y metódicas con respecto al enlace realizado por el autor que evidencia la implicancia del cuerpo en los temas concernientes a dichos trabajos.

De este modo el cuerpo se inscribe como nudo relacional desde donde se tejen las realidades y relaciones sociales, que vemos explicitarse a lo largo del recorrido que el autor expone sobre la creación y desarrollo de los distintos dispositivos de regulación de conductas a nivel carcelario y de cómo éstas se van trasladando a otros sistemas

institucionales, llámese escuela, ejército, fábricas, etc. Por tanto nuestro tema seleccionado se evidencia como idea fuerza para la construcción de la obra *Vigilar y Castigar* ya que va permeando al resto en su carácter de resistencia.

En tanto que pensamos que en *La Verdad y las Formas Jurídicas*, el proceso de desarrollo se produce en torno a la manera de producir discursos a través de una red de instituciones de vigilancia y corrección (a saber: la policía para la vigilancia, las instituciones psicológicas, psiquiátricas, criminológicas, médicas y pedagógicas para la corrección). Y como éstos discursos se involucran en los criterios de verdad que se asignan a la hora de aplicar una ley o una sanción moral, circunscriptas éstas a su vez a una determinada sociedad y contexto epocal que legitima y valida determinados saberes organizados alrededor de la norma.

Incluso siguiendo el hilo de lo anteriormente dicho, destacamos que ello constituirá lo que Foucault denomina sociedad disciplinaria y cuya implicancia práctica será tocar y permear nuestro tema central, el cuerpo. Ya sea a través del famoso panóptico que provoca un tipo de poder del espíritu sobre el espíritu y que se ve sustentada en la mirada como acción coactiva dirigida hacia los sujetos, a través de una vigilancia permanente sobre ellos, que es ejercida por alguien, que tiene la posibilidad de establecer que es normal y que no, así como mantener el orden y crear así nuevos instrumentos para asegurarlo.

Del mismo modo en que previamente el autor había referido en su *Microfísica del Poder*, respecto al cuerpo como un campo de poder, desde donde se teje el entramado relacional y donde las instituciones tienen un papel preponderante a la hora de tensar los nudos del mismo. Como ya hemos mencionado, a través de convertirlo (al cuerpo) en objeto de descubrimiento, de análisis, así como blanco del poder; mediante el cual se constituyen estrategias y formas de disciplinamiento que buscan la sujeción del cuerpo y sus conductas, al punto de pretender homogeneizarlas.

Ya lo dirá el francés, “El poder se ha introducido en el cuerpo, se encuentra expuesto en el cuerpo mismo”³⁰, intentando con ello mostrarnos como las relaciones de poder pueden penetrar materialmente en el espesor mismo de los cuerpos, sin tener incluso que ser sustituidos por la representación de los sujetos.

No obstante, creemos que hace referencia en ésta obra, a la construcción que el autor realiza con respecto al tema del poder tratado anteriormente en otras, como por ejemplo *Voluntad de Saber, El discurso del Método, Vigilar y Castigar, Historia de la Locura e*

³⁰ Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Cap. 6, pág.104.

Historia de la Sexualidad; y de cómo éste poder atraviesa y se enquistaba en los cuerpos. Desde este punto es que consideramos que Foucault realiza una genealogía de los conceptos, así como vemos un carácter consecuente y de recuperación permanente en su pensamiento, ya sea para reformularlo o para profundizarlo.

Por último, en referencia a las particularidades que encontramos en *Historia de la Sexualidad 2*, observamos como el autor se esfuerza por distinguir entre los conceptos de sexo y sexualidad, intentando sortear las dificultades que le presentaba dicha construcción, donde el poder era considerado en este momento por el autor francés, en su concepción más bien jurídica, es decir como ley o prohibición, instaurándose así como dispositivo de la sexualidad, para decir no al sexo. En el cual buscará realizar una inversión al evidenciar que la idea de sexo era interior al dispositivo de la sexualidad y que en consecuencia lo que debe encontrarse en su raíz, no es el sexo rechazado sino una economía del cuerpo y del placer.

De este modo, el tratamiento del cuerpo en el texto mencionado, tendrá un carácter analítico, donde el autor recorre las distintas épocas de la historia en que dicho concepto se va constituyendo, de acuerdo al carácter y la implicancia que se privilegian en cada caso. Por ello consideramos que el autor traza una analogía entre su *Historia de la Sexualidad* y su *Historia de la Locura*, ya que sostiene que entre estos conceptos existe una serie de relaciones históricas, desde donde se visibiliza la exclusión y las limitaciones; y que como consecuencia en su devenir van a ser examinadas por una nueva tecnología de la psique, propia del siglo XIX y XX llamada psicología.

Nuestro autor se referirá a lo anteriormente señalado: "(...) nace del sexo a la vez la verdad oculta de la conciencia razonable, y el sentido descifrable de la locura: su sentido común y por tanto permite aprisionar a la una y a la otra según las mismas modalidades"³¹. Dando cuenta con ello de que hace milenios que se nos intenta hacer creer que es necesario la búsqueda de moderación y es mediante la tecnología del psicoanálisis que en este tiempo se nos ofrece la posibilidad de su control.

Incluso en el recorrido histórico que el autor atraviesa a lo largo de estas dos obras, particularmente la que nos compete, *Historia de la sexualidad*, vemos como se construye la sexualidad desde la Grecia Clásica, que contempla el amor por los muchachos con total libertad, así como constituye el comportamiento sexual como dominio de la práctica moral.

³¹ Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Cap. 10, pág. 154.

En tanto que el paso por el medioevo de dicho concepto se ve atravesado por normas de castidad rigurosa y esquemas de estricta fidelidad monogámica, al punto de generar dispositivos de censura del placer y la exclusión de compañeros del mismo sexo que hasta el momento estaba validada, todo ello será atribuido a la moral judeocristiana que rige este particular momento histórico.

Y finalmente en la modernidad, con el surgimiento de las disciplinas humanas como la psicología se va a desplazar el foco de atención en un curso de evolución paulatina hacia los problemas circunscriptos a la mujer y la relación con ella; como centro de la reflexión moral, ya sea bajo la forma del tema de la virginidad, la importancia de la asunción de una conducta matrimonial o el valor acordado a las relaciones de simetría y de reciprocidad entre los cónyuges, así como la patologización e histerización del cuerpo femenino, por parte del discurso médico y psicoanalítico.

Hasta aquí hemos intentado hacer un recorrido a través de las particularidades que se visibilizan ante nosotros en las correspondientes obras señaladas, teniendo presente también en nuestro trabajo que la última característica singular radica en el tratamiento que Foucault realiza o no sobre el sexo femenino o la implicancia del cuerpo de la mujer, dado que se ve en el desarrollo de su pensamiento y a nuestro entender una exigua profundización en el tratamiento concerniente a ella.

Por ello es que ponemos de manifiesto nuestra inquietud, ya que tal limitación en su recorrido teórico abordado en su *Historia de la Sexualidad*, podría impedir el lograr la liberación de los esquemas de dominación que venimos buscando, a lo largo de nuestro trabajo; y que deberemos tener en cuenta al momento de desanudar los dispositivos de poder que afectan de manera diferenciada al sexo femenino en su tratamiento del cuerpo. De este modo ponemos en cuestión, teniendo presente una lectura feminista sobre los escritos del filósofo francés³² la posibilidad de subvertir este orden que consideramos androcéntrico, que configura determinadas identidades sexuales normativas en el que se visibiliza el carácter de dominación sobre las mujeres desde la antigüedad griega y que establece en la contemporaneidad uno de los planteos centrales en la lucha femenina por la desujeción. Enclave que claramente requiere de un abordaje y tratamiento en profundidad de próximos escritos.

Descodificando líneas de fuerza en pugna

³² Athenea Digital, Número 9:100-130, primavera 2006, ISSN 1578-8946, Lecturas feministas sobre Michel Foucault, 1973 d: 428.

Será en este sentido que nuestro recorrido trazado tiene la pretensión de descifrar críticamente el atravesamiento de las distintas prácticas de poder involucradas en el condicionamiento de nuestro tema central, el cuerpo, de acuerdo a las obras ya mencionadas. Ampliando entonces lo que ya hemos tratado en la obra *Vigilar y Castigar*, podemos decir que en la búsqueda de reconstrucción histórica, Michel Foucault traza las líneas que demarcan la construcción de las formas de castigo que se implementan desde el medioevo hasta la modernidad. Es propiamente en la Edad Media comprendida por el período histórico que comprende desde el siglo V al XV que el poder ejercido por el rey emanaba de manera directa y las leyes eran confirmadas mediante el sello de su autoridad, por lo tanto en este contexto el monarca poseía el derecho a la vida y a la muerte de sus súbditos.

Tal manifestación de poder, según lo expresado por nuestro autor francés en la obra anteriormente mencionada, estaba dado por distintas formas de suplicio, tortura y ejecución que eran exhibidas de manera pública con la pretensión de generar temor en los ciudadanos así como el hacerlos partícipes del método de control implementado por el soberano, el cual a través de éste modelo expresaba su poder por sobre el resto.

No obstante, dicho método daba cuenta de la pretensión del soberano de expresar su omnipotencia, pero en realidad revelaba que la fuerza del mismo requería de la participación del pueblo; “en este punto es en el que el pueblo, atraído por el espectáculo dispuesto para aterrorizarlo puede precipitar el rechazo contra el poder primitivo, y a veces su rebelión”³³. Por ello creemos que la ejecución pública fue en última instancia un uso ineficaz del cuerpo, al no ser económica, al darse sin orden aparente y de manera no uniforme, al mismo tiempo que consideramos que acarreaba todo un costo político; y que como consecuencia posteriormente habrá de ser reformada.

“Hay que castigar de otro modo: deshacer ese enfrentamiento físico del soberano con el condenado; desenlazar ese cuerpo a cuerpo, que se desarrolla entre la venganza del príncipe y la cólera contenida del pueblo, por intermedio del ajusticiado y del verdugo”³⁴. Dicha transformación ya venía siendo discutida por los juristas de finales del siglo XVII y durante el siglo XVIII y en cierta forma planteaban aunque superficialmente el derecho de vida y muerte. Finalmente y con el fin de constituir una nueva economía y una nueva tecnología del poder de castigar se produce la reforma penal del siglo XVIII.

³³ Foucault, Michel, *Vigilar y Castigar*, Cap. 1, Item 2, Pág.71.

³⁴ Foucault, Michel, *Vigilar y Castigar*, Cap. 1, Item 3, Pág.86.

De este modo creemos que el estado moderno democrático del siglo XIX con la pretensión de establecer un orden y una generalización implementa los sistemas carcelarios, que van a proporcionar según nuestro autor un “castigo más suave”, no por razones humanitarias, sino porque de modo gradual se van a ir instalando nuevas tecnologías de disciplina que permitirán tener un mayor control del convicto, así como de los aspectos más precisos del cuerpo de la persona (su discurso, sus gestos, sus actitudes, su desplazamiento, etc.)

Por lo tanto, y siguiendo las líneas de Foucault, la disciplina desarrolló una nueva economía y política de las instituciones modernas, que ahora requerían de la individualización de los cuerpos en función de sus tareas, así como la formación, la observación y el control; cuestiones que habrán de trasladarse al resto de las instituciones con sus variantes particulares (ejército, escuela, fábrica). Y que según el autor, la finalidad primordial será crear cuerpos dóciles, para prepararlos así para la nueva era industrial; por esto las instituciones disciplinarias deben ser capaces de observar y registrar los órganos que controlan, para así lograr internalizar la individualidad disciplinaria dentro de los cuerpos. Para esto deberán hacerlo de manera cuidadosa, sin una fuerza excesiva, para lograr el moldeado deseado para el cuerpo correcto; y cuya idea modelo la vemos expresada en el Panóptico de Bentham, a modo de realización final de las instituciones disciplinarias modernas, y que nuestro autor desarrolla en *La Verdad y las Formas Jurídicas*.

Siguiendo el pensamiento de Bentham podríamos decir que toda esta red de instituciones tejen lo que podríamos llamar la sociedad panóptica, donde la mirada desigual tiene por fin disminuir la probabilidad de romper las reglas o leyes por sus miembros. Es en este sentido, que habremos de considerar que dicho modelo también creará las “carreras disciplinarias” emergentes, que operan bajo la autoridad científica, de la medicina y la criminología, desarrollando con ello todo un cuerpo de conocimientos (que abarcan la psiquiatría, psicología, sociología, pedagogía, entre otros).

Así mismo, el análisis de los textos foucaultianos nos brindan distintas herramientas de interpretación y de descripción crítica de la sociedad en la que el autor francés vivía y que puede ser traspolada a la sociedad de hoy (post-panóptica) mediante la utilización de un ejemplo que puede expresarse en el modo en el que ésta recrea y mejora en ciertos aspectos dichos modelos al evidenciar la importancia de las redes sociales en la vida humana, como por ejemplo el uso de Facebook, Instagram, etc. donde la vida

privada se asume como metáfora de la exposición voluntaria de la persona, de su cuerpo y de su historia. Y donde los sitios web anticipan permanentemente las tecnologías emergentes de vigilancia, así como de seguimiento y de ubicación geográfica, llámese GPS, celulares y/o dispositivos de seguridad que los mismos usuarios justifican y validan.

De este modo vemos como la mediatización de la vida se convierte en una suerte de vigilancia voluntaria, donde cada uno elige o no entregar datos e información personal, que es recolectada por mecanismos de control superiores a nuestro dominio y que en muchas ocasiones los sujetos ignoran la importancia de su implicancia.

En tal sentido, evidenciamos en su *Microfísica del Poder* que el mecanismo del poder del que el autor nos habla, refiere a la forma capilar de existencia del mismo, que se inserta en el núcleo propio de la vida cotidiana del individuo y de su discurso. Por ello vemos en nuestro recorrido que el concepto de poder del autor se desprende de su obra *Nietzsche, la Genealogía y la Historia*, desde donde consideramos que analiza la genealogía y la historia en Nietzsche. Para realizar una genealogía crítica, basado en la premisa de que lo que conocemos no es producto de la verdad y lo que somos se enraíza en el cuerpo a modo de accidente (ya que el hombre débil será más controlable y por ende menos peligroso).

De este modo Foucault subraya que el poder ocupa el cuerpo y se instala en él, y que éste inevitablemente se revela en una lucha indefinida aunque no la declara interminable. Por ello el cuerpo social aparece por la materialidad del poder sobre los cuerpos de los individuos mismos, siendo este el motivo por el que nuestro autor afirma que el poder no se localiza en el aparato del Estado, sino que se ejerce fuera de él; por esto creemos que se detendrá en el estudio de los micro-poderes que se ejercen a nivel cotidiano y sus correspondencias.

En este punto, consideramos que el autor francés hace referencia al bio-poder, en el sentido de que las relaciones de poder inundan el cuerpo del sujeto sin necesidad de pasar por su conciencia, así como nos advierte que ésta producción de poder puede generar aparatos del saber que van generando relaciones de fuerza en tensión. Por ello el análisis del mismo debe darse a partir de los mecanismos de sometimiento que pone en marcha, incluso en sus prácticas efectivas, reales y concretas que instrumentalizan a los sujetos como blanco y al mismo tiempo como objeto de este poder.

Así mismo consideramos que saber y poder se encuentran íntimamente relacionados, ya que al ejercer el poder se crean objetos de saber que luego serán utilizados y por

otra parte el detentar un saber conlleva efectos del poder, por ello es que estimamos que ésta dinámica se vuelve un proceso circular. Al tiempo que permean las ciencias humanas y éstas a su vez producen saberes a partir del encierro y de la exclusión, expresados en las carreras y/o mecanismos disciplinarios, que como ya hemos dicho anteriormente tendrán por fin, el dominio del alma y el cuerpo humano.

Por esto consideramos que nuestro autor se focaliza en desenmarañar las nuevas tecnologías del poder, que ahora serán reconocidas como bio-poder o poder de vida, en las cuales el atravesamiento del pensamiento nietzscheano está vigente. Y desde donde nos permite comprender que las relaciones de fuerza no son ajenas a la vida, sino que han de ser reconocidas como un proceso de determinaciones de fuerza, de relaciones de poder así como de relaciones de resistencia.

En las cuales reconocemos que Foucault se centra no para establecer pautas de una verdad unívoca, sino de la posibilidad de reivindicar la libertad humana, así como la búsqueda de un pensamiento autónomo; partiendo de enseñar a las personas que son más libres de lo que perciben, cuestionando así los distintos dispositivos de poder, contruidos sobre discursos que instituyen finalmente prácticas y estrategias de control, que habrán de considerarse no ya como poderes represivos sino como productores de tal poder, configurando así un nuevo sujeto y con ello una percepción del cuerpo.

De este modo y como ya hemos señalado con anterioridad, el filósofo francés pone el acento en el funcionamiento de los mecanismos de poder y no en el poder mismo; ya que a nuestro entender en la meta del poder está el poder sujetar la 'subjetividad' del individuo. Estas cuestiones que acarrea el autor en el devenir de su pensamiento, que creemos tienen la pretensión de desatar al sujeto de la centralidad dada en la concepción cartesiana, para darle vuelo y apertura en todo el entramado social.

Por lo tanto consideramos que la subjetividad tratada en Michel Foucault opera al dar relevancia al estudio de las discursividades, las estructuras y la población, como fenómeno colectivo de las nuevas tecnologías de poder. Que ya no se centrarán en el adiestramiento individual efectuado mediante el trabajo sobre el cuerpo mismo; sino que promoverá subjetividades particulares, regulando y configurando nuevos campos de posibilidad a través de las acciones.

Ahora bien, podemos reconocer que en nuestra sociedad contemporánea vemos que, en el alma del sujeto todavía se evidencian ciertas tecnologías de poder sobre el cuerpo y que las ciencias humanas tienen mucho que ver en esto; evidenciándose primero en los modelos capitalistas y después neoliberales, donde el modelo de la fábrica será

sustituido por el de empresa, en el que ésta última instituye una rivalidad interminable a través de la competencia y donde los individuos ya no valen por sus méritos sino por sus salarios.

Del mismo modo podemos visibilizar las estrategias de las ciencias humanas para crear carreras con fines mercadotécnicos y con una amplia gama de ofertas para insertar al nuevo individuo (escindido interiormente), con un nuevo cuerpo (atravesado ahora por la imagen) en un nuevo mundo (de las apariencias), en el cual ya no será encerrado sino que estará endeudado y con su vida hipotecada.

En este escenario, evidenciamos que su *Historia de la Sexualidad* aborda el problema de la sexualidad como dispositivo de poder en la modernidad, que lejos de tener por función la prohibición de la sexualidad, tiene por fin la producción de sexualidades; considerando que probablemente sea a través de la proliferación de discursos en contraste con la tesis represiva freudiana y que Foucault intenta desprenderse para avanzar hacia otras formas de poder, que nos conduce a pensar el sexo sin la ley y al guiar al individuo a reconocerse como sujeto sexual y de deseo.

Por lo tanto el abordaje crítico respecto del plano de subjetivación dado en esta obra, consideramos que se produce en el traspaso del estudio de una objetivación de sí en un discurso de la verdad, en la que el sujeto es apropiado por tal discurso y producido como tal (en el loco, el criminal, etc.), a una subjetivación de la verdad en la cual el sujeto se encuentra unida a tal enunciado en la que supone una relación entre el acceso a la verdad y la transformación de sí mismo. Esta subjetivación del discurso forma parte de una política de la verdad, en la medida en que es un modo de resistencia ante los dispositivos de dominación ya descritos y que se constituye en una ética del cuidado de sí como práctica de libertad. Prevalciendo una moral donde el acento recae en las formas de relacionarse consigo mismo y sobre las técnicas que permiten transformar el propio modo de ser.

Tal desplazamiento, que recorre la tensión del pasado al presente y viceversa, pone en eje la crítica que el autor francés evidencia ante nuestros ojos, como la posibilidad de resistir a los modos de sujeción actuales, mediante la intervención en el presente y con una mirada hacia un futuro abierto e incierto. Intentando dar sentido en torno a los temas de la austeridad sexual de la época griega mediante una dietética, una económica y una erótica que problematiza las relaciones entre libertad y verdad, a través de un anclaje que consideramos político y que intenta dar pautas para descubrir

cómo ser más libres con respecto a las estructuras de dominación y de las normas que nos codifican.

No obstante, si pensamos en nuestro tema central en la sociedad contemporánea actual, vemos que el cuerpo adquiere especial relevancia al ser tomado como objeto de culto y desde donde se construye un imaginario social entorno a éste, una búsqueda de la integridad pérdida fundamentada en el ocultamiento o retraso del paso del tiempo, que se ve abordada por las múltiples cirugías estéticas que proporcionan todo el andamiaje tecnológico al cual ya hemos referido y que bien se vincula a las nuevas tecnologías de control, que los sujetos consumen hoy.

La imagen del éxito, atraviesa los cuerpos en las sociedades actuales, mostrando el ideal a perseguir en cada una de las publicidades que se nos muestran a diario y que nos intercepta donde quiera que estemos. De esta manera se elabora toda una estética, un cuidado de sí que toma distancia de lo que nuestro autor francés refería en su Historia de la Sexualidad, al situarse en la pretensión de sujeción de la impermanencia corpórea y que nos deja el interrogante del nuevo paradigma que se impone a través de la explotación de la comunicación visual y la explosión mercantil del deporte como formas identitarias del nuevo siglo.

Conclusión

El cuerpo como posibilidad emancipadora

De este modo y siguiendo el mapa trazado en nuestro inicio, nos queda por elaborar, descubrir o señalar las distintas posibilidades, estrategias y/o mecanismos de posibles prácticas emancipadoras que posibiliten transformaciones relacionales y vivenciales, para descodificar críticamente lo que hasta ahora venimos descubriendo desde el relato analítico, genealógico e histórico que Michel Foucault nos proporciona.

Como hemos visto el autor francés, señala la ubicuidad del poder y la inexistencia de personalidades formadas al margen o independientemente de aquel, ya que para él el ejercicio del poder implica o presupone un grado de libertad de los sujetos. Por ello habremos de reparar en nuestro intento de emancipación de los modelos coercitivos, sobre la conciencia que necesitamos tomar en principio, acerca del poder, la libertad, la resistencia y la evasión que se presentan en dichos modelos de manera implícita como puntos de fuga.

Habremos de reconocer que para lograr la autonomía de pensamiento y realidades identitarias coherentes, deberemos trabajar sobre los conceptos mencionados, a través

de la auto-reflexión consciente que nos permita conducirnos a despabilarnos del adormecimiento provocado por las distintas estrategias discursivas y políticas que nos atraviesan permanentemente como sujetos individuales y colectivos.

De este modo, creemos que el o los proyectos emancipadores, no tienen por qué presentarse de manera global, ya que cada sociedad con sus costumbres y políticas adoptadas, tiene la obligación desde una mirada crítica de generar herramientas para transformar las condiciones de vida, así como de afirmación subjetiva, que permita a los sujetos elaborar pensamientos, proyectos y modos de rebelión interna para que al menos puedan expresar su discurso, hasta ahora oprimido, como condición ontológica de la sociedad en la que vivimos y donde la función de la educación tiene un papel trascendental.

En este sentido, será necesario generar conocimientos en el seno de la capacidad formadora dados en los establecimientos educativos vigentes, así como también crear espacios alternativos del pensar reflexivo que aborden, fuera del encierro del poder constitutivo, mecanismos de rebelión y resistencia como herramientas emancipadoras extensivas hacia la pluralidad discursiva.

Plantear entonces nuevos espacios del pensar, permitirá a nuestro entender modificar, redefinir y reformular aquellas categorías sociales que hoy se manejan, a través de elaborar una nueva política sin principios ajenos a lo colectivo, una ética abierta a la singularidad, una filosofía de la historia donde no haya un finalismo, sino una continuidad de lo discontinuo así como nuevas metodologías que permitan reconstruir los objetos sobre intuiciones genealógicas radicales.

No obstante, nuestro tema central el cuerpo, está permeando todos estos conceptos, desde el momento en que se erige como la materialidad de la existencia que permite vivenciar todas estas transformaciones en las que el sujeto se constituye. Todo este entramado de ideas nos remiten, acercan y refuerzan a lo que consideramos Michel Foucault ha perseguido a través de sus discursos, alentando en todo momento la posibilidad de subversión y de transformación por mediación de la pregunta constante, como herramienta filosófica identitaria en la cual el acontecimiento revolucionario se vuelve de esta manera necesario y contingente.

Apreciaciones personales

Por último, creemos que la sociedad actual no es ajena a la consolidación de imaginarios corporales; ya que en la contemporaneidad, es el mercado quien regula la vida social; los criterios de verdad y falsedad, de normalidad y anormalidad, son

trazados por la sociedad de consumo, en términos del cuerpo en tanto imagen. Por lo tanto la objetivación y la cosificación del cuerpo se evidencian como el principal fundamento cultural del orden social contemporáneo.

Pensamos que la civilización hedonista de la que formamos parte hoy encuentra una rápida salida en la oferta mercantil a sus deseos de afirmarse, de ahí la estrategia de crear nuevos productos y agregar cualidades a los ya existentes, procurando que las necesidades del individuo sean ampliamente satisfechas. No importa a qué clase social pertenezca, o qué tanto capital intelectual posea, el sujeto siempre encontrará en el consumo la manera de colocarse en su nivel o en un nivel superior aunque sea de manera aparente, las mercancías que adquiere (ropa, coches, perfumes, viajes, libros) lo ubican en una escala socioeconómica o le permiten ser parte de ella, le ofrecen la oportunidad de ser diferente, de distinguirse de los demás, le dan hasta identidad. En este sentido podríamos animarnos a decir que las identidades se conforman ya no por las esencias históricas, sino por lo que uno posee o lo que es capaz de apropiarse.

En este aspecto consideramos que el consumo es inclusivo, da al sujeto la sensación de libertad individual de elección, de autonomía sobre los productores en función de sus intereses. Los deseos cumplidos acumulados conceden sentido a su trabajo, realización, aun cuando sigan apareciendo en escena más y más deseos una vez satisfechos los primeros. El narcisismo se ve cuidadosamente cultivado en esta era, basta ver los anuncios comerciales por televisión, que en su gran mayoría tienen como blanco el ego del individuo. El consumo dota de la posibilidad de hacer más cómoda la vida, más placentera, dependiendo por supuesto de los recursos con que se cuenten. En muchos casos el consumo representa un equilibrio para las personas sin mucha riqueza espiritual o afectiva pero con posibilidades económicas, sirve de anclaje para no perderse en la neurosis de la vida cotidiana.

Ahora bien, nos preguntamos si seguiremos indiferentes ante el cuerpo del Otro, del excluido, del desamparado; aquel que se encuentra en los márgenes de la cultura, en la periferia de lo social. En este sentido entendemos que la tarea de visibilización se torna primordial, para desde este punto partir al momento de elaborar nuevos mecanismos emancipatorios que posibiliten la de-sujeción del cuerpo y lo liberen de aquellas prácticas cotidianas que lo encarcelan, lo amordazan. Incluso entendemos que, como nuestro título lo enuncia, tal corporalidad resulta impermanente ya que a pesar de tales estructuras pre-fijadas y enraizadas desde milenios, éstas son incapaces de procastinar el devenir del tiempo. El mismo que diluye todo atributo material al que se esté aferrado

y que desenmascara toda pretendida seguridad en un Mundo contingente en el que la carencia, la ausencia de lo otro, se percibe como vacuidad y se experimenta en las entrañas como un abismo semejante a nada.

Bibliografía

- Foucault, Michel, *Vigilar y Castigar*, 1ªEd./Especial, 2002, Argentina, Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
- Foucault, Michel, *Microfísica del Poder*, 2ªEd., Trad. De J. Varela y F. Álvarez Uría, 1979, España, Madrid, La Piqueta.
- Foucault, Michel, *Historia de la Sexualidad. Vol. 2*, 1ªEd. en español, 1986, México, Siglo Veintiuno.

La escritura gramatológica como pensamiento poshumano

Germán E. Di Iorio
Universidad de Buenos Aires
CIN - becario estímulo

El objetivo central de este trabajo consiste en mostrar cómo el concepto de escritura que Jacques Derrida despliega en *De la gramatología* implica un pensamiento de lo poshumano que deconstruye la oposición naturaleza-cultura en la que el hombre ha sido signado históricamente. Para esto explicaremos, en primer lugar, por qué si bien la antropología estructuralista de Claude Lévi-Strauss no asume tal dicotomía, al momento de responder la pregunta acerca de la esencia del hombre para Derrida sigue reproduciéndola oposición fonocentrista entre el origen puro, pleno y presente del habla humana, y la llegada de la escritura como una institución violenta que nos corrompe. Frente a este esquema, el filósofo franco-argelino sostiene una complicación del origen. Retomando esta ruptura del privilegio de la voz por sobre la escritura, nuestra hipótesis es que las técnicas que acompañan al poshumanismo no son una desviación de la naturaleza humana, sino que ésta estuvo desde siempre minada en su aparente simplicidad. De este modo, una vez que hayamos desplegado las consecuencias del análisis derridiano, nos remitiremos a la primera parte del texto, “La escritura pre-litera”, para analizar de qué manera un pensamiento de lo poshumano, por caso en la figura del cyborg, requiere de una escritura que escape de los límites humanistas en los cuales incluso el estructuralismo la mantuvo presa.

De la gramatología es uno de los tres escritos que Derrida publica en 1967. Yuxtaponiendo sus lecturas acerca de la fenomenología, la lingüística, la teoría literaria y la historia de la filosofía, el texto está dividido en dos partes: “La escritura pre-litera” y “Naturaleza, cultura, escritura”. A los fines de nuestro trabajo podemos decir que una de las líneas de cruce entre ambas partes del libro se da entre el análisis del privilegio de la voz por sobre la escritura en el *Curso de lingüística general* de Saussure y la interrogación crítica acerca de los presupuestos de la antropología de Lévi-Strauss. En esta segunda parte —más específicamente en el capítulo titulado “La violencia de la letra”— Derrida toma los escritos del antropólogo como ejemplo privilegiado de la metodología estructuralista pues, tal como afirma, “conservando y anulando a la vez oposiciones conceptuales heredadas, este pensamiento se mantiene como el de Saussure en los límites: a veces en el interior de una conceptualidad no criticada, a

veces pensando sobre las clausuras y trabajando en su deconstrucción”.³⁵ La estrategia general del filósofo franco-argelino es mostrar cómo ese posicionamiento metodológico que preponderaba en las más diversas áreas del pensamiento occidental de los años cincuenta y sesenta seguía reproduciendo varios de los principios ontológicos propios del “fonocentrismo”, sobre todo en aquellos momentos en que parecía haber abandonado y superado cualquier tipo de presupuesto metafísico en sus desarrollos prácticos y teóricos.

Podemos empezar a entrever este panorama al considerar que para Lévi-Strauss “el problema central de la antropología [...] es el del pasaje de la naturaleza a la cultura”.³⁶ Esta afirmación se puede interpretar como un problema ontológico de corte hegeliano: si la *physis*, originaria e idéntica a sí misma, se opone radicalmente a su otro, ¿cómo explicar su devenir? No obstante, es menester aclarar que Lévi-Strauss no toma un compromiso ontológico respecto de la dicotomía naturaleza-cultura. Ya en sus primeros escritos la postulaba de un modo exclusivamente metodológico. Así, abandonando un “análisis real” por lo estéril que resultaba para sus investigaciones, en *Estructuras elementales del parentesco* se propone un “análisis ideal” donde “la distinción entre estado de naturaleza y estado de sociedad, a falta de una significación histórica aceptable, tiene un valor lógico que justifica plenamente que la sociología moderna la use como instrumento metodológico”.³⁷ Por lo fructífero para reconocer lo que hay de universal en el hombre, este “valor metodológico” se mantendrá sin modificaciones fundamentales hasta *El pensamiento salvaje*. Empero, la clave está en otra dicotomía, una sobre la cual el antropólogo no realiza reparos y asume acríticamente; aquella que para Derrida resulta más peligrosa cuanto más reprimida en la historia de la metafísica.

En efecto, la cuestión radica en la noción de escritura que hace que estos dos términos, naturaleza y cultura, entren en juego. Más específicamente, sobre lo que Derrida se posa para ahondar en sus interrogaciones es en el vínculo intrínseco entre escritura y violencia que tanto preponderó en las teorías lingüísticas de la tradición. Para ver esa tensión entre violencia y escritura Derrida se detiene en dos textos de Lévi-

35 Derrida, J., “La violencia de la letra: de Lévi-Strauss a Rousseau” en *De la gramatología*, trad. O. Del Barco y C. Ceretti, México, Siglo Veintiuno, p. 137.

36 Lévi-Strauss, C., “El totemismo desde adentro” en *El totemismo en la actualidad*, trad. F. González Aramburo, México, FCE, 1965, p. 145.

37 Lévi-Strauss, C., “Naturaleza y cultura” en *Estructuras elementales del parentesco*, trad. M. Therèse Cevasco, Barcelona, Paidós, 1969, p. 35.

Strauss: *La vida familiar y social de los indios Nambikwara* y la “Lección de escritura” de *Tristes trópicos*.

El primer texto gira en torno a la descripción de una “sociedad sin escritura”. Para Derrida dicha expresión es ya un oxímoron que evidencia la concepción etnocéntrica que Lévi-Strauss tiene de la escritura, como si ésta sólo pudiera ser fonético-alfabética. Los nambikwara son inscriptos como aquel pueblo analfabeto que, gracias a su falta de escritura, estarían eximidos de la violencia en la que nuestras degradadas sociedades occidentales se encuentran. Esta sociedad puramente fonética sería una prueba empírica de aquella comunidad ideal y mítica de pura presencia y transparencia en la que no hay conflictos entre sus miembros pues están inmediatamente unos con otros al alcance de la voz. Sin embargo, Derrida remarca cómo esta bondad radical e inocencia virginal que Lévi-Strauss relata ignora otros tipos de escrituras que empleaban los nambikwara. De esta forma, partiendo del presupuesto de que sólo la escritura fonética es capaz de transmitir sentidos, Lévi-Strauss deslizará que las prácticas grafemáticas que observó (hacer rayas en calabazas o caminos en los bosques) eran meramente estéticas u orientativas, y no constituían formas de escritura en sentido propio —es decir, vulgar—.

La deconstrucción de este relato se empieza a tejer a partir de la prohibición entre los nambikwara de decir el nombre “propio” de otro miembro de la comunidad. Derrida argumenta que, previamente a la prohibición empírica, la nominación es en sí misma un modo de “violencia originaria” que inscribe, en la imposibilidad de diferenciar entre la intencionalidad del nombrar y del llamar, un sistema de diferencias móviles. Esta imposibilidad de delimitar con precisión el vocativo y su respectivo sistema de diferencias es lo que Derrida llama “archi-violencia”: “pérdida de lo propio, de la proximidad absoluta, de la presencia consigo”³⁸; elementos que Lévi-Strauss asocia exclusivamente a la escritura fonética. Esta violencia es, al mismo tiempo, la archi-escritura que el antropólogo ubica en la marginalidad de su discurso en función de sus hipótesis acerca de la naturaleza humana. En este sentido, Emmanuel Biset habla de una “artificialidad a priori”, en la que “una vez que el campo de la significación se comprende como la articulación no natural surgida de la inmotivación del signo y de la diferencia infinita en la que se inscribe, adquiere sentido la posibilidad de pensar la técnica sin los supuesto de un origen puro externo o una finalidad que la regule”.³⁹ En

³⁸ Derrida, *op. cit.*, p. 147.

³⁹ Biset, E., “Máquinas” en *El signo y la hiedra. Escritos sobre Jacques Derrida*, Córdoba, Alción Editora, 2012, p. 134.

este sentido, la archi-escritura no es un nuevo origen trascendental, sino justamente la imposibilidad de postularlo, ya que resalta una complicación no-originaria que desde siempre produce efectos en el "origen".

En lo tocante al segundo texto, la "Lección de escritura", éste constituye una continuación teórica del fonocentrismo de Lévi-Strauss. El antropólogo, a la vez que relata la introducción de la escritura fonética en los nambikwara, explica la llegada por azar de la escritura a las sociedades como aquella técnica que lleva de un salto a la explotación del hombre por el hombre. La sospecha derridiana se erige aquí a partir de que Lévi-Strauss no distingue entre diferentes tipos de técnicas. Toda relación que no sea de presencia pura, de habla sin mediación grafemática, es entendida como dominación y exploración. Por eso es que "la nota que domina esas reflexiones es de un anarquismo que confunde deliberadamente la ley y la opresión"⁴⁰, confluyendo al doble movimiento que tanto caracteriza la metafísica fonocentrista: a la vez que se niega cualquier otro tipo de escritura, se aboga por un analfabetismo purista como si este significara la libertad del hombre.

La deconstrucción que Derrida acompaña no consiste en cuestionar la ligazón que Lévi-Strauss hace entre escritura y violencia, sino, por el contrario, en asumirla radicalmente. Más aún, el franco-argelino no tiene problemas en aceptar la instrumentalidad esclavista de la escritura. No obstante, es de vital importancia resaltar la función ético-política de tal discursividad desde el momento en que postula un habla natural e inocente que en algún momento habría sido corrompida por esa técnica. Así, por más que Derrida afirme la copertenencia entre escritura y violencia, su postura es ajena a la conceptualidad de Lévi-Strauss en tanto ésta se sigue apoyando cómodamente en valores y jerarquías de la tradición metafísica. La archi-escritura, origen no originario tanto del habla como de la escritura lineal, es desde siempre una archi-violencia insuprimible. En otros términos, esta técnica es una "violencia originaria" que imposibilita el sueño mítico de un origen puro y pleno. Por eso es que, volviendo nuevamente a Biset, "si siempre existe contaminación, [...] si hay complicidad en los orígenes, ya no se piensa en la dicotomía técnica y no-técnica, sino en formas de la técnica".⁴¹Bajo esta tesitura, una vez que se abandonó el esquema de la identidad inmediata se trata de pensar qué mediaciones son las que entran en juego, corriéndose de las moralizaciones donde algunas técnicas son socialmente aceptadas como

⁴⁰ Derrida, *op. cit.*, p. 171.

⁴¹ Biset, E., *op. cit.*, p. 146.

naturales —es decir, ocultando su violencia—, y otras postuladas como degeneraciones que arruinan el telos humano.

Dicho esto, en la primera parte de *De la gramatología* Derrida afirma que el “programa cibernético” por venir conforma un “campo de escritura”. En concreto, propone que “aún suponiendo que la teoría de la cibernética pueda desprenderse de todos los conceptos metafísicos [...] que anteriormente han servido para oponer la máquina al hombre, tendrá que conservar, hasta que sea denunciada su pertenencia histórico-metafísica, la noción de escritura, de huella, de grama o de grafema. Incluso antes de ser determinado como humano [...] o como a-humano, el grama —o el grafema— dará así el nombre al elemento. Elemento sin simplicidad”.⁴² En otras palabras, la (archi)escritura resulta fundamental para romper no sólo con la clásica oposición entre naturaleza y cultura, sino también con la de que existe entre hombre y máquina. Contribuye a dejar de pensar el privilegio del hombre sobre la máquina, dando lugar a figuras antropológicas contemporáneas y poshumanistas como la del cyborg. Tal como afirma Gabriela Balcarce: “el suplemento (técnico) no es separable de un sustrato previo, al modo de la divisoria clásica aristotélica del accidente y la sustancia. La vida y la máquina copulan en el cyborg, deconstruyendo la simplicidad, identidad y unicidad soberana del sujeto”.⁴³

Sólo de este modo es posible dar con un concepto de máquina que no siga preso de los valores de la metafísica de la presencia que derivan en el humanismo que aún la metodología estructuralista continúa reproduciendo. Romper con el privilegio de la voz es también repensar estos aspectos del poshumanismo, por eso es que para Derrida la archi-escritura “no conduce a nada menos que a una ‘superación’ del habla por medio de la máquina”.⁴⁴ En síntesis, la complicación del origen trae como consecuencia una antropología filosófica donde lo humano es un modo de la técnica.

En última instancia, el problema con la “ética del habla viva” es que, a pesar de su aparente hospitalidad, en su retórica del origen puro y la identidad siempre igual a sí misma termina por ser no sólo sumamente hostil, sino incapaz de reconocer su hostilidad. Y al no poder reconocerse en tal condición es incapaz de experimentar una genuina apertura a la alteridad. Una ética de la archi-escritura asume su violencia y por eso es que, paradójicamente, produce que, tal como afirma Balcarce, “las fronteras se

42 Derrida, “El fin del libro y el comienzo de la escritura” en *op. cit.*, p. 15.

43 Balcarce, G., “Animales, espectros y cyborgs. Algunas consideraciones sobre la deconstrucción del humanismo” en Cragnolini, M. B. (comp.), “Quién” o “qué”. *Los tránsitos del pensar actual hacia la comunidad de los vivientes*, Adrogué, La Cebra, 2017, p. 69.

44 Derrida, *op. cit.*, p. 104.

desdibujan, se trascienden, se trasgreden, se les falta el respecto, para favorecer un pensamiento de la subjetividad desde la contaminación de lo otro (indistinguible de un sí-mismo): el cyborg no es completamente de lo humano, sino que humano y máquina se interpenetran dando por resultado un híbrido irreconocible en sus partes animales y maquínicas.”⁴⁵ Naturalmente el cyborg no es un concepto ajeno a la metafísica, pero al pensarlo desde la escritura, aquella técnica tan devastadora para el sueño hermético del habla viva, es que los movimientos de la deconstrucción entran en juego, pues éstos “sólo son posibles y eficaces y pueden adecuar sus golpes habitando estas estructuras. Habitándolas de una determinada manera, puesto que se habita siempre y más aún cuando no se lo advierte”.⁴⁶

En suma, hemos partido de las reflexiones de Lévi-Strauss sobre la escritura para arribar a la reapropiación que Derrida hace de ésta como violencia originaria. Esta concepción gramatológica de la escritura resulta fundamental para pensar el poshumanismo pues, tal como mostramos, a pesar de que se abandone la oposición entre naturaleza y cultura, todavía se puede sucumbir inadvertidamente al anhelado mito de un origen puro. La archi-escrita como archi-violencia alberga un pensamiento de la máquina que resulta más hospitalario antes los desafíos ético-políticos que conllevan las técnicas poshumanistas que hoy en día reclaman nuestra atención. En efecto, para que una antropología filosófica esté a la altura de los desafíos del pensamiento contemporáneo se debe abandonar la cómoda oposición entre voz y escritura. Sólo entonces un pensamiento de lo maquínico más allá del hombre podrá acontecer.

⁴⁵ Balcarce, G., *op. cit.*, p. 68.

⁴⁶ Derrida, *op. cit.*, p. 32.

Fenomenología del Acontecimiento. Una aproximación a su sentido a partir de las posiciones de Heidegger y Deleuze

Juan Pablo E. Esperón
Universidad del Salvador, Universidad Nacional de la Matanza
ANCBA, Conicet

I. Heidegger y el Acontecimiento

Heidegger, con la noción de *Ereignis* intenta pensar al ser en cuanto tal y la diferencia con lo ente, de otro modo frente a los límites categoriales de la lógica de la identidad, de la representación y de la fundamentación. La pregunta por el sentido del ser que es el hilo conductor de *Ser y Tiempo* se transforma, luego, en la pregunta por la verdad del ser, es decir, por el *Ereignis*, a partir de los *Aportes a la filosofía* (GA 65). Este tópico tiene como eje central la noción alemana *Wesung* que proviene de sustantivo *Wesen* (esencia) y que podemos traducir como ‘esenciarse’, ya que lo que el pensador alemán quiere acentuar es el sentido procesual del sustantivo, y de este modo, verbalizarlo, imprimirle movimiento. El ser se esencia a sí mismo produciendo el acontecimiento (GA 65, p. 13/29). Pues “el acontecimiento constituye el esenciarse (*Wesung*) del ser (*Seyn*)” (GA 65, p. 8/25). Para Heidegger el acontecimiento “es la simultaneidad espacio-temporal para el ser (*Seyn*) y el ente” (GA 65, p. 13/29). Y el decir acerca de la verdad del ser es “el entre (*Das Swischen*) con respecto al esenciarse del ser (*Seyn*) y la entidad del ente. Este ‘entre’ funda la entidad del ente en el ser (*Seyn*)” (GA 65, p. 13/29). Aquí aparece el punto de dislocación en el que se produce el estallido de la diferencia y, a la vez, emerge el acontecimiento como instancia singular y novedosa.

El acontecimiento (*Ereignis*), entonces, es el movimiento de la diferencia que se dona en los entes y en los hombres pero que se retrae a sí mismo. La diferencia mienta “un ‘entre’; y este entre permanece evidentemente en toda metafísica no atendido, no considerado y no experimentado. Pero este ‘entre’ es lo abierto” (GA 70, p. 61/75); por eso afirma Heidegger que lo que “intentamos pensar es el Es de este Es gibt Sein, Es gibt Zeit, el Es que da ser y tiempo” (GA 14, p. 23/37) por ello el “*Ereignis ereignet*” (GA 14, p. 28/43) es decir, el acontecimiento se expropia a la vez que se retiene o apropia a sí mismo. Por ello, para Heidegger, la noción de *Ereignis* es sumamente importante, a tal punto que es el elemento central a partir del cual puede explicarse la correlación entre ser y entes, por un lado; ser y hombres, por el otro.

En primer lugar, el *Ereignis* nombra el acontecer de la diferencia entre ser y entes, y nombra al 'entre' (*Das Zwischen*) como el punto de toque y separación entre ambos. No estamos hablando de una unión o fusión entre ambos sino que debemos comprender al entre como aquella intimidad que correlaciona ser y entes en un mutuo pertenecerse a la vez que se despliega como separación entre ambos (*Unter-Schied*).⁴⁷ Para Heidegger en la "intimidad del ente y el ser" (GA 65, p. 46/54) reina en el *Ereignis* donde uno no está al lado del otro sino que es un mutuo atravesarse en su diferencia. Pues, en la diferencia, ser y entes acontecen. Esto significa que el ser es *del* ente y el ente es *del* ser. Ser y entes acontecen como tales en el diferenciarse. Este mutuo diferenciarse muestra a su vez un mutuo pertenecerse. Este mutuo juego entre (*Zwischen*) diferenciarse y pertenecerse en un mismo (*das Selbe*) juego. El 'entre' (*Das Zwischen*), donde ser y ente se diferencian y relacionan a la vez en la inter-cisión (*der Unter-Schied*), nombra el movimiento diferencial en el que el ser, como sobrevenida desocultante, desoculta al ente; y como llegada, entrafña a su vez, el ocultamiento del ser. El 'inter' (*Das Zwischen*) señala el punto mutuo donde la relación ser-ente se pertenecen y se separan mutuamente haciendo de una misma relación la diferencia (Cfr. GA 11, p. 71/141).

Pero también Heidegger afirma que hay una correlación entre ser y hombre. En el hombre (*Dasein*) hay una proyección del ser como experiencia de su condición de arrojado (*Geworfenheit*) pero también de pertenencia (*Zugehörigkeit*) al ser. El *Dasein* pertenece al ser a la vez que es interpelado por éste. El punto medio de toque, en el que se relacionan ser y hombre diferenciándose a la vez, es el *Ereignis* como acontecimiento de 'propiación', pues el ser se apropia del hombre y el hombre se apropia del ser y de este modo se corresponden en lo que tienen de propio el uno y el otro. El *Ereignis* permite que hombre y ser estén apropiados (*ge-eignet*). En el acontecimiento de apropiación (*Er-eignis*) el *Dasein* se apropia del ser como proyección y el ser se apropia del *Dasein* desplegándolo como el 'ahí' (*da*) del ser (*sein*). Por eso Heidegger puede decir: "el hombre está apropiado-incorporado (*vereignet*) al ser, pero el ser está apropiado-asignado (*zugeeignet*) al hombre. Se trata simplemente de *experimentar* este hacer propio (*Eignen*) en que hombre y ser están apropiados uno-a-

⁴⁷ Inter-cisión. Es la es-cisión entre (del latín inter) ser y ente, que resulta inter porque a su vez están referidos el uno al otro. "La diferencia de ser y ente, en tanto que inter-cisión entre la sobrevenida y la llegada, es la resolución desencubridora y encubridora de ambas. En la resolución (Austrag) reina el claro (Lichtung) de lo que se cierra velándose y da lugar a la separación y la reunión de la sobrevenida y la llegada". (GA 11, p. 71/141).

otro (*einander ge-eignet*), esto es, de virar hacia lo que llamamos *Ereignis*" (GA 11, p. 45/85).

II. Deleuze y el acontecimiento

Para Deleuze, el acontecimiento emerge como un estallido diferencial de las fuerzas, manifestándose en un estado de cosas⁴⁸. Es una singularidad, es decir, en todo acontecimiento está presente el momento de su efectuación. Tal manifestación subvierte el estado de cosas imperante haciendo necesario redefinir a partir de ella tanto el *status quo* actual, como el pasado y el futuro, pues pasado y futuro se resignifican a partir de la encarnación material del acontecimiento efectuado. En términos deleuzeanos, un acontecimiento es un movimiento no-histórico, una línea que fuga por el *medio*, una línea que desterritorializa para reterritorializar nuevamente⁴⁹. La noción 'Medio' hace referencia en la filosofía de Deleuze a aquello que no tiene principio ni fin. El *medio* no es centro en el espacio, ni pasado, presente o futuro en el tiempo. Aquí no se está hablando ni de evolución ni de historia. Una línea que pasa *por medio* de las oposiciones metafísicas supone un acontecimiento (*línea de fuga*). Por ello la fundamentación metafísica resulta inapropiada para comprender el carácter inmanente y diferencial del acontecimiento. Para Deleuze, la filosofía de la diferencia y su íntima vinculación con la noción de *medio* pueden ser caracterizadas como rizomáticas:

Un rizoma no empieza ni acaba, siempre está en el medio, entre las cosas, inter-ser, *intermezzo*. El árbol es filiación, pero el rizoma tiene como tejido la conjunción 'y... y... y...'. En esta conjunción hay fuerza suficiente para sacudir y desenraizar el verbo ser. ¿Adónde vais? ¿De dónde partís? ¿Adónde queréis llegar? Todas estas preguntas son inútiles. Hacer tabla rasa, partir o repartir de cero, buscar un principio o un fundamento, implican una falsa concepción del viaje y del movimiento (metódico, pedagógico, iniciático, simbólico...). (...) *Entre* las cosas no designa una relación localizable que va de la una a la otra y recíprocamente, sino una dirección perpendicular, un movimiento transversal que arrastra a la una y a la otra, arroyo sin principio ni fin que socava las dos orillas y adquiere velocidad en el medio (Deleuze, Guattari, 2003, pp. 56-57).

⁴⁸ "Un acontecimiento no es algo que ocurre en el mundo, sino un *cambio del planteamiento a través del cual percibimos el mundo y nos relacionamos con él*" (Žižek, 2014, pp. 23-24).

⁴⁹ "Una de las objeciones que Hobbes le hace a Descartes (3° objeciones): que de «yo paseo», se podría concluir que «luego, yo soy un paseo». ¡Por supuesto!, hubiera contestado Deleuze. Incluso hay que ir más lejos: no soy Yo quien soy, sino que ante todo hay el acontecimiento, el paseo" (Schérer, 2012, p. 38).

Los sentidos-acontecimientos, simbolizados por los rizomas, crecen y proliferan por todos lados, sin justificaciones últimas que permitan prever dónde crecerá el próximo rizoma, ya que siempre proliferan en *medio o entre* la maleza; ni en el centro justificador ni en la periferia justificada de la lógica metafísica, sino por *medio o entre* de las oposiciones metafísicas. El *medio o entre* supone una constante tensión *entre* lo mismo y lo otro, entre el azar y la necesidad; ello impide el aseguramiento total de lo real dentro de categorías objetivadoras de la metafísica. Por otro lado, la noción de *medio* permite la creación de sentidos, admitiendo que no hay *arkhé* fundamental y última cuyo carácter de verdad sea incuestionable.

Ahora bien, Deleuze aclara que no “debemos confundir el acontecimiento con su efectuación espacio-temporal en un estado de cosas” (Deleuze, 1989, p. 34). Cuando un acontecimiento se efectúa en un determinado estado de cosas (cuerpos) se lo percibe como una sucesión espacio-temporal donde el lenguaje penetra y recoge el momento de la inflexión diferencial de su aparición, *i. e.*, el puro instante de su efectuación; y esa síntesis diferencial es la que produce el sentido; por ello Deleuze puede sostener que *el acontecimiento es el sentido*, es el dador de sentido, o mejor aún, es el acontecimiento mismo el que se dona como sentido. Pero debemos aclarar que no debe pensarse que el acontecimiento tenga una naturaleza lingüística por el hecho de su relación con el sentido; pues estamos aquí en presencia del *status* paradójico del acontecimiento, porque éste se presenta tanto del lado entitativo de la realidad (del estado de cosas) y de la lengua, pero a la vez resulta inidentificable con ellos, pues en el acontecimiento hay algo que se sustrae a estos elementos como lo radicalmente diferente en cuanto que excede lo efectuado (lado ontológico)⁵⁰. En suma, el acontecimiento está del lado de la efectuación de un determinado estado de cosas, a la vez que se diferencia de él; pero también el acontecimiento aparece del lado del lenguaje, del que también se sustrae, pues es diferente a éste. Más aún, el acontecimiento habita *en el medio* de esta doble diferenciación como aquello que es, a la vez, mundo y sentido, pero no identificándose con ellos, es decir, el acontecimiento se presenta como la doble afirmación del mundo y del sentido y es, a su vez, su radical diferenciación. Sin embargo, siempre queda algo del acontecimiento considerado en el

⁵⁰ “Un acontecimiento es por consiguiente *el efecto que parece exceder sus causas* –y el espacio de un acontecimiento es el que se abre por el hueco que separa un efecto de sus causas-. [...] [Un acontecimiento es] un suceso que no está justificado por motivos suficientes” (Žižek, 2014, p. 17).

plano entitativo que se sustrae y que resulta inaprensible por el lenguaje, pues siempre hay un resto inefectuable en toda efectuación porque el acontecimiento la excede⁵¹. Así, todo acontecimiento es inherente al sentido que se actualiza y adquiere forma en el lenguaje conformando al mundo y su movimiento espacio-temporal; pues es aquello que se materializa en el mundo y se deja envolver por el lenguaje.

Entonces, llegados a este punto, estamos en condiciones de plantear algunas conclusiones de esta posición. Por un lado el problema que venimos desarrollando podemos enunciarlo de la siguiente manera: “no hay que preguntar cuál es el sentido de un acontecimiento: el acontecimiento es el mismo sentido” (Deleuze, 1989, p. 44), porque un acontecimiento está en el borde, en el medio del lenguaje y las cosas. El acontecimiento está en relación esencial con el lenguaje, pero, a su vez, el lenguaje es lo que se dice de las cosas; por ende, el acontecimiento es él mismo sentido. Por otro lado, estamos en condiciones de señalar que “el acontecimiento es extensivo al devenir y el devenir coextensivo al lenguaje” (Deleuze, 1989, p. 32). Los acontecimientos crecen en los bordes, en la periferia del edificio fundamentador de la metafísica; allí éstos aparecen y afloran en la superficie individuándose como sentido, mundo, y fundan nuevas temporalidades no significables a partir de conceptos universales o generales. Lo que está planteando el pensador francés es que no se trata de pensar un acontecimiento fundamental, sino de pensar la irrupción de la multiplicidad y su posibilidad azarosa e infinita de volver a darse como siendo diferentes unos de otros. Pues “el acontecimiento es virtual, incorporeal y hace vibrar intensidades en las series extensas en las que irrumpe” (Cangi, 2011, p. 75).

El acontecimiento mienta también un cambio radical en el *status quo* del sentido, dado que el acontecimiento es efectuado y se inscribe en el tiempo, pero él mismo no ocurre en el tiempo (cronológico) sino que lleva consigo al tiempo y al devenir. Entonces, es propio del acontecimiento afectar las condiciones de la temporalidad, dado que pasado, presente y futuro son siempre redefinidos frente a su estallido. Por ello, *el acontecimiento instaaura una nueva temporalidad*. El acontecimiento marca un corte, suspende el flujo de tiempo (cronológico); el tiempo se interrumpe. Podemos hablar de

⁵¹ Es “...aquello que escapa a esta estructura, es decir, es el punto de inscripción de la contingencia histórica en una estructura formal. [...] El principio en sí mismo, en su pureza, ya está coloreado por la singularidad (...); es decir, la particularidad sostiene la pureza misma del principio. El elemento excesivo es por tanto un suplemento al Dos, a la pareja armoniosa, *yin* y *yang*, las dos clases [sociales], etc.; por ejemplo, el capitalista, el trabajador y *el judío*; o, quizá, la clase alta, la clase baja, *más la plebe*. [...] Y es fácil ver en qué sentido esta Caída es acontecimental: en ella, la estructura eterna del lenguaje divino se integra en el flujo acontecimental de la historia humana” (Žižek, 2014, pp. 42-45).

un *entre-tiempo*, a partir del cual el tiempo continúa en otro plano y es redefinido de otro modo⁵². Resulta claro, entonces, que la noción de acontecimiento muestra un vínculo esencial entre el sentido y el tiempo también; es decir, que todo relato temporal (histórico) solo es pensable en función de un horizonte de sentido. Pues, lo que los vincula es el entre-tiempo; o dicho de otro modo, *el instante*: punto de escisión e inflexión entre un antes y un después que remite a la constitución del tiempo del acontecimiento como '*eterno retorno*'. Este es el tiempo infinito e indefinido de todo acontecimiento.

Cuando se habla de 'acontecimiento' hay que pensar en una multiplicidad de fuerzas. Los acontecimientos no se caracterizan por su duración sino por los efectos o múltiples sentidos que generan. Los acontecimientos no están precedidos por causas que permitan preverlos con anterioridad, sino que pueden resultar de situaciones mínimas, banales o imperceptibles⁵³. De este modo, hay que pensar en una dinámica de las fuerzas.⁵⁴ Entonces, a nivel de la efectuación, el acontecimiento se encarna en un estado de cosas que puede ser interpretado como flujo de fuerzas divergentes, que azarosamente forman constelaciones nuevas, que se actualizan en cuerpos de potencias diferentes y que mientan el sentido a través del lenguaje.

En suma, el acontecimiento es devenir inmanente, flujo de tiempo que siempre retorna. Pues, retornar es el ser del mismo devenir, el ser que se afirma en el devenir. Deleuze comprende al retorno como repetición, pero no como repetición de lo mismo, de lo idéntico; sino que la repetición es de lo que difiere, es decir, de la diferencia,⁵⁵ esto

⁵² "Entonces, la cuestión de la ruptura en el tiempo es la cuestión de la nueva vida, así como en política es la cuestión de la revolución. Ahora bien, el cine nos dice que hay nuevas síntesis temporales. Eso significa que no hay una oposición completa, quizá, entre el tiempo construido y la duración pura. O, también, que no hay oposición completa entre la continuidad y la discontinuidad, o que se puede pensar la discontinuidad en la continuidad. O que se puede, pensar el acontecimiento de manera inmanente. El acontecimiento no es forzosamente algo trascendente" (Badiou, 2004, p. 49).

⁵³ Esta cuestión está muy bien presentada en la novela de Guillermo Martínez *Crímenes imperceptibles*, (Buenos Aires, Planeta, 2003) volcada al cine con el título *The Oxford Murders* (2008, dirigida por Álex de la Iglesia).

⁵⁴ Aquí debemos tener en cuenta la teoría de las fuerzas que Deleuze desarrolla en su libro sobre Nietzsche y en sus clases sobre Spinoza, y que hemos trabajado de forma conjunta en: (Etchegaray, Esperón, et alía, 2016). Deleuze sostiene que un cuerpo es una composición de relaciones de fuerzas desiguales que pueden ser interpretadas desde su diferencia cualitativa (fuerzas activas y reactivas) y desde su diferencia cuantitativa (cantidad de potencia); conformando, de este modo, un *cuerpo intensivo* y no substancial.

⁵⁵ El eterno retorno es el 'para sí' de la diferencia, en cuanto eterno retorno de lo diferente, es decir, lo que se repite es la posibilidad de las diferencias. Pero el 'en sí' de la diferencia es lo que

es, repetición de la posibilidad del acontecimiento cuyas relaciones, conexiones de fuerzas y efectuaciones corporales son siempre novedosas y originales. No es el ser el que retorna, el que vuelve, sino que es el propio retornar: el acontecimiento en cuanto se afirma en el devenir, y ello sucede eternamente. El eterno retorno es la potencia del ser del devenir que acontece en su absoluta y radical contingencia. En definitiva, *lo que retorna es siempre lo que difiere*. No hay sujeto o substrato que subyazca al volver. Tampoco es la diferencia quien regresa como un soporte del movimiento conservándose a sí misma, porque la diferencia no deja de afirmarse, reproducirse y repetirse como *siendo siempre otra*, por lo cual no hay mismidad ni identidad o fundamento estable en donde pueda apoyarse. Por ello, *volver es el ser de la diferencia y el acontecimiento*. Pero téngase en cuenta que las diferencias que se han actualizado, i. e., la extensión, el pensamiento, los entes (cuerpos o modos de ser) no pueden volver; lo que vuelve y se repite es la condición de posibilidad de todo ente en su dimensión intensiva, y a esto es lo que llamamos *El acontecimiento*; por eso, la diferencia es diferenciante, es decir, produce las diferencias activamente. Así, el eterno retorno es y se dice de la diferencia en cuanto a su intensidad, lo que hace que el retorno no sea de lo mismo o igual sino que siempre es de lo diferente. De aquí se infiere el sentido unívoco que Deleuze le confiere al ser. “Las diferencias vuelven, el ser es el volver de las diferencias, sin que haya diferencias en su manera de volver y decir el ser” (Mengue, 2008, p. 266). Esto significa que no es el ser el que vuelve y subyace a las diferencias que distribuye, el substrato del volver no es el ser; son las diferencias y de estas el hecho de que retornan de lo que se dice que son, de las que se dicen que ‘vuelven’, en un solo y mismo sentido.

Conclusiones

Si hacer filosofía consiste en pensar al ser, al acontecimiento y al pensamiento en tanto que piensa, estos filósofos muestran que la diferencia está a la base de este nuevo modo de hacer filosofía, que remite a una especie de posibilidad absoluta, a una condición de contingencia radical de la realidad que se brinda como apertura y donación, sin referencia a elementos trascendentales. Por otro lado, estos pensadores hacen un gran esfuerzo en dejar de pensar metafísicamente la realidad, es decir, dejan de pensar binariamente o disyuntivamente lo que acontece, y para ello se valen de la noción de *entre o medio*. Esta noción mienta relaciones pero sin subsunciones ni superaciones, sino que la noción de *entre* sugiere la apertura originaria del estallido de

Deleuze nombra en *Diferencia y Repetición* como ‘precursor sombrío’, este pone en relación las series heterogéneas.

la diferencia como diferencia, el estallido del acontecimiento como afirmación de múltiples y diferentes constelaciones. Pues problematizar la diferencia en sí misma, como única instancia sobre la que se juega la contingencia de la realidad, sin necesidades trascendentales, supone superar la arquitectura categorial de la metafísica occidental.

Tanto en Heidegger como en Deleuze en la proposición 'S es P', la cópula 'es' ya no puede concebirse como mera identidad entre el sujeto y el predicado, como si esto 'S' pudiera definir o identificarse con lo otro 'P'. Estos pensadores muestran claramente que en el 'es' de la proposición siempre hay algo que se escapa a cualquier determinación, algo que no puede ser apresado con las determinaciones conceptuales de las categorías metafísicas. Pues el acontecer que mienta el 'es' de la proposición lingüística S es P es ilustrado por Leyte en su texto sobre Heidegger como aquello que "tiene lugar bajo la forma de ausencia (...) como *entre* en el que se cruza la oscuridad del muro y la claridad de la abertura. Ese *entre* es el que resulta no traducible, es decir, no reducible ni a un lado ni a otro, porque permanece como límite no superable. De ahí su intraducibilidad. Del mismo modo que no se puede decir lo que hay entre *lo que se dice* y aquello de *lo que se dice*" (Leyte, 2005, pp. 193-194). Este *entre* es lo que nombra Heidegger con el término *Ereignis*, y Deleuze con *événement*. Pues el ser ya no es concebido por ellos como el ser de lo ente, es decir, como principio o causa; sino más bien como la propia diferencia, o mejor aún, el *entre* de la diferencia.

También Heidegger y Deleuze postulan (en términos deleuzeanos) una nueva imagen del pensamiento que supone inventar una forma de pensar más allá o fuera de los límites establecidos por el pensamiento metafísico, que tiene como pilares fundamentales la representación y la identidad. En el caso de Heidegger, este nuevo modo de pensar implica, como tarea fundamental, sortear los límites establecidos por la lógica de la identidad y la onto-teo-logía en dirección al ser, su sentido y la diferencia, en suma: hacer asunto del pensamiento el *Ereignis*. Por el lado de Deleuze, son las relaciones de fuerzas las que se apoderan del pensamiento; pues no se piensa por naturaleza sino por los estímulos y la violencia con los que el pensamiento se encuentra. De esto se desprende una consecuencia antropológica clara desde la posición que hemos alcanzado; pues la subjetividad no puede seguir siendo considerada absoluta, concebida al modo cartesiano, esto es, la irreductible identidad entre ser y pensar. Desde esta nueva perspectiva ontológica, la subjetividad aparece disuelta; ya que lo que llamamos en nuestra tradición filosófica pensamiento/cuerpo es

producto del entrecruzamiento de diferentes fuerzas e inter-relaciones intensivas: “no se trata aquí del yo cerrado en sí mismo, sino del yo que es al mismo tiempo, los otros de sí mismo y del nos-otros” (Cragolini, 2005, p. 129).⁵⁶ Esto puede ser pensado a partir del amor, que da al otro la posibilidad de ser otro irreductible en sus diferencias. En referencia a esta posición Cragolini afirma: “el otro puede ser pensado como nos-otros: ese otro diferente y a la vez presente en nuestra supuesta mismidad” (Cragolini, 2005, p. 130). Entonces, esta nueva ontología del acontecimiento y la diferencia muestra la imposibilidad de considerar al *cogito* en sentido cartesiano o a la conciencia, unificados en un yo. Aquí el yo aparece fragmentado o diluido, se divide a partir de las diferentes fuerzas intensivas que lo componen y/o descomponen a la vez que lo atraviesan. A partir de esto, es posible comprender la relevancia que Deleuze le otorga al cuerpo y su potencialidad, como así también el gran esfuerzo deleuzeano por liberar las fuerzas que potencien al cuerpo. Dado que el cuerpo es singular, en su carácter de acontecimiento efectuado, no admite ningún tipo de reducción o fundamentación, pues siempre queda un resto inabordable, incomprensible e inapropiable.

Referencias bibliográficas

- Badiou, A. (2004) *El cine como experimentación filosófica*. Buenos Aires: Manantial.
- Cangi, A. (2011). *Gilles Deleuze. Una filosofía de lo ilimitado en la naturaleza singular*. Buenos Aires: Cuadrata-Biblioteca Nacional.
- Cragolini, M. (2007). *Derrida, un pensador del resto*. Buenos Aires: La Cebra.
- Deleuze, G. (1989) *Lógica del Sentido*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2003) *Rizoma*. Valencia: Pre-textos.
- Heidegger, M. (1994). GA 65: *Beiträge zur philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2005). GA 70: *Über den Anfang*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). GA 11: *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

⁵⁶ Recordemos que Husserl (entre otros pensadores del siglo XX) ya ha tratado con suma claridad esta cuestión decisiva con respecto al planteamiento de una noción de sujeto superadora a la de la metafísica moderna. (Cfr. Husserl, 1996).

- Heidegger, M. (2007). *GA 14: Zur Sache des Denkens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Husserl, E. (1996). *Meditaciones cartesianas*. México: FCE.
- Leyte, A. (2005) *Heidegger*. Madrid: Alianza.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional*. Buenos Aires: FCE.
- Mengue, P. (2008). *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Roetti, J., Moro, R. (2016), *El fundamento y sus límites. Algunos problemas de fundamentación en ciencia y filosofía*. College Publications of London: Londres.
- Scannone, J. C., Walton, R., Esperón, J. P. (2015). *Trascendencia y Sobreabundancia. Fenomenología de la Religión y Filosofía Primera*. BIBLOS: Buenos Aires.
- Schérer, R. (2012). *Miradas sobre Deleuze*. Buenos Aires: Cactus.
- Vattimo, G. (1986). *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona: Península.
- Žižek, S. (2014) *Acontecimiento*. Madrid: Sexto Piso.

La dicotomía naturaleza/cultura: naturalismo, continuidad y antropocentrismo

Nahir L. Fernández
Universidad Nacional de Mar del Plata

Comenzaremos por referirnos a una cuestión que, lejos de ser un problema meramente terminológico, se relaciona con una postura filosófica acerca de la relación entre filosofía y ciencias y, particularmente en el caso de la antropología, con una manera específica de acercarse conceptualmente a la humanidad. Esta cuestión es el tópico del naturalismo, término ambiguo si los hay. Sin desconocer las distintas cargas que lo recubren, en este trabajo indagaremos sobre dos maneras de entender esta noción presentadas por dos pensadores contemporáneos: Jean-Marie Schaeffer y Philippe Descola. El primero de ellos se dedica principalmente a la estética filosófica pero en estrecha relación con las ciencias cognitivas, la antropología y la biología. El segundo de ellos es antropólogo, pero en sus trabajos encontramos numerosos abordajes sobre nociones propias de una mirada filosófica.

Como decíamos, lo que nos interesa del naturalismo es su función dentro de una red de problemáticas que son centrales para la antropología filosófica. Dentro de estas problemáticas destacan la dicotomía naturaleza/cultura y la diferencia antropológica que, a su vez, también comparten varias aristas. Con esto queremos decir que una pregunta central para la antropología filosófica es aquella acerca de la especificidad de lo humano con respecto a lo demás existente, ya se trate de los seres vivos en general, de la naturaleza, o de los animales en particular. Desde el Renacimiento y también a comienzos del siglo XX, tal especificidad se vio reducida a la determinación de uno o varios rasgos, que cumplían el rol de esencias que permitían trazar límites muy claros entre aquello que es propio de los seres humanos y aquello que, por el contrario, también se encuentra presente en las demás formas de vida.

En este punto creemos pertinente realizar una breve aclaración respecto de la importancia de tales disquisiciones. Consideramos que, lejos de ser poco más que divagues especulativos, la reflexión acerca de los rasgos salientes de la humanidad como tal tiene consecuencias prácticas directas en, por ejemplo, la fundamentación de legislaciones que enmarcan la vida en sociedad en numerosas culturas, incluida la nuestra. La apelación a aquellas características que nos acercan o nos distancian de nuestros parientes evolutivos ha cumplido desde hace siglos un papel político, y los

tiempos que corren no son la excepción. Contar con una base más amplia y compleja sobre estos aspectos tendrá por resultado, tal es nuestra aspiración, un enriquecimiento de las argumentaciones que en la arena pública se vierten respecto de medidas legislativas.

Retomando el tópico de la búsqueda de la llamada diferencia antropológica, podemos trazar un panorama que nos permita ubicar allí a los dos autores que nos proponemos abordar en este trabajo. Por un lado podemos distinguir distintas maneras de concebir aquello que se describe como naturaleza humana, a lo largo de la historia de la antropología filosófica. De este modo es posible agrupar argumentaciones que apuntan a describir rasgos específicos, puntuales, que constituirían el límite con los demás seres, y permitirían dar cuenta de la excepcionalidad de los seres humanos. Otro grupo de argumentos estaría ligado a aquellas posiciones filosóficas escépticas respecto de la delimitación de una naturaleza humana fija. Por último, y a mitad de camino entre las dos teorías anteriores, podemos resumir argumentaciones que describen la naturaleza humana en términos de relaciones o interacciones con otros factores. Esta última clase de argumentos gira en torno al concepto de coevolución, el cual proviene de la biología y describiremos con mayor precisión en unos momentos.

Por otro lado, y continuando con la discusión acerca de la búsqueda de una diferencia antropológica, nos encontramos con posiciones divergentes en torno a la cuestión metodológica. Con esto nos referimos a las disciplinas intervinientes en la argumentación sobre la posibilidad o no de delimitar lo específicamente humano. Aquí es donde entran en juego las dos maneras de concebir al naturalismo, que retomaremos más adelante. Por ahora baste con mencionar que numerosas disciplinas estudian al ser humano, y dirimir acerca de la jerarquía que les corresponde termina siendo objeto de discusiones en último término filosóficas. La disputa entre ciencias naturales y ciencias sociales, biología, psicología, antropología, sociología, cobrará aquí especial importancia.

Las posturas que analizan la (supuesta) naturaleza humana en términos de interacciones con otros elementos apelando a la noción de coevolución, nos llevan a mencionar brevemente algunos aspectos de la teoría de la evolución que resultarán claves para nuestros fines. La relación de los organismos con el medio que habitan se vuelve insoslayable, superando las ideas que refieren a una mera adaptación pasiva para reconocer que también producen su propio entorno, en una interacción recíproca. Con esto vemos abrirse la posibilidad de una nueva lectura de debates clásicos acerca

de las dicotomías genes/ambiente, innato/adquirido y natural/cultural. Estas oposiciones dicotómicas direccionaron de entrada la teorización acerca de la naturaleza humana, coartando las opciones mediadoras o matizadas. Lo que se propone desde la idea de la coevolución es, entonces, dejar atrás esta terminología dualista y atender a las interacciones entre múltiples factores que funcionan como condición de posibilidad de aquello que denominaríamos naturaleza humana.

Centrándonos ahora sí en la dicotomía naturaleza/cultura, vale decir que ésta ha servido como base para numerosos debates en el campo de la antropología filosófica. Autores como Herder, Cassirer, Scheler, Gehlen, han pensando en este marco la problemática acerca de la delimitación de lo propiamente humano, abriendo una brecha entre el ámbito de lo cultural y el ámbito de lo natural. La noción de cultura⁵⁷ además permitió trazar una discontinuidad con respecto a los demás animales, incluso aquellos cercanos en el plano genético. Tal discontinuidad se encuentra revestida de una valoración que da lugar al establecimiento de una jerarquía en el campo de la vida y de la evolución, de acuerdo con la cual el ser humano ocupa el lugar principal. De las causas y consecuencias filosóficas de tal mirada nos ocuparemos a continuación.

Resumiendo, podríamos afirmar entonces que la diferenciación entre lo natural y lo cultural entendidos como dos polos contrapuestos tiene un doble papel en los debates de la antropología filosófica. Por un lado, funciona como marca para la diferencia antropológica, es decir, delimitando la posición del ser humano con respecto a los demás seres en el ámbito de la vida y la cadena evolutiva, y relegando para cada uno posiciones distintas en un rango jerárquico. Por otro lado, al interior del ser humano también abre una brecha donde lo natural estaría conformado por aspectos biológicos, y lo cultural sería comprendido como un agregado variable. Esto último rondaría la cuestión de la naturaleza humana, mientras que lo consignado en primer lugar aportaría a un panorama ampliado respecto de “el puesto del ser humano en el cosmos”. Sin lugar a dudas resulta insoslayable la dialéctica que se produce entre estos dos aspectos de la dicotomía abordada. En lo que sigue insistiremos en la reciprocidad de los dos ámbitos (lo que atañe a la naturaleza humana y lo que respecta a su lugar en un campo mayor), seleccionando algunas posturas específicas que nos permitan dar cuenta de estas problemáticas.

Nos adentraremos ahora en la mirada que elaboró respecto de estas cuestiones el filósofo francés contemporáneo Jean-Marie Schaeffer, principalmente en su texto *El fin*

⁵⁷ Como también en su momento la de lenguaje, o la de pensamiento.

de la excepción humana. Allí pone en evidencia lo que denomina como la “Tesis de la excepción humana” y las consecuencias que la misma conlleva para abordar el tema de la identidad del ser humano. En primer término la caracteriza, para luego mostrar enfoques que permiten superarla o dejarla de lado para lograr encaminarse hacia un estudio integrado del ser humano. Este recorrido nos lleva por distintas aristas tanto de la antropología como de la biología sin descuidar a su vez la impronta filosófica que en todo momento sobrevuela la cuestión misma de la naturaleza humana.

La “Tesis de la excepción humana” (en adelante, Tesis) se encuentra afianzada en una cultura particular: la occidental, moderna, es decir aquella en la cual nos inscribimos. Con esto ya podemos ver de qué modo Schaeffer va perfilando una alerta hacia el etnocentrismo. La Tesis se articula alrededor de cuatro características: la primera es la ruptura óptica entre el ser humano y todo lo demás (ya sea orgánico o inorgánico), postulando una diferencia de naturaleza que como tal es irreductible. La segunda característica es el dualismo ontológico, es decir, una dualidad de planos (material y espiritual, para resumir) que por un lado refuerza la dualidad óptica entre humanos y animales, y que a su vez implica a una ruptura al interior del ser humano. La tercera es la concepción gnoseocéntrica del ser humano, esto es, la identificación entre lo propio del ser humano y su capacidad de razonar o conocer. La cuarta y última característica es una postura de corte metodológica acerca de la vía de acceso al conocimiento de lo propiamente humano, que remarca una postura antinaturalista.

La visión del ser humano expresada en la Tesis surge entonces de la conjunción de esas cuatro afirmaciones. Sin embargo, no puede desdeñarse la visión del ser humano surgida a partir de las investigaciones de las ciencias naturales y sociales. Lo que remarca Schaeffer entonces es que la Tesis implica una antinomia en la concepción del ser humano: se lo comprende como especie biológica pero a la vez se supone que trasciende esta dimensión, siendo una excepción. La Tesis toma forma en la filosofía, en las ciencias sociales y en las ciencias humanas⁵⁸. Así, para cada uno de estos ámbitos, lo distintivo de la identidad humana reside en el sujeto, o en su ser social, o en su ser cultural (respectivamente).

⁵⁸ Para Schaeffer resulta crucial distinguir entre el aspecto social del ser humano, abordado por ejemplo por la sociología, y el aspecto cultural sobre el que trabaja la antropología. El motivo de tal distinción reside en que no toda especie social genera cultura; sin embargo el ser humano tampoco tendrá la exclusividad de la producción de cultura.

Schaeffer se dedica entonces, en primer término, a exponer el funcionamiento de la Tesis, reconstruyendo por momentos su genealogía. Luego analiza sus consecuencias y propone una salida desde un marco naturalista:

(...) se trata tanto de salir de las escisiones perjudiciales que ella instituyó como de articular los elementos de una visión integrada de la identidad humana que permita a las ciencias de la cultura desarrollarse de común acuerdo con los otros conocimientos referentes al hombre. (Schaeffer, 2009: 16)

Schaeffer explicita en qué medida la biología de la evolución implica una naturalización de la identidad humana, es decir, en tanto y en cuanto se la piensa como la identidad de una forma de vida biológica. Esta es la primera consecuencia de tal naturalización, a la cual le siguen otras tres. Una de ellas es la historización de la identidad humana al repatriar al ser humano en la historia de la vida sobre la Tierra. Esto último conlleva la adopción de una perspectiva no esencialista y no finalista de la identidad humana, y permite a su vez superar la perspectiva antropocéntrica según la cual el ser humano era considerado el pináculo de la evolución.

No obstante cabe destacar que el autor nos advierte que esta postura naturalista en ningún sentido implica una reducción a lo biológico de los demás aspectos que constituyen al ser humano, sino que se está intentando superar las escisiones tanto al interior del ser humano como entre este y lo que lo rodea. Nuestro autor afirma que “Sólo una perspectiva naturalista compatible con una concepción no reduccionista de los hechos sociales, culturales y mentales, pues, podrá dar cuenta de la identidad humana” (Schaeffer, 2009: 159). La cultura no es vista como algo que trasciende la biología del ser humano, sino que es tomada como uno de sus rasgos. La concepción biológica del ser humano que nuestro autor toma como permite, por tanto, superar las concepciones fijistas acerca de la identidad humana.

Ahora repasaremos, tal y como enunciamos al comienzo de este trabajo, otra forma de comprender a la postura naturalista, esta vez esbozada por el antropólogo francés Philippe Descola. En su libro *Más allá de naturaleza y cultura* (y en otras numerosas publicaciones), presenta una perspectiva novedosa acerca del trazado de límites entre la naturaleza y la cultura. Su mirada apunta en primer lugar a analizar la dicotomía misma en términos de una formación cultural específica. Es decir que la categorización

entre aspectos culturales y aspectos naturales responde a un momento específico de una cultura específica: la occidental moderna de la que, como ya se dijo, somos herederos. Descola se propone mostrar que la oposición naturaleza/cultura no tiene la universalidad que se le adjudica, y que el naturalismo moderno es tan sólo una cosmovisión entre otras. Naturalismo, aquí, refiere a una manera de organizar las relaciones entre humanos y otros seres que marca la existencia de una discontinuidad de las interioridades y una continuidad de las fisicalidades. Es decir que el aspecto material, corporal, es el rasgo común con, por ejemplo, los demás animales, mientras que cuestiones como la capacidad cognitiva y la aptitud cultural estarían presentes sólo en los seres humanos. Ello implica además un privilegio ontológico conferido a la humanidad.

Lo que sostiene este autor es que la cosmología dualista no es la única opción viable para organizar las discontinuidades y diferencias observables entre las variedades de formas de vida. Esto implica a su vez revisar los sesgos de etnocentrismo que revisten disciplinas como la antropología, para “situar nuestro propio exotismo como un caso particular dentro de una gramática general de las cosmovisiones” (Descola, 2012: 144). Su aporte en relación con la temática que aquí abordamos consideramos que radica en otro enfoque para la crítica de la dicotomía naturaleza/cultura. Revisando su genealogía y especificidad en tanto formación cultural, Descola muestra las fallas estructurales que pueblan este edificio conceptual dualista.

Con Schaeffer vimos una concepción tanto de la naturaleza humana como de la relación entre humanos y las demás formas de vida en términos de continuidad. Podemos conectar esta idea con aquellas nociones provenientes de la teoría *cyborg*⁵⁹ que sostienen que no hay algo así como una naturaleza humana definida, sino más bien que el rasgo característico de ésta es precisamente su amplificabilidad. Sin adentrarnos en el rico debate sobre lo natural y lo artificial, podemos, no obstante, referir a la conexión que esta idea mantiene con aquella de la coevolución que destacamos en un principio. Es decir, nuestros organismos, los artefactos que producimos y los ambientes que habitamos convergen y se modifican recíprocamente. Hay así una suerte de continuidad entre los ámbitos tradicionalmente caracterizados como culturales y los naturales: nuestros cuerpos y culturas funcionan en conjunto, y la cultura es vista como un rasgo evolutivo más. De esta manera se rechazan para revisarse los términos de los

⁵⁹Ver, por ejemplo, Clark, A. (2003) *Natural born cyborgs*. Oxford: Oxford University Press.

pares dicotómicos genes/ambiente y innato/adquirido (además del ya mencionado in extenso natural/cultural), reconociendo las limitaciones de las explicaciones que operan aun con los mismos. La reciprocidad y el dinamismo existentes coaccionan las explicaciones de manera tal que reducirlas a alguno de esos polos resulta no sólo infructuoso sino además tergiversador del debate. A partir de lo anterior podemos concluir que el esquema naturalista propuesto por Schaeffer, permite una comprensión de la humanidad integrada, dejando atrás la terminología dualista y sus consecuencias antropocéntricas y etnocéntricas.

Bibliografía

- Descola, P. (2012) *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Descola, P. (2016) *Diversidad de naturalezas, diversidad de culturas*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Ingold, T. (2008) "Tres en uno: cómo disolver las distinciones entre mente, cuerpo y cultura", en: Sánchez Criado, T. (Ed.) *Tecnogénesis, Vol. 2*. Madrid: AIBR.
- Parente, D. (2016) *Artefactos, cuerpo y ambiente*. Mar del Plata: La bola editora.
- Prinz, J. (2011) "Culture and Cognitive Science", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/culture-cogsci/>>.
- Schaeffer, J.M. (2009) *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: FCE.
- Scotto, C. (2016) "¿Qué nos hace únicos? La hipótesis de la «intencionalidad compartida»" En Crelier, A. y Fernández, N. *Actas de las XVI Jornadas Nacionales Ágora Philosophica*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Tonutti, S. (2011) "Anthropocentrism and the definition of 'culture' as a marker of the human/animal divide" En Boddice, R. (ed.) (2011) *Anthropocentrism. Humans, animals, environments*. Leiden: Brill.

Hacia una complejización de la relación entre la sociedad civil y el Estado en la RDA: debates historiográficos

María Cecilia Ferraro
USAL, ENSLV “SEB de Spangenberg”

A casi tres décadas de la caída del muro, la historiografía de la RDA en torno a la relación Estado/sociedad civil podría dividirse esquemáticamente en tres fases, cada una de las cuales han suscitado acalorados debates y acusaciones sobre la moral e intenciones partidarias entre los historiadores intervinientes.

Siguiendo a Andrew I. Port (2013), la primera “ola” de investigación, tras la temprana apertura de los archivos, se habría centrado en dos grandes temas: las formas de poder y de represión ejercidas por la élite gobernante, por un lado, y las formas de disenso y de resistencia contra la dictadura comunista, por el otro. Se haría foco en los “grandes” eventos, como la insurgencia de junio de 1953 o la construcción del muro de Berlín, en la naturaleza supuestamente “totalitaria” del régimen en relación al partido oficialista (SED) y en el peso de la dominación soviética. La atención se centraba sobre las instituciones formales y la estructura de poder, así como también la amenaza y uso de la fuerza física, simbolizada sobre todo por las actividades del Servicio de Seguridad Estatal (Stasi). Los demás aspectos de la vida eran vistos a través de este lente y el interés en los ciudadanos se planteaba en términos de su colaboración o resistencia hacia el régimen.

Hacia mediados de los 90s, la historiografía de la RDA en torno a la relación Estado/sociedad civil se iría alejando gradualmente de aquel enfoque político “de arriba haciaabajo” y muchas veces moralmente acusatorio, a medida que la atención de la academia se volvía con mayor seriedad hacia la sociedad en sí misma como tema de investigación. Emergió entonces una historia social que constituyó una segunda ola historiográfica. Esta se preguntaba por las políticas y el desarrollo social, así como sobre las experiencias de grupos sociales y profesionales de la clase media, enriqueciendo la comprensión en cuanto a la relación entre el Estado y la sociedad.

Pronto surgiría una tercera ola de investigación, especialmente en los Estados Unidos y el Reino Unido, desde la “nueva historia cultural”, apoyada en los avances de la antropología y la teoría lingüística. Basándose sobre el concepto de *Eigensinn* (conciencia de uno mismo) de Alf Lüdtke, gran parte de los historiadores de esta ola de investigación se centraron sobre las experiencias subjetivas de los ciudadanos

“ordinarios” de la Alemania oriental y su capacidad de agencia. A la luz de la nueva tendencia, cobró importancia la vida privada y doméstica, los consumos, las distintas formas de poder, las percepciones y las identidades de los ciudadanos.

Debemos tomar en cuenta que los límites entre cada una de estas fases fueron más bien porosos, por lo que éstas se superpusieron en la práctica. No obstante, la tendencia general, tal como señala Port (2013:2), fue el distanciamiento gradual de una historia política de las altas esferas, centrada en la represión, hacia otra sociocultural desde abajo, centrada en cuestiones de agencia.

Un ejemplo de esta transición en la década de los 90s lo podemos encontrar en *Anatomy of a Dictatorship: Inside the GDR 1949-1989* de Mary Fulbrook (1995), en el cual la autora se pregunta sobre la relación entre el Estado y la sociedad civil en clave de autoridad y violencia. Si bien se enfatizan los aspectos dictatoriales y la meta de control total de un régimen policial, Fulbrook va más allá de la fuerza física como represión y toma en cuenta formas de violencia más sutiles y efectivas de un estado burocrático y complejo, no lineal, como la aparente contradicción de permitir que los ciudadanos sintonizaran la televisión occidental. La autora incorpora en el análisis las formas de disidencia, resistencia y acomodación de la ciudadanía, muchas veces a través de instituciones como las iglesias. Quizás donde más se ve la transición entre las fases de investigación, así como los debates historiográficos del momento, es en la variedad de preguntas que formula la autora, quien se interroga sobre la naturaleza del estado en la RDA, y sobre la participación de los ciudadanos en la caída del régimen, a la vez que a analizar las formas de habitar la RDA de la sociedad, así como también explicar la estabilidad del régimen por tanto tiempo – todo esto sin desconsiderar factores externos como el peso de la Unión Soviética o la caída de la Cortina de Hierro entre Hungría y Austria.

Asimismo, Fulbrook abordaba el concepto de *normalización* en relación a las formas de acomodación de los ciudadanos al régimen, lo cual provocaría un debate a raíz de la (mal)interpretación del concepto. Fulbrook, entre otros autores, lo han utilizado para referirse a las formas subjetivas de la ciudadanía para asumir (*come to terms with*) la vida en la RDA, y más específicamente, analizar la internalización y “naturalización” de normas, reglas, valores y expectativas manifestados en los patrones de comportamiento. Si bien la internalización de estos aspectos es difícil de medir, la controversia surgió a partir de que ciertos historiadores del modelo totalitario cuestionaron la trivialización del régimen de la RDA, al interpretar que se estaba

juzgando la dictadura como normal. Sin embargo, para Port (2013), el concepto de normalización nos ayuda a comprender cuáles factores, además de la represión, contribuyeron a la estabilidad del régimen en la Alemania del este, así como a entender por qué ciertas personas trabajaban para la Stasi o colaboraban informando sobre sus familiares, amigos, colegas y vecinos.

Como consecuencia de estas diversas corrientes historiográficas, surgió un debate que pasó a dominar el campo de los estudios de la RDA. En el centro de éste yacía la pregunta: ¿Fue la RDA un estado *totalitario* en la práctica como en la teoría? El término “totalitarismo” renació luego de 1989, señala Port (2013), porque éste volvió a ser útil durante la primera ola de investigación para describir la supuesta naturaleza de la RDA. Lo que este término o los eufemismos utilizados por algunos historiadores designaban y explicaban sobre la RDA queda, según él, sin esclarecer. Sin embargo, lo más importante es que lo que el término “totalitarismo” o sus eufemismos sugerían en esta etapa era que la “sociedad” había perdido toda forma de autonomía frente al estado, por lo que se ésta se había convertido en un mero reflejo de lo político (Kocka,2007:37). Tal era el caso de la socióloga Sigrid Meuschel¹ (1992), quien sostenía que, después de varias décadas de construcción del socialismo, era más bien la sociedad la que se había “extinguido” (*absterben*) y no el Estado, como habían previsto Marx y Engels. Fundamentaba su controvertida conclusión en el argumento de que la autoridad estatal y del Partido se habían apropiado de todos los ámbitos de división social del trabajo hasta el punto que la “sociedad”, entendida como un conjunto coherente y autónomo de relaciones sociales, había dejado de existir (Lindenberger, 2011:26).

En oposición a esta visión, que desde la teoría sociológica dejaba a la sociedad de lado y anulaba su objeto de estudio, varios historiadores socioculturales atacaron vehementemente el término *totalitarismo*. Éstos sostenían que el término era parte de un enfoque estático y sin matices que concebía a las masas como meras víctimas desprovistas de agencia, sobrevalorando la represión como factor estabilizador, ignorando los conflictos sociales y políticos y, sobre todo, como enfatizaba Peter Grieder (2007), equiparando metas del régimen con logros alcanzados y con prácticas reales. Ciertos autores como Ralph Jessen (1995) afirmaron que la sociedad de la RDA debía ser reconstruida desde los micro-niveles de las relaciones sociales y su informalidad, mientras que otros autores propusieron la concepción de una sociedad atravesada por la autoridad.

Ralph Jessen y Richard Bessel anticiparon que debían buscarse los “límites de la dictadura” para superar la monocausalidad de las explicaciones basadas en la teoría del totalitarismo (Lindenberger,2011:27). Entre estos límites, pueden incluirse las tradiciones pasadas, las instituciones relativamente independientes como las iglesias y la sobrecarga de los funcionarios oficialistas junto con sus consecuentes divisiones internas. Port (2013) señala que el admitir los diversos límites a la estructura de poder oficial lleva a la conclusión de que le era imposible al régimen lograr control total e implementar sus políticas según lo planeado, o evitar que la política del régimen sufriera modificaciones parciales. Para este autor, si bien la relación entre Estado y sociedad es una relación asimétrica, ésta no es completamente unilateral. Asimismo, las relaciones de poder son mucho más complejas que las simples dicotomías estado/sociedad, régimen/masas, dominantes/dominados, sobre las que se basa el modelo totalitario.

Para autores como Porty Fullbrook (2013), el paradigma totalitario pierde de vista unos cuantos aspectos más allá de la dictadura y la represión. Por ejemplo, el lugar crucial de las mentalidades y las tradiciones culturales, cuyas raíces se encontraban en la historia compartida con la República Federal, e incluso similitudes entre los estados industriales a ambos lados de la Cortina de Hierro.

Mientras tanto, los adherentes al modelo totalitario han acusado a los historiadores socioculturales de naïve y de (n)ostálgicos apologistas de un régimen monstruoso, pero “ideológicamente correcto”, además de trivializar el nivel de represión al “seleccionar las ventajas del socialismo”, como los beneficios del estado de bienestar, la supuesta emancipación de las mujeres y una sociedad supuestamente igualitaria. Ciertos historiadores socioculturales como Port (2013) se defienden afirmando que esta crítica por parte de los que adhieren al modelo totalitario no es más que una selección parcial tomada fuera de contexto⁶⁰.

El modelo totalitario, para Port (2013), sólo puede ser útil como modelo teórico sobre el cual contrastar evidencia empírica y comprobar si el régimen se correspondió o no con el tipo ideal de dictadura moderna, así como para formular preguntas analíticas sobre la naturaleza del estado socialista y sobre la relación entre el Estado y la sociedad en la RDA: ej. hasta qué punto alcanzó el régimen sus supuestos logros de modificar la sociedad y controlar las masas. Sin embargo, el autor alerta sobre el intento de definir el régimen de la RDA en una sola palabra, ya que ningún término puede captar su complejidad.

⁶⁰Al respecto, ver también reseña de Gary Bruce, adherente al modelo totalitario, en Port,A. (2007). *Conflict and Stability in the German Democratic Republic*. NY.

En el marco de este debate, un grupo de historiadores socioculturales alemanes, inspirados en la *Alltagsgeschichte*, introdujo la dimensión de la vida cotidiana en la investigación empírica sobre la historia social de la RDA. Contradiendo el discurso académico de la época, este grupo afirmaba, basándose en evidencia sobre la experiencia y memoria compartidas por millones de alemanes orientales, que éstos habían construido una identidad propia de la RDA. Tal como señala Lindenberg, detrás de esta línea de investigación se encontraba la noción de que el poder dictatorial del *Sozialistische Einheitspartei Deutschlands* (SED) se reprodujo no sólo a través de la represión y el ejercicio de la fuerza desde arriba, sino también a través de las *restricciones blandas*. El autor subraya una paradoja existente en la relación entre la sociedad y el Estado en la RDA: la creciente conformidad de la población, aún bajo un gobierno ilegítimo, por un lado, y la relativa serenidad de la vida diaria, a pesar del alto potencial de violencia estatal, por el otro. Se utilizan en su análisis dos conceptos claves de la antropología y sociología históricas, adoptados y reelaborados por su grupo de investigación *Zentrum für Zeithistorische Forschung* (Centro para la Investigación en Historia Contemporánea) en Postdam: *Herrschaftssoziale Praxis* (la autoridad como una práctica social), que apunta hacia las formas de actuar de las personas en sus relaciones, actitudes, costumbres y rutinas, que informan tales acciones desde el punto de vista de la lógica social y el *Eigen-Sinn* (conciencia de uno mismo), que alude a la capacidad de los individuos para dar sentido a sus actitudes y comportamiento dentro de las relaciones de autoridad en formas que no han sido anticipadas por el poder, concordando, contradiciendo o “esquivando” las expectativas ideológicas de éste. Subyace a estos conceptos la noción de *autoridad como interacción de dos partes dentro de una relación de poder asimétrica y de dependencia mutua entre gobernantes y gobernados*. Por lo tanto, aclara Lindenberg, “la autoridad política podría incluir procesos recíprocos, consistentes en dar y recibir, en proporcionar una compensación a cambio de un sometimiento y conformidad absoluta” (2011:28,29).

Para explicar la manera en que se articulaba la autoridad y la sociedad en la RDA, el autor analiza el llamado *Gesellschaftliche Tätigkeit* (activismo societario), un aspecto específico -aunque no exclusivo – de las sociedades de socialismo de Estado, que implica la amplia variedad de funciones “voluntarias” u “honorarias” que desempeñaban funcionarios corrientes, independientemente de su actitud hacia el régimen. Tal como señala Lindenberg, “podemos concebirlas como una “región” institucionalizada, “fronteriza” entre la maquinaria estatal y del partido, por un lado, y los

ciudadanos, por el otro”, y distingue tres fases en la RDA: de creación y primera ejecución de las prácticas participativas, de desarrollo y relativa estabilidad, y de crisis y cambio profundo en su carácter durante el colapso de la dictadura (2011:48).

Tomando ejemplos de finales de los años 50 y 60 – período de experimentos utópicos del SED para la creación de una “sociedad socialista desarrollada” – Lindenberger explora el activismo voluntario y honorario en varios ámbitos: de los jóvenes en el ámbito escolar, los trabajadores en el laboral, los vecinos en el residencial y en el ámbito del orden público y la seguridad para hacer cumplir la ley. El autor señala que el partido del estado y sus “órganos” trataron de integrarlas dentro de sus líneas de control y de aplicar sus propios imperativos políticos en estas esferas de activismo societario, dejando su impronta “socialista” en ellas. Éstas se habrían constituido en espacios de sociabilidad que proporcionaban oportunidades de integración social y asistencia, lugares donde los individuos podían negociar su relación con la sociedad dentro de unas circunstancias políticas y culturales dadas, aprovechando las estructuras de participación para lograr alguna mejora en cuestiones de abusos y faltas. El autor concluye que “esto producía una sociedad sólo *fragmentariamente activa* (...) a falta de los nexos verticales y horizontales de la comunicación supra-individual que se requieren para producir un conjunto coherente de relaciones sociales capaz de luchar contra la imposición de una autoridad ilegítima” (2011:35,47).

Varios de estos conceptos están siendo utilizados en los debates actuales, especialmente el de *HerrschaftalsZociale Praxis*, tomando el concepto de interacción que minimiza las dicotomías artificiales de estado y sociedad, o víctima y victimario. Al respecto. Jeannette Madarász (2016:9) critica que ninguno de estos conceptos puede caracterizar a la RDA en sus 40 años de existencia. Por otra parte, en cuanto a la *Alltagsgeschichte* historia de la vida diaria, señala que la micro-historia podría tomar en cuenta también el punto de vista de los outsiders, específicamente las memorias de los testigos históricos (Zeitzeuge).

El volumen editado por Fulbrook y Port (2013) reúne una variedad de ensayos superadores de los enfoques dicotómicos, desde la concepción de los alemanes del este como subjetividades constituidas por los parámetros físicos, culturales y políticos de la vida en la RDA y a la vez constituyentes de la historia de la Alemania oriental. Subyace a esta concepción, una relación entre “dominantes” y “dominados” asimétrica, a pesar de la cual estos últimos encontraban sus propias formas de manipular el sistema para su propio beneficio, construyendo sus propios espacios de agencia y autonomía

dentro de un régimen paternalista y coercitivo. Dentro de estos parámetros, y desafiando los puntos de ruptura tradicionales que separan a la RDA de la RFA, el ensayo de Fulbrook explora “comunidades de experiencia, conexión y significación para encontrar la influencia de los legados del pasado en el desarrollo posterior. En esa misma línea, Donna Harsch y Jeannette Madarász analizan las políticas de salud después de 1945, encontrando similitudes entre las campañas contra la tuberculosis y enfermedades crónicas del corazón en ambas Alemanias. Así llegan a la conclusión de que las políticas públicas en un estado tenían influencia directa o indirecta sobre las adoptadas al otro lado del Elbe. De la misma manera, a través de la internacionalización de los hábitos alimenticios, Freedman explora en su ensayo cómo ello era un reflejo de la apertura de la RDA al mundo no socialista en los últimos años de su existencia, mientras que Kerr-Boyle señala que estas transformaciones no eran ajenas a los cambios en el contexto geopolítico más amplio.

Estos ensayos apuntan a destacar continuidades en el período de pos-guerra, en el contexto de la larga historia. La importancia de ello, según sus editores, reside en poder identificar los desafíos y límites a la implementación de las políticas oficiales, probando que el SED no trabajó sobre un vacío. Port, por su parte, compara el comportamiento de los trabajadores bajo el régimen Nazi y bajo el del SED, desafiando la controversia que han generado las comparaciones entre ambos regímenes.

En este recorrido que hemos realizado podemos observar una clara tendencia a distanciarse del enfoque político “desde arriba” para incluir, cada vez más, las experiencias subjetivas de los ciudadanos. En la actualidad puede apreciarse, además, cómo varios de los recientes trabajos de investigación socioculturales sobre el Estado y la sociedad civil en la RDA desafían a través de la micro-historia los tradicionales puntos de ruptura, viendo continuidades en el contexto de la larga historia, así como similitudes y comparaciones que atraviesan el contexto local, poniendo en cuestión la extensión del control del estado sobre la vida de los ciudadanos.

*Agradezco especialmente al Dr. Andrés Reggiani por su excelente seminario sobre
Alemania.*

Bibliografía

- Bruce, G. (2014). "Participatory Repression? Reflections on Popular Involvement with the Stasi." *Bulletin of the German Historical Institute*, 73-86.
- Fulbrook, M. (1995). *Anatomy of a Dictatorship: Inside the GDR 1949-1989*. NY: O.U.P.
- Fulbrook, M. (2007). *Un-civilizing Processes. Excess and Transgression in German Society and Culture: Perspectives Debating with Norbert Elias*. NY, Amsterdam: Rodopi.
- Fulbrook, M. y Port, A.I. (ed.). (2013). *Becoming East German: Structures and Sensibilities after Hitler*. Oxford: Berghahn Books.
- Gieseke, J. (2014). "The Stasi and East German society. Some Remarks on Current Research." *Bulletin of the German Historical Institute*, 59-72.
- Grieder, P. (2007). "In Defence of Totalitarianism Theory as a Tool of Historical Scholarship". *Totalitarian Movements and Political Religions*, 8/3, 563-589.
- Jessen, R. (1995). "Die Gesellschaft im Staatssozialismus. Probleme einer Sozialeschicht der DDR". *Geschichte und Gesellschaft*, 21, 96-110.
- Kocka, J. (2007). *Civil Society and Dictatorship in Modern German History*. Hannover, N.H., 2007.
- Linderberger, T. (2011). "La Sociedad fragmentada: "activismo societario" y "autoridad en el socialismo de Estado de la RDA". *Ayer*, Nro. 82, 25-54.
- Madarász, J. (2016). *Working in East Germany: Normality in a Socialist Dictatorship 1961-79*. Springer.
- Meuschel, S. (1992). *Legitimation and Parteiherrschaft. Zum Paradox von Stabilität und Revolution in der DDR 1945-1989*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Port, A.I. "Introduction. The Banalities of East German Historiography". Fulbrook, M. y Port, A.I. (ed.). (2013). *Becoming East German: Structures and Sensibilities after Hitler*. Oxford, Berghahn Books, 1-32.

Prisiones mentales del capitalismo: enfermedad, miedo y socavamiento mental. Elementos de la teoría crítica de Erich Fromm

Alan Matías Florito Mutton
Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de Lomas de Zamora

Uno de los rasgos más importantes para que la circulación del poder sea efectiva es el miedo. Sin miedo, no hay poder. El miedo paraliza y debilita, pero también permite la producción y reproducción de sistemas de sometimiento. Además, es tan positivo que hace de los prisioneros defensores de sus malestares. El autoritarismo no existe meramente como elemento que controla constantemente, sino que es el autosometimiento lo que permite ser efectiva expresión de la negación de la libertad. Hoy, el poder en la literatura política ya no se nos presenta como aquél gran monstruo de los mares, ni tampoco como una maquinaria abstracta hipostasiada para que los sujetos no aborden de manera crítica su participación en los sistemas de coacción. Sería mucho más fácil encontrar al enemigo siempre fuera de uno. Pero esto no es así. Erich Fromm ha observado las expresiones humanas durante las guerras del Siglo XX. A partir de ellas, logró proponer teorías que intentan explicar los porqués de los sucesos más cruentos de la historia de la humanidad. En sus escritos ha centralizado sus análisis en los factores internos de los sujetos, es decir, en investigar la posibilidad de una evaluación certera de sus conciencias. Principalmente, ha trabajado el problema que se le presenta al ser humano cuando debe hacer uso de su libertad y de si esta, en ocasiones, puede ser totalmente abolida. Cuando uno se propone pensar sobre la libertad siempre confronta el esclavo al hombre libre, pero cuando uno logra divisar que es el hombre libre quien comete racionalmente las mayores aberraciones humanas, la situación se torna compleja.

Siempre se ha apelado a la irracionalidad de las injusticias y a cierta esclavitud de quienes realizan actos que son llamados *negativos* para la humanidad. En oposición a estos puntos, trabajan los integrantes de la Escuela de Frankfurt, porque intentan demostrar cómo la racionalidad propia del proyecto de la modernidad se vuelve contra los ideales que la misma modernidad proyecto en la sociedad. Los avances tecnológicos y científicos se vuelven contra el hombre. Pensando sobre la importancia

de este punto, Stefan Gandler señala que hubo un proceso de destrucción de los judíos de Europa:

“[Usando] los grandes descubrimientos de la ciencia y los métodos industriales más avanzados. Nunca antes y nunca después habría ‘fábricas de la muerte’ más perfectas y más racionalizadas en términos de la ‘razón instrumental’.”⁶¹

Y esto es señalado por los frankfurtianos como la gran herida del proyecto marxista: se rompe con la creencia en el papel revolucionario del proletariado porque al fin de cuentas, ¿quién apoyó y sostuvo el hitlerismo? ¿Acaso no fue el proletario quien llevó al poder a los diferentes autoritarismos y fascismos que se desarrollaron en Europa? ¿Acaso no fue el proletariado quien sostuvo dichos regímenes? Aquí se pone de manifiesto una cuestión que para nada es superflua: ¿tiene realmente el proletario un papel progresista en la historia? Claramente, los marxistas más acérrimos, quizás sin crítica alguna y conforme a los postulados internos de la teoría marxista, sostendrán que dicho papel es fundamental siempre y cuando exista una dirección que acompañe el proceso de revolucionario. Pero si la dirección es necesaria, ¿acaso la libertad del proletariado no se encuentra enlazada a las ideas de *una* dirección política de los procesos históricos? Y si la respuesta es positiva, ¿la historia no aclara sobre manera de los peligros de *una* dirección centralizando los procesos revolucionarios? Es decir, la historia muestra que las direcciones de proyectos revolucionarios terminaron corrompiendo la base misma del proyecto. Debemos pensar, al momento de cuestionar los intentos de procesos revolucionarios, en la libertad humana canalizada por direcciones políticas que hacen de los participantes meros espectadores de las estrategias y tácticas políticas de un reducido compuesto de dirigentes.

“Marx se imaginaba mucho más fácil –demasiado fácil la ‘muerte’ del capitalismo, no podía saber que este sistema de reproducción en su agonía (...) Mucho menos todavía se podía imaginar en qué grado iba a participar una parte considerable del proletariado alemán y también europeo en este afán autodestructivo del proyecto de la ilustración, de una sociedad en la que rigen las ideas de *liberté, égalité, fraternité*.”⁶²

La maquinaria se utiliza en contra de los intereses de la humanidad y no porque es aplicada desde una veta capitalista, sino porque se aplica para el aniquilamiento humano. Y en este aniquilamiento masivo interviene, perfeccionándose día a día, la razón instrumental. Los seres humanos son medios, no fines en sí. Y esto abre un

⁶¹ Gandler, S., (2011), *Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre la teoría crítica*, México D.F., Fondo de Cultura Económico, p. 19.

⁶² *Ibíd.*, p.21.

debate ético que Fromm intenta responder centralizando sus análisis en la libertad y el miedo que produce la autenticidad.

Miedo y libertad

La libertad se encuentra entre los polos de ser y no ser, de autenticidad e inautenticidad. Para Fromm es fundamental pensarla siempre en relación a la necesidad que tiene el hombre por el sentimiento de pertenencia y por la desesperación⁶³ que produce el no sentirse libre de actuar conforme a los sentimientos y pensamientos. En la sociedad contemporánea, que se presenta netamente como defensora del consumismo, del conformismo y del autoritarismo, la alienación y la pérdida de la subjetividad son sentimientos constantes que el hombre afronta día a día. Y la paradoja de la libertad humana reside en la lucha por conseguirla y el terror que produce una vez conseguida. El pasaje que va de la pérdida de la niñez al ingreso a la adultez, es decir, el valor de los hombres de usar la propia razón, es conflictivo porque el niño desea ser adulto para conquistar, mediante sus acciones, sus deseos. Pero una vez adulto, el hombre incesantemente vive en el desgarramiento existencial cuando las decisiones plantean la posibilidad de ser (y de ir) más allá de los sentimientos de pertenencia. Con esto se intenta pensar que mientras que el hombre no dude de su pertenencia y sepa silenciar pensamientos y sentimientos que van contra lo instituido, el reconocimiento subjetivo de desgarramiento permanece severamente suspendido.

La conciencia que despierta es la que desgarrar, que divide, que destroza, que se presenta como un desbordar los límites de la existencia proyectada previamente por los padres en sus hijos, por la sociedad en sus ciudadanos, por las instituciones en sus instituidos. Luego, ¿cómo es que la conciencia puede volver a suspenderse en la inconsciencia o la libertad en el silencio de la acción? ¿Acaso puede volverse ausencia una conciencia que comienza a categorizar de manera distinta y distante? El punto a discutir está en el miedo, porque el hombre contemporáneo vive el día a día como una enajenación conflictiva ya no con los otros, sino con su mismidad. Los procesos actuales de negar al otro no son más que procesos que afirman la repetición de una conciencia en serie que se actualiza rechazando la posibilidad de ser auténtico.

⁶³ Desesperación y angustia son términos muy cercanos. Las reminiscencias a Sartre son constantes a lo largo de *El miedo a la libertad* de Erich Fromm.

La autenticidad, en la distancia que genera sobre el pasado rechazado y el futuro conflictivo, contribuye al lento y necesario acomodación⁶⁴ en el proceso de aprendizaje por parte del sujeto. Por este motivo es que Fromm sostiene que la libertad significa una conflictividad entre la biología humana y la conciencia humana: los instintos y el conocimiento de uno relacionado en el mundo. Y este desgarramiento existencial, que presentamos como una situación en la que el hombre se debate su posibilidad más profunda de ser auténtico, ¿acaso no fue vivido por la humanidad cada vez que hubo aniquilamientos en masa? ¿Cómo es posible suspender la conciencia del *deber ser* en pos de automatizar y silenciar? Aquí la razón se torna personaje principal: la irracionalidad no debe ser vista como actuante de los procesos de inautenticidad, sino que, por el contrario, la irracionalidad poco tiene que ver con el desgarramiento existencial.

Para Fromm, si no hay libertad, el hombre no puede ser hombre. Y para que la libertad pueda ser conquistada, el hombre tiene que romper no sólo con las cadenas sociales, sino que también, y principalmente, tiene que realizarse hombre y escapar de la alienación que no le permite dar propio significado a su existencia. Cuando el hombre le brinda significado propio a la existencia, comienza a ser hombre, pero este comienzo implica el miedo al aislamiento:

“Las necesidades fisiológicamente condicionadas no constituyen la única parte de la naturaleza humana que posee carácter imperativo. Hay otra parte que es igualmente compulsiva, una parte que no se halla arraigada en los procesos corporales, pero sí en la esencia misma de la vida humana, en su forma y en su práctica: la necesidad de relacionarse con el mundo exterior, la necesidad de evitar el aislamiento. Sentirse completamente aislado y solitario conduce a la desintegración mental, del mismo modo que la inanición conduce a la muerte.”⁶⁵

El hombre se tiene que sentir alguien, esto es, como *posibilidad de relación* se siente alguien a partir de su relación con los otros. El significado de su vida se encuentra, en gran medida, en la relación con los otros. Pero en la sociedad contemporánea se promulgan formas de relación que se dan primariamente como relaciones de mercado en las cuales el consumismo es la regla del encuentro humano. La conciencia humana

⁶⁴ Utilizamos este término netamente en referencia a Jean Piaget. Para el psicólogo suizo, el proceso de acomodación es el que permite cambiar nuestras ideas existentes para obtener (y tener) nueva información. Lo interesante es relacionar el proceso de acomodación con la conformación de nuevas estructuras de acción. Por medio de la acomodación se modifican esquemas actuales. Nos preguntamos, más allá de la teoría piagetiana, sobre la posibilidad de pensar que los procesos de acomodación no se reducen a las etapas del desarrollo del niño.

⁶⁵ Fromm, E., (2008), *El miedo a la libertad*, Buenos Aires, Paidós, p.54.

está estructurada de manera tal que en la antesala del encuentro, ya se presentan formas de relacionarse y de obtener lo que cada uno busca de la otredad. Y si mi sentimiento de pertenencia sólo lo reconozco en la obtención de beneficios, ¿cómo puede el hombre sentirse libre de ir contra las reglas del *consumir-se-humano*? Consumir a los otros es de alguna manera consumirse, dado que no existe mercado sin intercambio humano.

Sigue Fromm en las siguientes páginas:

“A menos que pertenezca a algo, a menos que su vida posea algún significado y dirección, se sentirá como una partícula de polvo y se verá aplastado por la insignificancia de su individualidad. No será capaz de relacionarse con algún sistema que proporcione significado y dirección a su vida, estará henchido de duda, y ésta, con el tiempo, llegará a paralizar su capacidad de obrar, es decir, su vida.”⁶⁶

El hombre común, frente al vacío interior y al extrañamiento de lo diferente, decide adecuarse todos los días de su vida a un sistema social que le proporciona orden y significado. El hombre común, el que poco hace por ser el generador del significado de su existencia, se incrusta a un sistema que le dé dirección a su vida. ¿Para qué asumir el riesgo de pensar, sentir y obrar cuando otro lo hace por mí? El hombre contemporáneo se encuentra en un flujo de constante consumismo que poco ayuda a la edificación. La inseguridad y la precariedad son contiendas cotidianas que circulan por la incertidumbre existencial: el hombre tiene como meta consumir sin demorarse. Y si el hombre no demora parte de su libertad, no se permite construirse, no se permite el compromiso con el resto de la sociedad. La demora de la libertad, la postergación de sus necesidades le permiten constituirse dentro de la sociedad y de la cultura. Demorarse también conlleva al pensamiento crítico, a pensar, a no ser parte de un constante fluir en el cual todo circula y nada permanece. Sin este flujo constante consumista el capitalismo no podría sostenerse, por esto es que debe ser propia la estructura relacional de diferentes existentes como meros objetos a consumir.

Mercado: el lugar común humano

Si el mercado está por encima del hombre, sabemos cuáles serán los fines que perseguirá el hombre. La supremacía del mercado asegura cuál es el sentido de la vida. El capital también está por encima de la vida humana que se termina convirtiendo en un

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 57-58.

mero vehículo de acumulación. Y en el encuentro humano el mercado es el lugar común: qué tenés vos para dar, qué tengo yo para dar, y cuando la transacción ya se produjo, las diferencias se afirman y cada comerciante continúa su camino. La vida vista como un mercado produce la inestabilidad emocional que vuelve débil al hombre porque los lazos humanos y los sentimientos de pertenencia se corroen. En la sociedad actual cada vez son más profundos los sentimientos de soledad y su correspondiente inseguridad, es decir, es imprevisible lo que ocurrirá si no hay un orden preestablecido. Frente a este sentimiento inestable es que el hombre termina optando por el autoritarismo: perder la libertad para que una autoridad decida y piense por mí.

Tipos de libertades frente al autoritarismo

Fromm, frente a este panorama de cierta melancolía, propone una forma de vivir que vaya en contra de la inautenticidad. Sostiene que las responsabilidades de la libertad producen mayor peso que el yugo de la esclavitud. Es por este motivo que los hombres reproducen los mecanismos sociales sin visión crítica y se vuelcan a la aceptación del pensamiento imperante. Según el autor, hay dos tipos de libertad: una negativa, que sólo permite quitarse ataduras y condicionamientos, pero que no permite superar la falta de la separación producida con las molestias que le produce la sociedad; y una positiva, que le permite al hombre transformar esa libertad en valores auténticos que no sean meros reflejos sociales. Esta última libertad hace del hombre artífice de diversas dimensiones sin tener que renunciar a su propia integridad. Este tipo de libertad positiva Fromm la denomina “libertad para”, esto es, cuando el hombre carece de obstáculos puede comenzar a construir su camino asumiendo la libertad negativa.

“La libertad positiva, como realización del yo, implica la afirmación plena del carácter único del individuo. Todos los hombres nacen iguales, pero también nacen distintos (...) Esta base individual de la personalidad es tan distinta en cada persona como lo es su constitución física; no hay dos organismos idénticos.”⁶⁷

Frente a las posibles críticas que denunciarían al autor como alguien que está en contra de la igualdad humana, Fromm sostiene que permitirse pensar hombres totalmente distintos no lleva a rechazar el principio de igualdad:

“El carácter único del yo no contradice de ningún modo el principio de igualdad. La tesis de que todos los hombres nacen iguales implica que todos ellos participan de las mismas calidades humanas fundamentales, que comparten el destino esencial de todos

⁶⁷ Ibid. p. 301.

los seres humanos, que poseen por igual el mismo inalienable derecho a la felicidad y a la libertad.”⁶⁸

Es así que el hombre, para poder ser, primero tiene que afirmar su libertad positiva para luego sentirse único en el mundo.

⁶⁸ Ibid. p. 302.

Disciplinas científicas, metodologías de trabajo y campos del saber en un proyecto de investigación doctoral en arqueología. Un abordaje de la tecnología arqueometalúrgica prehispánica en el noroeste argentino

Erico G. Gaál
Universidad de Buenos Aires - Instituto de Arqueología, FFyL
Conicet, Museo Juan B. Ambrosetti
Programa de Estudios Arqueológicos – Universidad Católica Argentina

Introducción

La metalurgia prehispánica del noroeste argentino no constituyó una actividad secundaria y marginal de las sociedades complejas que habitaron esa región; muy por el contrario, fue el vehículo por el cual se disputaron y consolidaron algunas de las posiciones de poder y de prestigio más relevantes de su tiempo, dejando una impronta imborrable en la cultura andina local. Más aún, los maestros fundidores fueron los especialistas y privilegiados en dominar el conocimiento técnico y esotérico que vinculaba, de múltiples maneras, la esencia de la naturaleza y la creación humana con el poder transformador del fuego. Según numerosos estudios, el nivel de desarrollo técnico más alto alcanzado en la metalurgia prehispánica de las sociedades del noroeste argentino fue hacia finales de los Desarrollos Regionales o Tardío (siglos XIV y XV d.C.), época en la que se produce un incremento notable en el volumen de metal procesado y en la energía del trabajo invertida en la producción. Estos cambios producidos en la tecnología fueron acompañados simultáneamente de una extensión e intensificación de la explotación agrícola y la infraestructura del regadío, así como también por un renovado impulso de la ganadería y el consecuente incremento demográfico y la complejización general de las estructuras jerárquicas de las sociedades. Grandes centros urbanos fueron desarrollados y constituidos en cabeceras políticas de grandes extensiones territoriales, como aquellos localizados en la Quebrada de Humahuaca en Jujuy, La Paya en el Valle Calchaquí Medio, Yocavil y Belén en la provincia de Catamarca (Tarragó 1998, 2000; González 2004, entre otros).

A la luz de la investigación producida por el campo subdisciplinar de la arqueometalurgia, la información que se posee sobre las prácticas metalúrgicas para los Desarrollos Regionales es mucho más completa en relación a períodos previos, producto en gran parte a una mayor cantidad de estudios realizados y de piezas

disponibles, así como al desarrollo de investigaciones en grandes talleres de producción metalúrgica (Otero 2013). Para el período Tardío, la tradición metalúrgica en los Valles Calchaquíes comenzó a desarrollarse sobre la base de un fuerte impulso en la producción de piezas de bronce estañífero. Se produjo, además, un salto cualitativo en cuanto al volumen total de metal producido y el invertido en piezas individuales, así como en la diversidad de objetos generados (González 2004; Gluzman 2011) (Figura 1).

Ahora bien, es poco lo que se sabe para la arqueometalurgia local en lo relativo a diversas cuestiones técnicas de elaboración de piezas y su correlato en el registro material, fuente esencial en la que abrevamos los arqueólogos. Esto es más válido aún para momentos de la colonización. Esa situación constituyó una motivación para abordar una problemática de investigación que tiene por objetivo comprender cuál fue el papel desempeñado por el instrumental lítico en el proceso de producción de piezas de bronce en el taller metalúrgico prehispánico de Rincón Chico 15, localizado al sur del valle de Yocavil (o Santa María), centro-este de la provincia de Catamarca. Rápidamente pudimos constatar que es inexistente la temática de interés en la bibliografía local y poco es lo que se sabe al respecto para el contexto de los Andes Meridionales. Como se mencionó más arriba, la investigación llevada a cabo durante más de veinte años en Rincón Chico 15 por diversos investigadores ha producido una cantidad significativa de información relacionada con la fundición de minerales metálicos, la fundición de artefactos de bronce estannífero, el uso de moldes cerámicos y crisoles, el registro de estructuras de combustión, escorias metalúrgicas, restos de minerales de cobre y una significativa cantidad y variedad de artefactos líticos presumiblemente utilizados para la manufactura de bienes metálicos, pero cuya descripción general, clasificación técnica, funciones potenciales y modos de uso nunca fueron abordados (González 2004; Gluzman 2011). Esta presentación constituye, por razones de espacio, un primer acercamiento a la problemática del instrumental lítico y se desarrolla en el contexto de una tesis doctoral en la Universidad de Buenos Aires.



Figura 1. Piezas de bronce del noroeste argentino del período Tardío: A) Campana oval (alto 32,5 cm); B) manopla (largo 13,2 cm); C) hoja de hacha plana (largo 21 cm); D) hacha con mango (alto 25,3 cm); E) cabezal de hacha con tubo para empuñadura (largo 27,3 cm); F) placa rectangular (alto 15,5 cm); G) disco (diámetro 19,5 cm). Modificado de González (2010).

Articulando saberes, técnicas de análisis y lenguajes diferenciales.

El caso del taller de Rincón Chico 15

El taller 15 del poblado de Rincón Chico se localiza sobre la segunda terraza de la planicie aluvial del río Santa María (Figura 2). El sitio está constituido por un conjunto de dos estructuras anexas delimitadas por cuatro muros (E1 y E2) y una estructura abierta con muros de pirca simple, pirca doble con relleno y tapia (E3), además de dos montículos que funcionaron como basurales y áreas de producción metalúrgica y cerámica que estuvieron asociados al emplazamiento arquitectónico (Figura 3). El mayor de ellos, el montículo oriental (MO), posee unos 400 m² de superficie total, mientras que el montículo meridional (MM), tiene una superficie aproximada de 70 m². Rincón Chico 15 tiene una superficie mínima de 1496 m² considerando los dos recintos que aún poseen sus muros, pero si se considera las áreas de trabajo extramuros y los lugares funerarios la superficie se extiende a unos 5500 m². Dieciséis fechados radiocarbónicos sobre muestras de carbón vegetal correspondientes a distintos contextos del sitio señalan su ocupación desde el siglo IX y XVII (Tarragó 1998). Tanto Rincón Chico 15, como los conjuntos constructivos de Rincón Chico 12, 13 y 14, todos localizados en el área de fondo de valle donde existieron bosques de algarrobales, habrían constituido instalaciones para la producción metalúrgica (González 2004).

En el año 2016 se realizó una intervención arqueológica en el sector sur del MO a fin de poder reconocer si ese espacio pudo o no funcionar como un locus de actividades metalúrgicas mediante la utilización de utillaje lítico, como ser trabajos de deformación, laminado, forjado y/o pulido de piezas de cobre o bronce estannífero. Se recuperó una importante cantidad de ejemplares líticos que, sin embargo, resultaron ser muy poco diagnósticos debido a sus morfologías generales, muy similares a los guijarros transportados por el río. Solo luego del desarrollo de un programa de estudios tecno-funcionales de base microscópica se pudo reconocer que algunos de ellos poseen huellas de uso registradas sobre la microtopografía de los litos. Fue solo entonces que se pudo aseverar el origen antrópico de los artefactos. Estos estudios debieron ser realizados en las instalaciones del equipo de investigación arqueológica y antropológica ATMA (Análisis Tecnológico de Materiales Arqueológicos), dirigido por los Dres. Estela Mansur y Hernán de Ángelis, localizado en el Centro Austral de Investigaciones Científicas (CADIC-CONICET), Ushuaia. Los análisis microscópicos de la microtopografía de los artefactos no resultaron sencillos, dado que este tipo de piezas provenientes de contextos metalúrgicos del noroeste argentino nunca habían sido

examinadas anteriormente en el ATMA; por tanto, no se tenía referentes visuales y morfológicos sobre “cómo” podría verse un rastro de cobre, bronce u otro metal en la superficie de un artefacto lítico. Otros problemas adicionales fueron surgiendo en el análisis de los materiales, como por ejemplo no saber exactamente cuáles pudieron ser las caras activas de los artefactos y qué tipo de función o acción pudieron haber ejecutado. La incidencia de la rugosidad y dureza de las materias primas líticas de los ejemplares también debieron jugar un papel en el proceso de desarrollo de rastros, sin embargo no estaba claro cómo ni en qué grado pudo hacerlo.

Los análisis tecno-funcionales mediante el uso de un microscopio metalográfico con objetivos de diversos aumentos (x50, x100, x200, x500) demostraron ser singularmente útiles para el reconocimiento de rastros superficiales totalmente imperceptibles a simple vista. Algunos de ellos fueron rápidamente reconocidos como micropulidos de superficies, estriado, hoyuelos con pequeños impactos, superficies abrasadas, etc., que no guardan relación con ningún agente natural potencialmente interviniente en los procesos naturales de formación de los depósitos sedimentarios y rocosos en que fueron excavados.

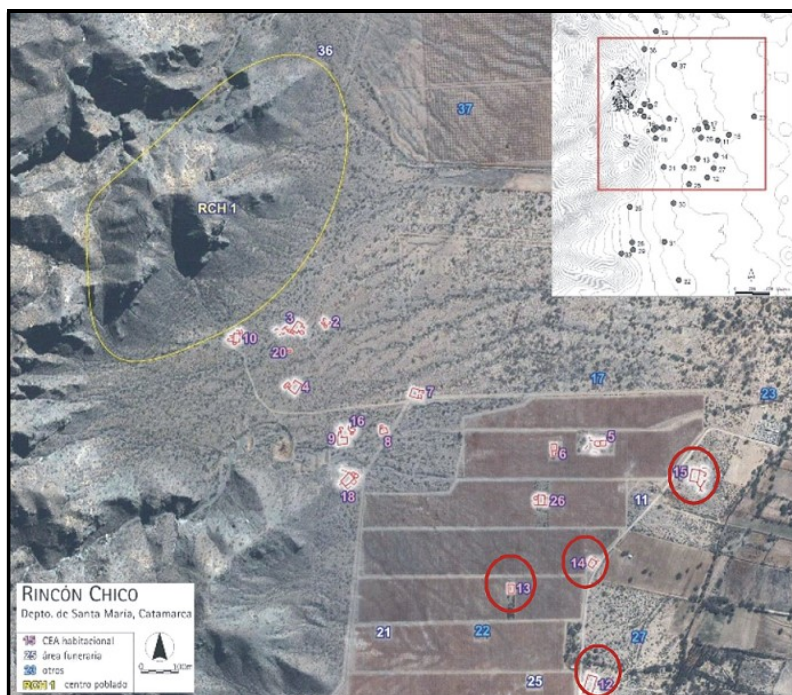


Figura 2. Imagen satelital del poblado arqueológico de Rincón Chico y los cuatro conjuntos constructivos en el área baja, incluyendo Rincón Chico 15.

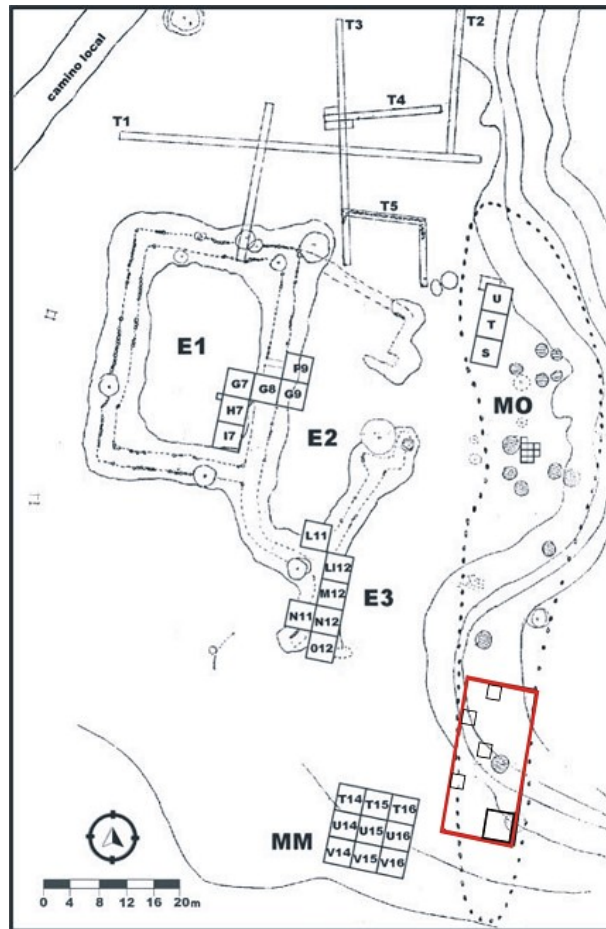


Figura 3. Plano de Rincón Chico 15. El rectángulo rojo señala el área intervenida a través de 5 cuadrículas de excavación en 2016. Los cuadrados alfanuméricos son unidades de excavación de 4m².

Ahora bien, para esa instancia del trabajo pudimos diferenciar algunos artefactos con rastros suficientemente claros como para ser de origen antrópico de otros que debieron ser descartados en la investigación. Sin embargo, poco sabíamos sobre el “cómo” y el “por qué” se formaron los rastros sobre las superficies observadas, así como también desconocíamos si podían incidir elementos de equifinalidad que hubieran complejizado el vínculo entre determinados tipos de actividades/funciones realizadas y cierta variedad morfológica/composicional de los rastros detectados. Aquellos artefactos cuyas superficies no poseían evidencia diagnóstica, ¿no fueron usados o sencillamente hubo factores y procesos adicionales que evitaron que se formaran/quedaran los rastros?

Por tales razones, se decidió, por un lado, realizar análisis petrográficos para determinar con precisión la composición de las rocas arqueológicas utilizadas, permitiendo luego evaluar cómo ello pudo o no incidir en la formación de los rastros microscópicos. Tales análisis están siendo realizados actualmente por geólogos pertenecientes a la Facultad de Ciencias Exactas de la Universidad de Buenos Aires.

Por otro lado, se realizó una aproximación experimental, de tipo exploratoria, con artefactos líticos experimentales que simularan la morfología de los instrumentos arqueológicos y con el fin de evaluar sus posibles modos de utilización. La primera experimentación consistió en el laminado de clavos de cobre y la deformación en láminas de cobre (Figura 4). Se buscó saber, entre otras cuestiones, cuánto tiempo de trabajo se requería para que se formaran rastros microscópicos en los artefactos y qué relación se establecía entre el uso del artefacto y el rastro generado dependiendo de los gestos técnicos del usuario y del tipo de actividad realizada. Una vez que fueron analizadas las piezas mediante el microscopio, resultó claro que los rastros de cobre se formaban rápidamente. La falta de experticia en los operarios no constituyó, evidentemente, un impedimento para deformar el clavo hasta obtener una lámina de 1 mm de espesor y generar importantes rastros microscópicos en los percutores líticos.

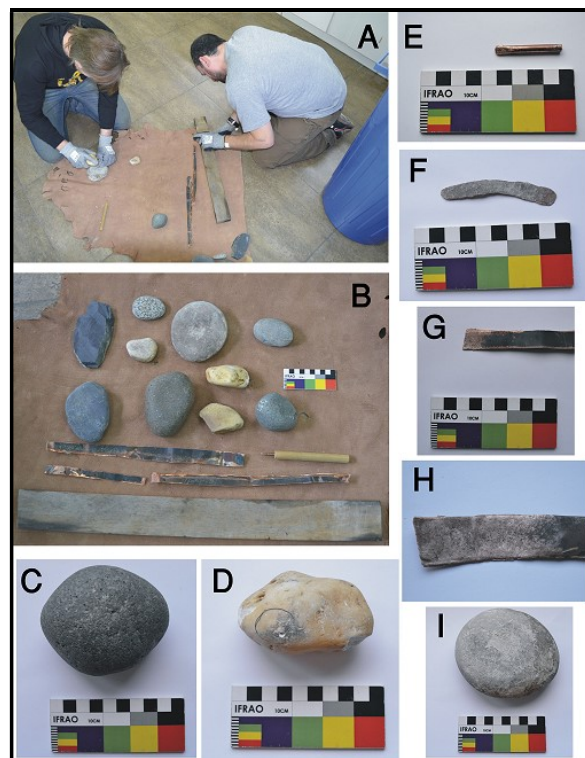


Figura 4. Experimentación exploratoria de deformación de un clavo y una lámina de cobre utilizando yunques líticos, de madera y percutores.

Actualmente se están realizando experimentaciones de deformación de un lingote de 99 % cobre mediante la utilización de martillos líticos similares a los originalmente utilizados y aplicando periódicos recocidos. El producto final obtenido es una pequeña placa decorativa que posee unos 65,5 mm de largo, 35,5 mm de ancho y un espesor que varía de 0,40 a 0,20 mm. La pieza es el producto obtenido luego de 180 minutos de martilleo y laminación y más de 260 minutos de pulido con arena de distinta granulometría. También se está experimentando con pequeñas piezas de bronce estannífero que reproducen ejemplares originales del período tardío proveniente del noroeste argentino. Para ello, fue necesario poder contar con un horno de fundición capaz de alcanzar temperaturas cercanas a los 1000° y poder elaborar crisoles de cerámica refractaria capaz de contener esa temperatura. El análisis metalográfico de las piezas experimentales, realizado con el asesoramiento de ingenieros en metalurgia de la Facultad de Ingeniería de la Universidad de Buenos Aires, ha revelado cambios microestructurales muy similares a los referidos en la bibliografía a partir de piezas originales de colecciones.

Por otra parte, también fueron detectadas algunas impregnaciones en la superficie de algunos artefactos, sin embargo, las dimensiones y el peso de los ejemplares líticos son una gran limitante para la utilización de algunas técnicas de detección de elementos químicos más comúnmente utilizadas. Por esa razón, y con la colaboración de personal del Área Geofísica del Servicio Geológico Minero Argentino (SEGEMAR), se utilizó un equipamiento portátil de fluorescencia de rayos X. Los rastros metálicos registrados mediante microscopio en el ATMA están, sin embargo, por debajo del grado de detección de la técnica utilizada, por lo cual se deberá seguir probando con otras técnicas analíticas de detección de elementos y compuestos químicos.

A modo de conclusión

Como esperamos haber demostrado, el avance en esta investigación es el producto de la colaboración desinteresada de profesionales en distintas ciencias, como geología, química, metalurgia y arqueología, quienes además de colaborar con sus conocimientos también facilitaron el acceso a las instalaciones y el equipamiento imprescindible para llevar a cabo los estudios. Estos acuerdos, convenidos a partir de una red informal de vínculos establecidos en forma personal, fueron posibles solo luego

de prolongados diálogos en los que se establecieron “lenguajes y conocimiento compartido”, “niveles de análisis”, “coherencia entre la aplicación de metodologías y la interpretación de los resultados”, “grados de interpretación”, etc. Fue en ese proceso donde se experimentó más vivencialmente el desarrollo interdisciplinario de un estudio enmarcado en una investigación arqueometalúrgica y antropológica.

Bibliografía

- González, L. 2004. Bronces sin nombre, la metalurgia prehispánica en el noroeste argentino. Ediciones Fundación CEPPA.
- -2010. Fuegos sagrados. El taller metalúrgico del sitio 15 de Rincón Chico (Catamarca, Argentina). Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino, Vol. 15, nº1:47-62. Santiago de Chile.
- Gluzman, G. 2011. Producción metalúrgica y dinámica social en el Noroeste argentino (siglos XIII a XVII). Tesis Doctoral Inédita, Universidad de Buenos Aires.
- Lechtman, H. 2014. Andean Metallurgy in Prehistory. En *Archaeometallurgy in Global Perspective* (pp.361-419) Springer, New York.
- Otero, C. 2013. Producción, uso y circulación de bienes en el Pucará de Tilcara (Quebrada de Humahuaca, Jujuy). Tesis Doctoral Inédita, Universidad de Buenos Aires.
- Tarragó, M. 1998. El patrimonio arqueológico del valle de Santa María en peligro. El caso de Rincón Chico. En *50 años de aportes al desarrollo y consolidación de la antropología argentina. Homenaje a Alberto Rex González* (pp. 205-253). Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras - Fundación Argentina de Antropología
- -2000. Chacras y pukara. Desarrollos sociales tardíos. En *Nueva Historia Argentina Los pueblos originarios y la conquista de América* (T. 1: pp. 257-300). Buenos Aires: Sudamericana.

Filosofía breve, reflexiones latinoamericanas acerca de la alteridad

Amelia Gallastegui
INFOD N°22 “Adolfo Alsina” – Olavarría

Introducción

En el desarrollo de las experiencias se juegan las interpretaciones, punto de anclaje de toda reflexión sobre el nosotras/os, en ellas cabe reconocer la magnitud de los esfuerzos y de las reapropiaciones del discurso que en el presente generan los diversos movimientos filosóficos, políticos y epistémicos en América Latina. Pensar y decir desde el cual me inclino a problematizar la integración de sus pueblos, tanto como de las convergencias y divergencias que se suscitan al proponer una filosofía que dé lugar a la inclusión del cuerpo como un espacio habitado que influye en todo proceso de pensamiento y de acción. Estoy haciendo mención a que no hay fronteras que de por sí delimiten entre sensibilidad y razón, considerando que estos límites estrechos son producto de una visión del mundo que tiene una intencionalidad explícita, la dominación del otro ser “la alteridad” cuyas razones en muchos casos pueden resultar engañosas cuando se trata sólo de mencionar las diferencias excluyentes.

Desarrollo

Pensar críticamente implica involucrarse con el núcleo mismo de la geografía que habito pretendiendo una comprensión más amplia y abierta al mundo del nosotras/os, tránsito que exige ir en busca de rastros, huellas, símbolos y signos que me permitan llevar estos escritos una reflexión lo más fiel posible a los núcleos existenciales de la cultura de América Latina. Este es un trabajo que demanda ser consciente de la noción de extrañeza de sí mismo que permea el mundo que habitamos y que considero debiera ser abordado reflexiva y críticamente en pos de lograr una conciencia identitaria que logre aunar los esfuerzos particulares en una visión situada y de conjunto.

El lenguaje, la lengua como parte fundante del entramado cultural convoca al pensamiento, curso activo que incluye a cada ser como sujeto hablante en un espacio donde el ser está siendo en la palabra. La polifonía de voces que puebla nuestro territorio amerindio, ha de ser interpretada como “aurora boreal de la palabra, ello implica llevarla al plano de la imagen como metáfora viva del pensamiento” (Gallastegui, 2012, p. 47) incluyendo la diversidad humana que nos puebla.

La métrica sinuosa de esta filosofía breve busca reflexionar acerca del hecho de reconocer que, en todo tiempo la filosofía ha sido y es un pensar el ser, ayer como luz,

luego como razón, como idea absoluta dentro del marco de un mundo abstracto y cerrado en sí de la modernidad, estructura que resiste intentando refractar el pensar racional-sensible con el que pretendo narrar el ser de hoy. Esta es una escritura que recupera el ser y sus avatares en la historia, habla de su existencia, de su conciencia de ser y de estar arraigado al paisaje territorial y corporal en todo trance. Esto no supone la modificación de la filosofía “sino simplemente una redimensión de lo que es esencial, y que sirve de posible hecho de vivir dentro de una racionalidad propia” (Kusch, 1978, p. 17) Cuestión por la cual el desafío se dice y se escribe buscando la matriz enajenada ayer, rediviva hoy.

La experiencia de vida es una experiencia tensa, una noción de tiempo fugaz en el que el ser se redescubre habitando el mundo con otros seres, reconocimiento que despierta el sentido locuaz y lo hace hábil en el arte de tejer palabras. Sincronía del encuentro que se conforma en un espacio displicente y audaz con el que el relato sentido y reflexionado de los días hace perceptible, la multiplicidad de escenarios habitados y en ellos cobra vigencia, desplegando la contienda semántica entre lenguaje cuerpo, inteligencia y cultura. La paleta colorida de las voces que conforman esta narrativa hace que la misma no pueda ser leída en silencio sino “en forma colectiva, en la voz más baja y alta a la vez” (Escobar 2015. P: 16). Ponerlo en acción, descubriendo una densidad sonora en la que se detiene el tiempo, se anula la premura de hecho. Instancia que habilita las ausencias como potencias estables que alimentan el ser, los cuerpos más allá de toda tiranía del lenguaje dando lugar a la poesía, a la metáfora, a la reescritura, como sanación de los desgarramientos del tiempo.

Continuar con el trazo expuesto en los párrafos anteriores, exige considerar si el mismo pone al descubierto que quizá, el hecho de escribir y hablar en función de acotar los discursos a los tiempos tiene que ver, en parte, con la operatividad de un pensamiento que se anima a buscar en un cambio radical en las miradas. Reflexión-acción que no inhibe en ningún momento la comprensión profunda de los temas sino, que los aborda como algo que debe ser reflexionado en la complejidad de una existencia que transcurre escindida entre el hacer y el estar siendo en la premura del hoy, un ser atiborrado de distancias que busca sanar rehuyendo de las promesas y de las responsabilidades. Escenario efímero que tiene a mediano plazo, diversas implicancias sociales y humanas que es necesario considerar. Porque “esta tensión entre lo determinado y lo indeterminado, es un estar siendo que ofrece la posibilidad de captar la realidad de un modo diferente” (Kusch, 1978, p.15). Para la reflexión filosófica que

intento ello se inscribe como una apertura a la búsqueda puntual de otro relato, uno que se escriba en la subjetividad, la razón y el cuerpo diseñando otras cartografías.

Entiendo que las vertebraciones conceptuales se tejen a partir de la articulación de los mencionados registros (rationales-sensibles) y ayudan a internarse en el recorrido de la filosofía en este tiempo, la puesta en escena de lo sensible dentro del marco epistémico exige reflexionar críticamente acerca de si “el conocimiento corporeizado puede ser visto como fundamento abstracto [...] mostrarse en su desnudez incalificable e irreductible” (Levinas, 2003, p. 71) y ser integrado al marco teórico dentro del recorrido complejo de la geopolítica del conocimiento en América Latina.

Estoy haciendo referencia concreta a las contradicciones y falacias que alimentan el despliegue del saber cómo poder dentro del marco de la sociedad contemporánea, siendo este un contexto que desubica y a la vez distingue clasificando las partes constitutivas del todo, luego las engloba o subsume las partes en función del sistema. Homologación de las particularidades que aparece escritas en modos, visiones y argumentos generando conflictos interpretativos. El cuerpo habla y exponiendo la criticidad en la imagen, en los guiños y tensiones que tienden a de-construir-reconstruir lo dado de por sí, como verdad, instruyéndonos acerca de otras posibilidades para ser y pensar desafiando el paradigma de la racionalidad instituida. Para nuestro territorio aquello que subyace a los discursos y a las formas, es el sustrato rico que hace posible recuperar aspectos de la cultura que han sido olvidados o ignorados por aquellos gestores del marco epistémico eurocentrado y que aún hoy se arrogan el poder de decidir acerca del estatus de verdad.

La brevedad instruye acerca de la inclusión de relatos cortos y de temáticas diversas, algunas de ellas rondan en torno a la filosofía, a la poesía recurriendo a la metáfora, busco una integración de saberes y sentidos por los cuales la escritura se juega a la aventura de escribir desde otros paisajes narrativos, interiores o sea, de procesos subjetivos que demandan abordar una noción de ser que toma distancia de la idea tensa de tener que clasificar, explicar y decidir sin considerar la humanidad en trance que la habita. Estoy haciendo mención a una dinámica que no desconoce el roce fugaz de las miradas y ni la piel sensible que recubre el cuerpo, porque de lo que se trata es de pensar una humanidad expuesta al riesgo de la chatura del discurso, de los registros sintéticos de la descripción formal, racional, analítica sea del lenguaje de la ciencia o una la filosofía que no rompe con el cerco decimonónico de la razón. La aventura de vivir dentro del espacio de exclusión me anima a provocar otras experiencias narrativas.

Habitar un mundo pluriétnico, pensar la diversidad y llevarla al discurso consiste interpretar algo, representarlo, para hablar de ello, se podría decir que desde el marco referencial del lenguaje representar es: hablar por el otro/a; obviamente esto implicaría conocerlo desde una interpretación que entabla arbitrariamente una analogía entre mundo interior y exterior del sujeto desde su propio horizonte. En tanto que, hacer presente algo, es hablar con ello y sentirse hablado por ello, prestar oído atento a la escucha, reconociendo que hay en el signo un sentido oculto que no puede develarse y que desafía a cada paso a desandar el tránsito obligado de ayer para reescribir el hoy. Perspectiva contextualizada que “requiere también del reconocimiento de innumerables quehaceres intelectuales desperdigados en la cotidianidad que no son debidamente valorados” (Acha, 2008, p. 17).

Este es precisamente el núcleo del problema al que hago alusión cuando refiero a la comprensión y expresión de las prácticas sociales como prácticas dadoras de sentido, motivo por el cual se hace necesario pensar en la representatividad de los escritos existentes, de la posible caducidad significativa de estos para dar cuenta de los temas problemas que emergen o cobran visibilidad en la sociedad contemporánea. Considerando el vértigo existente como característica propia de la época y del análisis de los conceptos y argumentos que vinculan filosofía, ser, cultura, cuerpo hay exigencias notables de una constante revisión.

De allí que esta filosofía breve pone en tensión la falta de inclusión en las producciones del presente de expresiones dialogales, poéticas o metafóricas que siguen siendo consideradas fuera de toda reflexión racional-crítica y por lo tanto de la filosofía máxime, cuando la misma proviene del pensar de un ser al que le ha sido cercenado este derecho. En este contexto, cabe señalar que no hay una dimensión semántica delimitada para hablar en código filosófico, sino de reflexionar para reconocer el estado conjetural de todo pensamiento cuando el ser humano comprende la fugacidad de su existencia, el halo de incertidumbre que lo atraviesa y lo lleva a buscar en las huellas constitutivas del relato un anclaje innovador con el cual logre enriquecer esta filosofía que tematiza el ser inserto en el territorio, en la historia y en las lenguas de América Latina en tiempo presente consciente de las ausencias y claudicaciones.

La acción crítica que propongo persigue interpelar a las epistemologías recientes desde un espacio real-social donde la alteridad conforma escenarios provocativos, interpelantes, lugares, locaciones semánticas en las que la diversidad de seres expone dimensiones reflexivas-sensibles, humanas, que alteran el discurrir lineal de la razón.

Cambio de enfoque que contiene y alienta por un lado la emergencia de sus voces, en tanto que por el otro, la resistencia cobra forma obturando sus posibilidades de aparición en el marco donde se dirimen geopolíticamente los trazados epistémicos actuales. No está mal hablar de la eficiencia académica, ni de la relevancia de sus aportes, pero hablar de la inclusión de lo sensible en este plano implica introducir otro orden, uno disímil de la normalidad epistémica. Cuestión que exige estar atenta y buscar alternativas viables para producir un nuevo enfoque o al menos una apertura significativa, porque a pesar de las búsquedas de innovación intelectual-discursiva aún estamos anclados en el paradigma de ayer.

La resistencia formal proviene de reconocer que esta inclusión de lo sensible altera la consabida objetividad de los campos de conocimiento, porque en ella el intelecto se torna lejano de las pasiones, de los cuerpos y de las prácticas que concitan conversaciones, diálogos, debates, acerca de la alteridad y de las diferencias “La fractura de lo universal más que una enunciación teórica es, una encarnadura viva” (Femenías, 2007, p. 12) Mundo de la vida donde las apropiaciones e impugnaciones se juegan en el marco de los fundamentos discursivos y no desde el reconocimiento de la vulnerabilidad de otro ser que interpela cara a cara. La experiencia de la intelectualidad enajenada es en los países colonizados es un tema obvio, la extrañeza de sí y la dominación-exclusión del otro ser los hace sentir invulnerables, entonces la palabra se vuelve contra la vida y el discurso se hace banal, de sobrevuelo.

Porque en definitiva, la reflexión presente busca el reconocimiento crítico de que en los territorios epistémicos los espacios son ganados en las luchas donde el cuerpo se convierte en campo de batalla cultural-ideológicamente auto-centrado. En esta instancia la filosofía situada es la respuesta concreta a la apropiación discursiva de los actos que convergen en una ideología que retacea humanidad y contra la cual se vuelven las acciones. La reacción es la encarnadura de una racionalidad crítica ante las diversas tramas de exclusión, propios de un pensar quiere seres nómades y desarraigados de su paisaje territorial y corporal, es decir extraños de sí mismos.

Según el marco epistémico que sustenta la ideología fundada en la razón y las ciencias, la sumisión del ser a los mandatos es una exigencia necesaria, exigencia que se propugna sin considerar que la misma avala a que los seres deban continuar con una vida magra de sentidos y palabras, vacío donde el sueño, la utopía vibrante y motivadora de generar otros escenarios le está vedada. La orfandad es una cláusula impuesta por la geopolítica económica y epistémica contemporánea, una que se

desplaza a nivel planetario desdibujando las características propias de cada territorio “Se dirá entonces que antes de la reflexión, y para hacerla posible, es necesaria una frecuentación ingenua del mundo” (Ponty, 2010, p. 56).

Conclusión

Intentar pensar un cierre del recorrido iniciado como un deambular por situaciones ideas y paisajes me exige estar abierta a las complejidades, conflictos e incluso a retomar aspectos que pueden ser controversiales a la hora de entablar un diálogo, una conversación con otras latitudes del relato. Hablo de huellas porque pensar histórica y territorialmente situada una filosofía breve que tematiza el ser y el nosotras en el presente implica reconocer que esta proviene de un lugar particular, es decir desde el marco categorial del dominador, aunque siempre es posible hacer visible que el pensamiento humano “o las diversas facetas que definen las conductas de hombres y mujeres, nunca se presentan sin fisuras ni matices” (Argumedo, 2009, p. 237), motivo por el cual es siempre alentadora la tensión entre discursos, sentidos, lenguas y lenguajes.

Estoy haciendo referencia a las posibilidades de interpelar los discursos existentes siendo consciente, de la temporalidad en que estos se inscriben y proponiendo otra visión filosófica. Si bien el marco categorial de referencia sigue estando enmarcado en las filosofías existentes, la inclusión del cuerpo, de la sensibilidad dentro del fundamento discursivo de estos escritos apuntan a tematizar el ser y el estar arraigados al paisaje corporal, sensible, racional, territorial e histórico de América Latina. La tarea iniciada es sólo un bosquejo para todo estudio posterior dado que, la mística inmanente de una interioridad en tránsito reduplica el esfuerzo de pensar más allá del legado moderno y busca un reconoce-se y hablarse corporalmente habitado.

Porque la brevedad de estos escritos tiene por norte convocar al pensamiento de las mujeres latinoamericanas a hacer filosofía partiendo del mundo de la vida cotidiana, espacio donde la reflexión hecha palabra se escribe y se comprende cuando la razón y la sensibilidad apuran en trazo hacia otras dimensiones del discurso. La pasión por pensar opera incluso pre-reflexivamente, articulando modos y adjetivaciones acerca de las huellas que otros seres han dejado e instan a retomar estas lecturas del entorno buscando anclar en otras biografías. El suelo que habito será el lecho nutriente de un pensar que radica el ser en la historia, en el territorio formal-material y corporal de esta América. Hablo de un pensar voraz de tiempos, escrituras y relatos, de considerar el

derecho humano que la asiste de hacer conocer las ideas y las voces que se escurren dentro de estos escritos buscando conformar otras dimensiones filosóficas, racionales-sensibles-poéticas que incluyan alteridad y diferencia como riqueza, promesa de pensar, decir y cohabitar el mundo.

Bibliografía

- Acha, O. (2008), *La nueva generación intelectual*, Buenos Aires, Herramienta.
- Argumedo, A. (2009), *Los silencios y las voces en América Latina*, Buenos Aires, Colihue.
- Escobar, T. (2004), *Hacia una teoría americana del arte*, Buenos Aires, Del Sol Ediciones.
- Femenías, M. L. (2007), *Perfiles del feminismo latinoamericano*, Buenos Aires, Catálogo.
- Gallastegui, A. (2012), *Filosofía en los bordes*, España EAE.
- Hernández, E. (2013), "Abriendo las mochilas, para una mayéutica de la integración" en *Políticas educativas en filosofía*, Buenos Aires, Biblos.
- Kusch, R. (1978), *Antropología del hombre americano*, Buenos Aires, Castañeda.
- Levinas, E. (2003), *El humanismo del otro hombre*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Ponty, M. (2010), *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Tensiones productivas del currículum. Dialéctica virtuosa de la educación⁶⁹

José María Gil
Universidad Nacional de Mar del Plata, Conicet

οὐ ξυνιάσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει
παλίντροπος ἄρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης

Heráclito (B51)

1. Introducción: La filosofía como base del currículum

John Dewey ha sostenido que la filosofía puede ofrecer una teoría general de la educación. En efecto, la filosofía nos permite, entre muchas otras cosas, dar cuenta de las actitudes mentales y éticas que se asumen para enfrentar las dificultades de la vida social. Según Dewey, la educación es “el laboratorio donde las distinciones filosóficas se hacen concretas y se ponen a prueba” (1916: 384). Así, un buen sistema educativo no sólo busca formar buenos ciudadanos y buenos trabajadores, sino también formar personas que puedan vivir la vida con la mayor plenitud posible y que puedan colaborar con los otros en la construcción de una sociedad más justa. En otras palabras, la educación tiene por objetivo último la felicidad de las personas.

En este sentido, Thomas Hopkins entiende que la filosofía permite fundamentar cómo y por qué se va a enseñar lo que se va a enseñar. La filosofía ha sido parte de cada decisión sobre el currículum y la enseñanza a lo largo de la historia y seguirá siendo el fundamento de toda decisión importante en el futuro. Hopkins agrega que difícilmente haya casos en los que cuales la filosofía no sirva para fundamentar las decisiones que toma un docente (1941: 199).

En esta misma línea, Ralph Tyler (1949: 33) consideraba que, como uno de los problemas de la filosofía es explicar en qué consiste una vida feliz y qué es una sociedad justa, la filosofía de la educación puede robustecer la convivencia y los valores democráticos en las escuelas. El problema filosófico expresado por la pregunta “¿qué es una vida feliz?” se vincula en principio a la realización individual, mientras que el problema de qué es una sociedad justa tiene que ver con el bien común. Podría parecer

⁶⁹ En esta ponencia se han expuesto los aspectos salientes del artículo del mismo título, publicado en la revista *Perfiles Educativos*, del Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación (IISUE), de la Universidad Nacional Autónoma de México, en el Vol. L, N° 160 (abril-junio 2018), pp. 156-173. URL: <http://www.iisue.unam.mx/perfiles/numeros/2018/160>. El tema da cuenta del proyecto de investigación que se lleva adelante en el CONICET.

que la felicidad (una aspiración en principio individual) y el bien común (aspiración de la colectividad) pertenecen a dominios diferentes, o aun que son términos opuestos y que debe privilegiarse uno en inevitable desmedro del otro. En este trabajo se defiende la idea de que en una sociedad libre y democrática una persona puede llegar a ser feliz sólo si es libre y tiene los mismos derechos y oportunidades que las demás. Por ello las aspiraciones individuales y el bien común se conciben como áreas de una misma esfera. En este sentido, John Goodlad (1979a, 1979b) sugiere que la primera responsabilidad de la escuela es para con el orden social, para con la nación-estado, pero con el fin de priorizar el potencial y el crecimiento de la persona, nunca para subordinar al individuo a los intereses de un estado ubicuo y omnipotente.

De modo análogo, Allan Ornstein (1991: 7) destaca que la antinomia sociedad-individuo subyace a toda planificación curricular y que la filosofía de la educación ha oscilado entre dos grandes concepciones. Por un lado, para la “filosofía de la educación tradicionalista”, la educación tiene como fin primordial el bien común y por ello apunta a jerarquizar los intereses de la comunidad, sus valores y su patrimonio cultural, el cual se remonta desde luego del pasado. Por otra parte, la “filosofía de la educación progresista” entiende que la educación tiene como fin el desarrollo del individuo y que por ello cada persona reinterpreta los valores establecidos de la comunidad. Aunque hay superposiciones y entrecruzamientos, la filosofía de la educación tradicionalista se identifica más bien con las concepciones perennialista y esencialista. Quienes estudian esta concepción reconocen el énfasis que se pone en el desarrollo intelectual del individuo a partir de contenidos y valores cuyo alcance se considera universal (Gutek 2005, Reeve 2006). Por contrapartida, la filosofía de la educación progresista se identifica antes que nada con el progresismo y el reconstructivismo, por lo cual enfatiza la enseñanza de valores democráticos y las habilidades del individuo en virtud de sus propias necesidades o aspiraciones (Morris 1990, Garrison et al 2002, Trifonas y Peters 2004).

En conclusión, la filosofía permite construir los cimientos del diseño curricular. Gracias ella podemos justificar qué se va a enseñar, cómo se lo va a enseñar y por qué se lo va enseñar. En la segunda sección de este trabajo se analizan tres grandes antinomias que involucran una fuerte tensión en el diseño del currículum, una tensión que encuentra su origen en la necesidad de cuidar dos valores opuestos pero imprescindibles: el bien común y la libertad individual. En efecto, la tensión entre la igualdad y la libertad atraviesa la vida personal y social porque el individuo (con todas

sus aspiraciones, sentimientos, vivencias, sueños, recuerdos, etc.) interactúa con los otros en sociedad.

De manera concreta, se analizarán tres clases de tensiones que subyacen al diseño curricular y que se encuadran en una tensión más general entre igualdad y libertad:

1. Tensiones entre la educación nacional común y el desarrollo autónomo del individuo.
2. Tensiones entre la lengua estándar y las variedades regionales y sociales.
3. Tensiones entre las normas del sistema educativo y las prácticas individuales

2. Tensiones del currículum

2.1. Tensiones entre la educación nacional común y el desarrollo autónomo del individuo

La idea de un currículum nacional es, en principio, bien intencionada, porque tiene como fin proveer las condiciones necesarias para que niños y adolescentes de todo un país aprendan el mismo conjunto de contenidos y habilidades básicas. De esta manera, el currículum nacional común no busca meramente consolidar la unidad de un país, sino la igualdad de oportunidades. Para decirlo de forma explícita, el objetivo de un currículum nacional común es que niños y adolescentes de cualquier parte tengan la oportunidad de aprender lo mismo.

Esta búsqueda bien intencionada de la igualdad de oportunidades por medio de la unidad nacional no debe confundirse bajo ningún punto de vista con un proceso de homogeneización orientado a borrar o diluir las diferencias regionales, locales y aun individuales. Así, por ejemplo, se reconoce que en una provincia tan vasta y diversa como la Provincia de Buenos Aires, en Argentina, el diseño curricular se ve atravesado por la tensión que hay entre el objetivo de lograr una igualdad de acceso al patrimonio cultural y científico de la humanidad, por un lado, y el respeto por la diversidad regional y la heterogeneidad de los grupos socioculturales y de las personas, por el otro (DGCyE, 2007: 16).

Una de las principales metas de un estado libre y democrático consiste entonces en lograr las condiciones que favorezcan la igualdad de oportunidades. El diseño y la implementación de un currículum nacional constituye un proceso genuino y concreto para ir logrando esa igualdad de oportunidades, porque así habrá un sistema educativo

que, dicho toscamente, les dará la misma educación a todos. Esta correlación entre un currículum nacional común y la igualdad de oportunidades ha sido valorada por buena parte de la tradición filosófica (Wheeler 1969; Mills 1972, Adler 1982, Ornstein 1991, Gundem y Hopman 1998). En los últimos años, no sólo ha seguido siendo objeto de atención sino que además se ha enfatizado el vínculo con los estándares de alta calidad académica (Bunch 2013; Wadham y Ostenson 2013; Zwiers, O'Hara y Pritchard 2014; Catalano 2015; Bunn 2017).

A modo de ejemplo, para el caso de la enseñanza de la lengua y la literatura en un país hispanohablante, el currículum nacional puede establecer que en uno de los últimos años de la escuela secundaria se enseñará el *Quijote*. También puede establecer con bastante precisión que se estudien el argumento, los personajes, el plan del autor; que se establezcan comparaciones entre aspectos centrales de la primera parte (de 1605), y de la segunda (de 1615); que se analicen fragmentos o pasajes célebres, etc. Todo ello no impedirá que las clases de lengua y literatura contemplen otros textos ni coartará el enfoque creativo de los docentes y de las escuelas. Casi con seguridad la interpretación del *Quijote* en la escuela de un centro urbano será diferente de la interpretación en una comunidad rural, pero un currículum nacional sirve para construir una base, nunca un techo. La educación es como una actividad al aire libre.

La antinomia entre el currículum nacional y el desarrollo autónomo del individuo tiene, como puede preverse, consecuencias de peso en las personas del docente y del estudiante. En efecto, la antinomia currículum común-autonomía también abarca dos tensiones productivas y virtuosas. En primer lugar, la tensión que hay entre el sistema educativo y la persona del docente; luego, la tensión entre el docente y el alumno. Por medio de un currículum nacional y unificador, el sistema educativo de un estado implementa también un currículum común, el cual entra en tensión con los valores y creencias particulares del propio docente. A su vez, este docente pasa a representar al sistema educativo y al currículum común, lo cual entra en tensión con las expectativas y las aspiraciones de los alumnos. Digamos que se da la siguiente relación conceptual: el sistema educativo es al docente lo que el docente es al alumno. Debe enfatizarse que la tensión entre el sistema y el docente (por un lado) y el alumno (por el otro) no tiene nada que ver con un vínculo opresivo. De la justa tensión se deriva el respeto y la coexistencia armoniosa y productiva entre los dos actores involucrados en esta relación tensa, del mismo modo que la cuerda de un violín está afinada cuando encuentra la tensión justa entre las fuerzas opuestas de las clavijas y el cordal. La formación

estandarizada que se propone a través de la educación común se sostiene en el ideal de la igualdad de oportunidades y actúa como una fuerza que busca equiparar. Ahora bien, así como la propuesta de un currículum nacional no involucra la opresión sobre las particularidades regionales y locales, el currículum común no conlleva la anulación de las aspiraciones individuales. He aquí otra paradoja constructiva: La libertad pedagógica e individual va de la mano de la necesidad de un currículum centralizado que garantice la misma educación básica de calidad para todos y cada uno de los niños y adolescentes. Si cada uno de ellos es partícipe de este proceso igualitario tendrá posibilidad de ejercer su libertad, podrá hacerse responsable de su desarrollo autónomo y crítico a partir de su historia de vida personal y de sus ideales. En síntesis, un currículum común ayuda a cada persona en formación para que vaya aprendiendo a usar los recursos y los materiales que le permitan ser el “arquitecto de su propio destino”.

También es cierto que un currículum nacional común no puede ser ajeno a las demandas de la comunidad ni a la vocación del individuo, lo que nos pone de nuevo ante una tensión virtuosa, porque responde a dos fuerzas contrapuestas, pero positivas y creadoras. Por un lado, el currículum nacional común habrá de servir a una formación sólida y global de niños y adolescentes para que, entre otras cosas, estén en condiciones de seguir adelante en su vida adulta con una carrera universitaria, con la capacitación para el mundo laboral o con la formación continua independientemente de cualquier capacitación específica (por ejemplo, la práctica recreativa de un deporte, el ejercicio no profesional de alguna de las artes, el estudio meramente vocacional, etc.).

Por otro lado, el currículum nacional común también deberá proveer las condiciones para desarrollar y promover los gustos, las pasiones y la vocación de cada alumno dentro de lo que corresponda en el ámbito educativo. Por ejemplo, la pasión por los juegos de consola puede ser una pasión genuina pero no parece necesario que se la desarrolle o promueva en el ámbito escolar. Por supuesto, tampoco debe combatírsela. El currículum puede pensarse en virtud de la educación que niños y adolescentes *no* van a recibir en sus entornos sociales más cercanos (la familia, el barrio) y que por contrapartida necesitan recibir en la escuela. En principio, el currículum común debe prever la inclusión horas optativas de artes o deportes en el marco de una actividad escolar prevista para unas cinco horas diarias de clase, en un solo turno, tan verdaderamente rendidoras y productivas que no requieran una carga pesada de “deberes” o “tareas para el hogar”.

En síntesis, un currículum nacional común no sólo está pensado para garantizar la igualdad de oportunidades sino también para estimular las diferencias involucradas en el desarrollo personal y en la vocación de cada uno de los estudiantes.

Esta fundamentación de un diseño curricular para la escuela primaria y secundaria tiene consecuencias para la planificación estratégica de las universidades y del desarrollo laboral. La promoción de vocaciones necesarias puede empezar a una edad relativamente temprana. Por ejemplo, uno de los problemas más serios del sistema de salud argentino es que el número de médicos predomina abrumadoramente sobre el de enfermeros. Hay alrededor de 10 médicos por enfermero y en los grandes centros urbanos la desproporción es más grave: en la ciudad de Buenos Aires la relación es de 19 médicos por enfermero (Maceira y Cejas 2010). Aunque no hay un estándar único respecto de la proporción deseable, la tendencia aceptada es que el número de enfermeros sea mayor que el de médicos. En Argentina la relación entre médicos y enfermeros es de 0,267, significativamente menor que por ejemplo las de Canadá y España, países adonde esta relación asume el valor de 5,3 y 3,2, respectivamente. Para completar el panorama, Maceira y Cejas (2010: 4) aportan los siguientes datos: Los graduados en enfermería representan apenas el 4,2% de los graduados en carreras universitarias de salud, mientras que los médicos constituyen casi el 40%; hay 3,23 enfermeros y 31 médicos cada 10.000 habitantes. En conclusión, el sistema de salud argentino necesita más enfermeros calificados. Desde luego, este problema va mucho más allá del sistema educativo y del diseño curricular porque involucra acciones en otras áreas de la administración y la planificación, y abarca problemas de relieve como la buena remuneración que deberían percibir trabajadores de la salud tan esenciales como los enfermeros (algo que no ocurre en hoy en Argentina y muchos otros países). Sin embargo, un problema como la falta de enfermeros tampoco puede serle ajeno al sistema educativo ya que la formación del currículum nacional común debería también contemplar el estímulo de las vocaciones faltantes y necesarias, al menos desde los primeros años de la escuela secundaria.

2.2. Tensiones entre la lengua estándar y las variedades sociales y regionales

El diseño curricular, y de manera muy especial el de la enseñanza de la lengua, tiene que contemplar la tensión que hay entre las variedades de lengua familiares y sociales, que se orientan a particularizar y diversificar, y el acceso a la educación y al dominio de la lengua estándar, que se inclina a estandarizar (DGCyE, 2007: 48). En efecto, la

noción de “variedad lingüística” ha sido siempre muy importante para los diseños curriculares de la enseñanza de la lengua materna, la literatura y las lenguas extranjeras. “Variedad lingüística” puede tomarse como sinónimo de “dialecto”, o sea, un tipo particular de la lengua, por ejemplo del español, cuya existencia está determinada por la pertenencia social o geográfica de sus hablantes. Así, por ejemplo, puede decirse que hay varios dialectos del castellano según las diversas regiones: el dialecto del Río de la Plata, el de México, el de las Canarias, el de Madrid, etc. También deben reconocerse los dialectos sociales. Un ejemplo de dialecto es el estándar, propio de los grupos sociales “con buen nivel de instrucción” y que se usa en la escuela, la universidad, la administración de justicia, el mundo laboral, los medios de comunicación. Otro ejemplo pueden ser los dialectos de “las clases populares”, que justamente no se usan primordialmente en los contextos del estándar.

Un hablante no elige su dialecto simplemente porque pertenece a una región y a un grupo social. En otras palabras, un dialecto es “lo que yo hablo por lo que soy”, en tanto miembro de un determinado grupo social y habitante de una cierta región. Como señala Yolanda Lastra (1992: 27), la palabra “dialecto” suele usarse en el habla cotidiana con un sentido peyorativo, pero esto no sólo es un error sino también un prejuicio que, por desgracia, a veces transmiten las mismas instituciones educativas. La razón fundamental que ha llevado a creer (y peor aún, a enseñar) que hay variedades de lenguas inferiores es que los hablantes de los dialectos no estandarizados ocupan un estatus socioeconómico bajo.

Ahora bien, los diseños curriculares tienen que contemplar no sólo el problema de la variedad de lengua (en) que se va a enseñar, sino también las variedades de lengua que legítimamente utilizan los alumnos fuera del aula. Así, por ejemplo, en el diseño curricular de la Provincia de Buenos Aires, en Argentina, se efectúan las siguientes preguntas para diagnosticar la situación lingüística como parte de la planificación de la enseñanza: ¿qué lengua o dialecto representa a los alumnos?, ¿cómo se expresan los alumnos en situaciones espontáneas y qué actitudes manifiestan en situaciones formales?, ¿qué variedades les resultan prestigiosas? (DGCyE, 2008: 49). La Dirección General de Cultura y Educación de la Provincia de Buenos [DGCyE] reconoce que muchos niños provienen de entornos donde no se habla el estándar y promueve, con buen criterio, que no sólo se respete su dialecto social sino que también que se les enseñe la variedad estándar, puesto que uno de los objetivos fundamentales de los alumnos para este diseño curricular consiste en “expresarse

espontáneamente en la propia variedad lingüística, adecuarla a distintos contextos y acceder progresivamente a las variedades de maestros/as y compañeros” (DGCyE, 2008: 23).

De forma análoga, el diseño curricular de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires enfatiza la necesidad de respetar las variedades lingüísticas que aparecen en el aula porque dicho respeto indica que la diversidad es un factor de enriquecimiento cultural y personal. Aquí también se destaca que el respeto por las variedades no estandarizadas de ningún modo implica que se abandone el objetivo de enseñar el dialecto estándar por medio de “un trabajo didáctico que posibilite que todos los chicos accedan a los aprendizajes fundamentales, a pesar de sus desiguales oportunidades sociales” (Mendoza, 2012: 33).

En síntesis, los casos de estos dos importantes distritos de Argentina sirven para ilustrar que en general los diseños curriculares contemplan una tensión que permite empezar a considerar el vínculo entre la variedad de lengua y el llamado “fracaso escolar”. Por un lado, no debe estigmatizarse a los chicos que son hablantes de dialectos no estandarizados ni tampoco debe creerse que dichos dialectos son inferiores en ningún sentido. Sin embargo, por otro lado, también es necesario que se enseñe el dialecto estándar para que los chicos cuya variedad de origen es diferente no padezcan las inequidades que causa precisamente el desconocimiento de la variedad estándar.

2.3. Tensiones entre las normas del sistema educativo y las prácticas individuales

El diseño curricular también involucra la tensión que enfrenta lógicas, concepciones y dinámicas propias de los espacios escolares con los discursos, prácticas y consumos culturales de los medios masivos, Internet y las redes sociales (DGCyE, 2007: 26). Al menos en un ideal, la escuela favorece la socialización de niños y adolescentes sobre la base de un pacto de ayuda y asistencia mutua con la familia, aunque la escuela tiene un poder mayor en la capacidad de definición de reglas y normas (Mayer 2009: 86-87). La propuesta de un currículum nacional común tendiente a garantizar la igualdad de oportunidades puede ser objeto de críticas por parte de aquellos que la consideren ingenua, demasiado impositiva o sencillamente mal encaminada porque desconoce las diferencias entre los alumnos.

Sin embargo, lo que debe plantear la escuela no es una especie de carrera entre alumnos para ver quién gana. La metáfora educativa es la del viajero “que hace camino al andar”, a veces por senderos que ya fueron trazados y recorridos, otras por senderos que el mismo estudiante-viajero puede ir abriendo a su paso. Sin desconocer los méritos de aquellos que puedan alcanzar los mejores resultados en las diferentes áreas de la educación, el fracaso no debe ser una opción para nadie con el suficiente compromiso por parte del sistema educativo, de los docentes y de los alumnos, en ese orden.

Para que el fracaso no sea una opción es imprescindible que el diseño curricular contemple la tensión que hay entre las normas institucionales y las pautas por lo general legítimas de los alumnos. En este sentido, si las normas escolares son tan rígidas que no toleran los recorridos y perfiles atípicos, entonces se incapacitará a los alumnos “que no han sido perfectamente moldeados por su medio social y por sus primeros pasos en la escolaridad” (Dubet, 2004: 52).

Pero, desde luego, lo que estamos buscando no es moldear individuos perfectamente subordinados a un cierto medio social. Por el contrario, es menester que haya docentes altísimamente calificados que sean capaces no sólo de mantener la exigencia con respecto a los contenidos y las habilidades que se enseñen, sino también capaces de adoptar una actitud abierta y tolerante que dé lugar al desarrollo personal de cada alumno. De esta forma, los docentes podrán revertir la compleja “crisis de legitimidad” que padecen hoy en día los agentes de socialización (Mayer, 2009: 95). Al convertirse en agentes legítimos que trabajan en pos tanto de la exigencia como de la inclusión, los maestros contribuirán decisivamente a instaurar normas compartidas para todos los participantes del proceso educativo y se impedirá el indeseable “clima de anomia” (Lewkowicz, 2007: 106) que obstruye el desarrollo personal de los alumnos.

Como vemos, un currículum común estandarizado podría entrañar otro grave peligro: Que algunos (posiblemente muchos) alumnos terminen excluidos. Puede pensarse que el currículum común promueve el riesgo de la exclusión porque (debido a sus diferencias culturales y aun lingüísticas, como se vio en la sección 2.2.) no es posible que todos los alumnos alcancen los objetivos comunes propuestos. Según François Dubet (2005) la asociación del currículum común con la meritocracia y la igualdad de oportunidades esconde una situación peligrosa: Detrás del “todos podemos” y “todos tenemos las mismas capacidades” se esconde una competencia que parece justa pero en realidad no lo es, porque va dañando la autoestima de los que obtienen

bajas calificaciones o reprueban. En ese sentido, Mayer (2009: 107) critica la “analogía de la escuela de la igualdad meritocrática de oportunidades con la de una competencia o concurso” porque la “línea de largada” no sería la misma para todos. De un modo similar, Andy Hargreaves (2007) sostiene que el currículum común no sólo concentra poder en las burocracias, restringe la profesionalidad de los docentes y socava la autonomía, sino que además promueve la exclusión porque es imposible que todos los alumnos alcancen los mismos niveles de rendimiento. “La estandarización ... implica uniformidad en ... un currículum enfocado no en crear conocimiento, sino centrado en contenidos que puedan ser reproducidos y que en la práctica se concreta en la administración de muchas y toscas pruebas de evaluación sobre matemática y lengua básicas” (Hargreaves, 2007: 66).

Previsiones como las de Mayer, Dubet y Hargreaves tienen valor porque justamente nos ayudan a evitar los riesgos que denuncian. No debemos convencernos de que los peligros reales que se denuncian son inexorables en un currículum común: Lo que en realidad hay que hacer es reconocer esos peligros para luego evitarlos. Es verdad que “la línea de largada” no es la misma para todos los niños y adolescentes a causa de diferencias socioculturales, lingüísticas y aun individuales. Y justamente porque no todos parten del mismo sitio, el currículum debería ser común e igualitario. Uno de los objetivos fundamentales del currículum común es que todos los niños, en especial los que padecen desventajas circunstanciales debido a su origen socioeconómico, tengan la posibilidad de acceder a una misma educación de calidad. Luego, los conocimientos y las habilidades tienen que ser significativos y el proceso de evaluación no puede reducirse a pruebas mecánicas y repetitivas sino que tiene que pensarse como un medio eficaz para reconocer si un niño o adolescente de verdad aprende.

Un gran desafío en lo referido a la tensión que hay entre las normas escolares y las normas de hecho es que cada escuela y cada docente reconozca las pautas que rigen las conductas de los alumnos. Un ejemplo tal vez evidente es el uso de los dispositivos de la “revolución digital” (Tirado, Backhoff y Larrazolo 2016), los cuales deberían incorporarse al proceso de enseñanza. Para los próximos años posiblemente haya que pensar que tanto las actividades en el aula como las evaluaciones no prescindan de los dispositivos electrónicos individuales y de los vastísimos recursos de Internet.

Otra tensión fundamental del currículum es la que se da entre la imposición que éste ejerce sobre los gustos, el juego y los deseos del alumno, es decir, la tensión entre la exigencia y el placer. Los dos valores son positivos, pero claramente entran en tensión. Aprender requiere dedicación y esfuerzo, a veces tan grandes que pueden generar rechazo, frustración y hasta temor. Y es casi obvio que una persona aprende más y mejor cuando quiere que cuando se la obliga. En este sentido, Jorge Luis Borges creía que la idea misma de “lectura obligatoria” es una contradicción: La lectura debe darse cuando cause placer; si un libro no nos gusta, entonces ese libro no ha sido escrito *aún* para nosotros.

Por un lado, entonces, el currículum debe contemplar la posibilidad de una cierta cantidad de horas optativas y programas especiales de artes o deportes que estimulen los gustos y deseos de los chicos. Pero por otro lado también es cierto que debe haber ciertos niveles de exigencia razonables más allá del fastidio que esta exigencia pueda causar.

Una imagen contundente de la felicidad es la que aparece en la conocida canción de Joan Manuel Serrat que dice en una parte que “uno es feliz como un niño cuando sale de la escuela”. El deseo de alejarse de la escuela seguirá siendo una esperable señal de salud mental en casi todos los niños. El currículum no puede apuntar a modificar emociones tan genuinas como esta. Desde luego, docentes cada vez mejor formados estarán en condiciones de motivar a sus alumnos y de contribuir a la formación de entornos cada vez más propicios y hasta placenteros para el aprendizaje. Sin embargo, la exigencia por parte de la escuela y cierto esfuerzo por parte de los alumnos seguirán siendo necesarios, aunque puedan ser también incómodos.

En primer lugar, para que una persona llegue a ser libre y un igual de los otros es necesario (no meramente importante) que aprenda todo lo que pueda y para ello deberá esforzarse algo a partir de la exigencia de la escuela.

En segundo lugar, y de un modo más complejo y sutil, para llegar a divertirse con una actividad cualquiera, por lo general, antes, hay que esforzarse. Por ejemplo, el fútbol es mucho más divertido cuando se empiezan a desplegar la mayor cantidad y variedad de habilidades y estrategias, todo lo cual se consigue mayormente por medio del esfuerzo que involucran entrenamiento y el trabajo físico (y no sólo por el talento natural). A veces puede ocurrir incluso que el esfuerzo termine siendo placentero.

Ese estado de equilibrio y bienestar interior que vagamente llamamos felicidad es un valor supremo y un objetivo supremo. Por su parte, la exigencia y el esfuerzo que se requiere en la escuela *no* son objetivos supremos, pero sí son medios (acaso imprescindibles) para alcanzar la igualdad y la libertad y, con ellas, la felicidad.

3. Conclusiones: Dialéctica virtuosa de la educación

Hemos visto que hay varias tensiones que son inherentes al currículum y todas ellas se encuadran en una tensión más general: la que hay entre los valores de igualdad y libertad. El currículum se erige sobre una dialéctica virtuosa porque sus cimientos están hechos de la tensión entre libertad e igualdad. Los fenómenos o ideales en tensión de las antinomias analizadas no involucran conflictos irreconciliables. Por el contrario, los términos en tensión generan una dialéctica virtuosa porque ambos apuntan a preservar los altos valores de igualdad y libertad. Deben cuidarse los dos extremos en tensión, sin aplicarle más fuerza a uno que al otro. En palabras de Heráclito, la tensión llama al acuerdo, la armonía es la tensión de los opuestos, como la del arco y la lira.

Dado que la armonía consiste en cuidar la justa tensión de los opuestos, una buena estrategia para el diseño curricular será la adopción de la vieja y conocida máxima de Aristóteles, según la cual la virtud está en “evitar los excesos de todo género, sean en más, sean en menos” (*Ética a Nicómaco*, II, VI). En la preparación de un currículum no debería hacerse énfasis excesivo en ninguno de los términos de estas tensiones para “no cortar la cuerda” del arco, es decir, para no provocar daño (o al menos para reducir el daño todo lo que se pueda).

Todas estas cuestiones entran relación con el concepto socio-antropológico de imagen (Goffman 1967; Brown y Levinson 1987). La palabra “imagen” es traducción de la voz inglesa *face*, que en una de sus acepciones significa “cara”. Metafóricamente, la imagen es nuestra cara social. Una conocida canción argentina dice “estoy perdiendo imagen a tu lado”. Esa expresión del cancionero popular sirve para entender qué significa la imagen: Se refiere a nuestra autoestima y al respeto que esperamos. A toda persona le preocupa cuidar la imagen que espera proyectar y preservar. De eso se trata, por ejemplo, la red social *Facebook*.

La imagen puede interpretarse como un deseo que se manifiesta de dos formas complementarias: (a) La *imagen negativa* es el deseo de que los demás no nos impongan lo que tenemos que hacer; (b) la *imagen positiva* es el deseo de que los

demás valoren lo que nosotros valoramos. Por ejemplo, cuando se me pide que espere mi turno para hablar o un lápiz prestado, o cuando se me da un consejo, se está amenazando mi imagen negativa, porque a través de una orden, de un pedido, de un consejo se me está imponiendo que haga algo, lo cual amenaza mi deseo de que no se me imponga lo que debo hacer. Si alguien manifiesta un desacuerdo conmigo (incluso de forma amable) está amenazando mi imagen positiva, porque no valora lo que yo valoro en los mismos términos que yo.

El concepto de imagen es muy pertinente aquí porque permite advertir la naturaleza dialéctica de las antinomias cuya raíz está en la tensión igualdad-libertad. En efecto, si el valor rector es la igualdad, entonces se amenaza primordialmente la imagen negativa: Te recomiendan qué debes hacer porque es lo bueno para ti. Por otro lado, si el valor rector es la libertad, entonces se amenaza primordialmente la imagen positiva, porque está en juego hasta dónde se valora lo que tú valoras. La dialéctica virtuosa consiste también en que tanto la amenaza de la imagen negativa como la de la imagen positiva conllevan la búsqueda de la preservación de ambas: Se espera que no estés sometido a nadie (cuidado imagen negativa) y también se tratará de valorar lo que es valioso para ti (imagen positiva).

Las antinomias contempladas en este análisis involucran de algún modo la tensión entre los objetivos y logros de la comunidad y los del individuo. Por supuesto, el individuo no tiene que ser sacrificado en nombre del progreso y la solidez del conjunto (ni viceversa). El diseño de un currículum común se sostiene en una concepción "humanitaria", tal como la llama Popper (1945: 104), y por ello apunta a preservar tanto los objetivos de la comunidad como los objetivos del individuo. Para ser libres, iguales y, después (quizá) felices, las personas necesitamos entre otras cosas aprender lo que nos resulte pertinente. Por ello la escuela tiene que servir para que los niños y los adolescentes aprendan contenidos y habilidades verdaderamente significativos y útiles. En este sentido, la educación es un medio fundamental para la construcción de un proyecto de vida (lo que atiende a los objetivos personales) y para la solución de los problemas sociales y económicos (lo que atiende a los objetivos de la comunidad).

De acuerdo con la concepción también humanitaria de Carnap (1963), la solución de los problemas sociales y económicos exige la planificación social, lo que implica alguna forma de "socialismo" en el sentido amplio de la palabra. Pero este socialismo amplio (al igual que la exigencia escolar) tampoco es un fin absoluto, sino un medio para la concreción de los fines últimos: el enriquecimiento de la vida, el logro de

una sociedad en la cual el valor máximo no sea el poder de la escuela ni del estado, sino el bienestar y el desarrollo de la persona.

El currículum se erige sobre una dialéctica virtuosa, es decir, se construye sobre la base de ideales y valores que consolidan la libertad y la igualdad. De este modo se puede llegar a afrontar con éxito lo que Rudolf Carnap (1963: 83) consideraba uno de los desafíos más urgentes de las sociedades libres y democráticas: reconciliar la libertad individual con una organización eficiente del estado y la economía. La educación sirve también para cuidar y fortalecer los derechos individuales y las instituciones democráticas. Un currículum común está pensado para favorecer a la sociedad en su conjunto, bajo ningún punto de vista a una minoría privilegiada. Reconoce desde luego que hay niños y adolescentes que empiezan con desventaja con respecto a otros y justamente por ello propone la enseñanza de las mismas habilidades y los mismos contenidos para alcanzar la igualdad, de modo que con el tiempo las desventajas de origen vayan dejando de existir. El currículum común tiene pues como objetivo primordial la búsqueda de la igualdad, a la que se concibe también como la contracara necesaria de la libertad. Ahora bien, la prosecución de la igualdad no implica en ningún sentido el desprecio por el mérito. Hemos visto en el punto 2.3. críticas según las cuales el reconocimiento del mérito entraña alguna forma de desigualdad. Es más bien al revés, porque la desigualdad proviene justamente de un sistema en el cual los integrantes del grupo privilegiado cuentan con muchas más oportunidades y recursos que los integrantes de los grupos desfavorecidos. En una sociedad injusta y desigual se reduce el espacio para el mérito genuino. Por el contrario, cuando se impone la igualdad, el mérito es resultado del esfuerzo y de la capacidad del individuo, lo cual no depende de su pertenencia cultural, social o económica. De esta forma, la propuesta de un currículum se sostiene en una honda fe en la libertad y la capacidad individual. En una sociedad libre e igualitaria, verdaderamente democrática, se reconoce y aun se exalta el mérito individual y se espera que esté al servicio del bien común. El currículum común contribuye a profesar y ejercer la actitud humanitaria en términos de Popper (1945: 109): (a) no hay privilegios de clase; (b) la libertad y la igualdad son valores supremos; (c) el sistema educativo, como parte del estado, tiene como fin proteger la libertad de niños y adolescentes. Si se cumplen los objetivos humanitarios del currículum común, con el tiempo se irán borrando las desigualdades de origen. La misma educación para todos implica, ni más ni menos, la misma sociedad para todos, una sociedad libre e igualitaria.

Un diseño curricular orientado a preservar, enaltecer y, sobre todo, *ejercer* los altos valores de la igualdad y la libertad se respalda en una dialéctica virtuosa, puesto que la libertad necesita de la igualdad, y viceversa. Las antinomias del currículum se originan en la tensión entre estos dos altos valores, y uno no puede existir sin el otro. El diseño curricular se mueve de forma dialéctica porque oscila permanentemente entre fenómenos y valores en tensión. Busca la igualdad oportunidades, pero también fomenta el desarrollo individual. Quiere consolidar la igualdad en el acceso al patrimonio científico y cultural, pero respeta la heterogeneidad de las personas y los grupos sociales. Propone la estandarización lingüística, pero aprecia los dialectos regionales y sociales.

Es así que, por un lado, los valores rectores de la educación son la igualdad, el bien común, la excelencia, la exigencia, el respeto por el estado, la eficiencia y la productividad, mientras que, por el otro, los valores rectores son la libertad, la vocación, el placer, el respeto por las diferencias personales. Por un lado aparecen los valores que dan sustento a las preguntas “¿qué debes hacer?” y “¿cuáles son tus compromisos con los demás?”. Por el otro están los valores que sustentan las preguntas “¿qué quieres hacer?” y “¿cuál es tu proyecto de vida?”.

La Tabla 1 resume las tensiones productivas del currículum. Cada una de ellas es parte de la dialéctica virtuosa de la educación porque los términos de las antinomias refuerzan o apuntan a los valores de igualdad y libertad.

Tabla 1: Tensiones productivas del currículum. Dialéctica virtuosa de la educación

<i>Valor rector: Igualdad</i>	<i>Valor rector: Libertad</i>
Bien común (felicidad del conjunto)	Felicidad personal
Excelencia, exigencia	Vocación, placer
Eficiencia, productividad	Juego
Respeto por las necesidades del estado	Respeto por las diferencias personales
Igualdad de oportunidades	Diferencias individuales

Patrimonio científico y cultural	Proyecto personal
Amenaza primordial de la imagen negativa: Tienes que hacerlo (porque es bueno para ti y para los demás)	Amenaza primordial de la imagen positiva: El que valora tu propia elección eres tú (no necesariamente los otros)
Cuidado primordial de la imagen positiva: Valoraremos lo que valoras	Cuidado primordial de la imagen negativa: No estarás sometido a nadie
Planificación nacional	Particularidades regionales y locales
Educación común	Desarrollo autónomo y crítico
Necesidades socio-laborales	Vocación personal
Lengua estándar	Dialectos regionales y sociales
Normas institucionales	Prácticas de hecho
Exigencias del sistema	Preferencias individuales
Objetivos y logros del sistema educativo	Objetivos y logros individuales
“¿Qué debes hacer?”, “¿cuáles son tus compromisos con los demás?”	“¿Qué quieres hacer?”, “¿cuál es tu proyecto de vida?”

Un sistema educativo nacional común debería ofrecer un marco curricular general que sea lo bastante sólido y a la vez lo bastante dinámico como para satisfacer estos dos objetivos en tensión: (1) proveer las condiciones necesarias para que niños y adolescentes de todo un país aprendan el mismo conjunto de contenidos y habilidades básicas; (2) respetar las diversidades y las iniciativas propias de cada contexto sociocultural y las diferencias individuales. Parece poco viable o directamente absurdo esperar que todos los alumnos alcancen exactamente los mismos resultados en todas las áreas. Semejante igualdad robótica y monocorde sería no sólo absurda sino del todo incompatible con los valores rectores de igualdad y libertad. En este contexto, debe abandonarse la metáfora de la “línea de largada”, porque de algún modo involucra la idea errónea de una carrera de todos contra todos sin ningún sentido y sin distancia preestablecida. Más bien conviene que usemos la metáfora de “punto de partida”, a partir del cual cada niño y adolescente irá transitando sus propios senderos. Como el

punto de partida nunca es (ni debe ser) el mismo para todos, porque cada persona es única y diferente, necesitamos de un currículum común: He aquí otro aspecto de la dialéctica virtuosa de la educación.

La búsqueda de armonía y equilibrio entre el servicio a la sociedad y el servicio a la satisfacción personal, entre el bien común y la libertad individual, constituye un noble fin que guía a los especialistas en currículum. Si cada niño crece y prospera, entonces la sociedad entera florecerá. De este modo, la educación se pone efectivamente al servicio de la sociedad y del individuo. El análisis filosófico de las tensiones virtuosas del currículum contribuye así a sentar las bases de un proceso educativo de excelencia. Queda, para otros trabajos, la especificación del currículum de las asignaturas particulares y de sus complejas interconexiones.

En síntesis, un currículum nacional común debe dar lugar a las condiciones del trabajo docente en los términos que sugería Lawrence Stenhouse (1967: 125): La responsabilidad de los maestros no es producir una élite y dejar que la sociedad eduque informalmente a los que fracasan, sino lograr que la cultura y una educación sean populares, la cultura y la educación serán patrimonio de todos.

Bibliografía:

- Adler, Mortimer J. (1982) *The Paideia proposal. An educational manifesto*, Nueva York: Macmillan.
- Brown, Penelope y Levinson, Stephen (1987), *Politeness: Some universals in language usage*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bunch, George (2013) "Pedagogical Language Knowledge: Preparing Mainstream Teachers for English Learners in the New Standards Era", *Review of Research in Education* 37: 298-341.
- Bunn, James H. (2017) *Balancing the Common Core Curriculum in Middle School Education. Composing Archimedes' Lever, the Equation, and the Sentence as an Interdisciplinary Unity*, Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Carnap, Rudolf (1963) *The Philosophy of Rudolf Carnap*, La Salle, Open Court, 1991.
- Catalano, Amy (2015) *Collecting for the Curriculum. The Common Core and Beyond*, Santa Bárbara y Denver: Libraries Unlimited.
- Dewey, John (1916), *Democracy and Education*, Nueva York, Macmillan.

- DGCyE (Dirección General de Cultura y Educación de la Provincia de Buenos Aires) (2007), *Marco general de política curricular*, La Plata, Ministerio de Educación.
- DGCyE (2008), *Diseño Curricular para la Educación Primaria*, La Plata, Ministerio de Educación.
- Dubet, François (2004), “¿Mutaciones institucionales y/o liberalismo?”, en E. Tenti Fanfani (comp.), *Gobernabilidad de los sistemas educativos en América Latina*, Buenos Aires, UNESCO, pp. 15-45.
- Dubet, François (2005), *La escuela de las oportunidades. ¿Qué es una escuela justa?*, Buenos Aires, Gedisa.
- Garrison, Jim; Podeschi, Ronald y Bredo, Eric (eds.) (2002), *William James and Education*, Nueva York, Teachers College Press.
- Goffman, Erving (1967), *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*, Nueva York, Doubleday.
- Goodlad, John (1979a), *Curriculum Inquiry. The Study of Curriculum Practice*, Nueva York, Mc Graw-Hill.
- Goodlad, John (1979b), *What Schools Are For*, Bloomington, Phi-Delta-Kappa Educational Press.
- Gundem, Bjorg y Hopman, Stephan (eds.) (1998), *Didaktik and/or Curriculum. An International Dialogue*, Nueva York, Lang.
- Gutek, Gerald (2005), *Historical and Philosophical Foundations of Education: A Biographical Introduction*, Columbus, Merrill-Prentice Hall.
- Halinen, Irmeli y Järvinen, Ritva (2008), “Towards inclusive education: the case of Finland”, *Prospects*, 145, vol. 38, núm. 1, pp. 77-97.
- Hargreaves, Andy (2007), “El cambio educativo: entre la inseguridad y la comunidad (entrevista de Claudia Romero)”, *Propuesta Educativa*, 27, pp. 63-70.
- Hopkins, Thomas (1941), *Interaction: The Democratic Process*, Boston: Heath.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos de Argentina [INDEC] (2012), *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010*, Buenos Aires.
- Lastra, Yolanda (1992), *Sociolingüística para hispanoamericanos*, México, El Colegio de México.
- Lewkowicz, Ignacio (2007) “Entre la institución y la destitución”, en I. Lewkowicz y C. Correa (comps.), *Pedagogía del aburrido*, Buenos Aires, Paidós, pp. 105-115.

- Maceira, Daniel y Cejas, Cintia (2010), "Recursos humanos en salud: una agenda para el gobierno nacional", *Boletín CIPPEC*, núm. 82, pp. 1-15.
- Mayer, Liliana (2009), "Escuela, integración y conflicto. Notas para entender las tensiones en el aula", *Educación, Lenguaje y Sociedad*, Vol. 6, núm. 6, pp. 85-112.
- Mendoza, Silvia (dir.) (2012) *Diseño curricular para la escuela primaria*, Buenos Aires, Ministerio de Educación de la Ciudad de Buenos Aires.
- Mills, Patricia (1972), "A Philosophical Base for Curriculum Decisions", *Educational Leadership*, vol. 29, núm. 7, pp. 631-637.
- Morris, Vanc C. (1990), *Existentialism in Education*, Prospect Heights: Waveland.
- Ornstein, Allan C. (1991), "Philosophy as a Basis for Curriculum Decisions", *The High School Journal*, vol. 74, núm. 2, pp. 102-109.
- Popper, Karl R. (1945), *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona: Paidós, 1989.
- Reeve, C. D. C. (2006), "The Socratic Movement", en R. Curren (ed.) *A Companion to the Philosophy of Education*. Malden, Blackwell, pp. 7-24.
- Stenhouse, Lawrence (1967) *Culture and Education*, Londres: Nelson.
- Tirado, Felipe; Backhoff, Eduardo y Larrazolo, Norma (2016), "La revolución digital y la evaluación: un nuevo paradigma", *Perfiles Educativos*, Vol. 38, núm. 152, pp. 182-201.
- Trifonas, Peter y Peters, Michael (2004), *Derrida, Deconstruction, and Education*, Oxford, Blackwell.
- Tyler, Ralph W. (1949), *Basic Principles of Curriculum and Instruction*, Chicago, University of Chicago Press.
- Wadham, Rachel L., y Ostenson, Jonathan (2013) *Integrating young adult literature through the Common Core Standards*, Santa Barbara, CA: Libraries Unlimited.
- Wheeler, Daryl K. (1969), *Curriculum Process*, Londres, University of London Press.

Cuerpo[clínamen] técnica

Ruth Gordillo
Pontificia Universidad Católica del Ecuador
Universidad del Salvador

Introducción

La hipótesis de esta presentación se sostiene en la definición de clínamen; nos es extraña la palabra más allá del rastro que nos lleva al griego, el término del que surge es *parénklēsis*, utilizado por Epicuro para describir la desviación espontánea de la trayectoria rectilínea del átomo; ese sentido, volcado sobre las acciones humanas, nos remite a la ruptura de la cadena causal y del determinismo, de manera que se abre la posibilidad de una acción espontánea, libre y azarosa; en este rastro se inscribe la definición que enlaza los otros dos términos del título de esta ponencia, a saber, cuerpo y técnica. De esta manera, entenderé por clínamen, una ruptura, no cualquiera, sino una particular, aquella que aleja y acerca los cuerpos en medio del desarrollo de la técnica. El trabajo de esta hipótesis tiene dos momentos, el primero, inscrito en *Acerca del alma* (2003) de Aristóteles, a través de la escritura de Derrida (2000), entenderá la relación cuerpo/técnica desde el cuerpo como tacto o signo de la finitud; el segundo momento, abordará la técnica contemporánea en tanto resultado del desarrollo de la técnica moderna a través de P. Lacoue-Labarthe y la tesis que surge de su libro *La ficción de lo político* (1987); la propuesta central de esta ponencia sostendrá una ruptura en el cuerpo, efectuada por la esencia de la técnica moderna, misma que alcanza a la tecnología contemporánea, puesto que surge de un gesto político ya señalado por Heidegger en *La pregunta por la técnica* (Heidegger, 1997).

1. El cuerpo, tocar con la mirada

“Quand nos yeux se touchent, fait-il jour ou fait-il nuit?”
Derrida. *Le toucher*, Jean-Luc Nancy

¿Por qué Aristóteles? En la descripción del contenido del Libro II, Cap. XI de *Acerca del alma*, dice, “En que se estudia el tacto y se dedica atención preferente a la cuestión de si el contacto con el objeto es inmediato o se realiza a través de un medio” (2003, pág. 206). La atención, en efecto, se dirige hacia la inmediatez o mediatez del contacto; la decisión respecto de la definición de tacto, surge de tres consideraciones: la primera señala, “...el cuerpo es el medio que naturalmente recubre el sentido del tacto,

medio a través del cual se producen múltiples sensaciones” (2003, pág. 207); de esta manera, el cuerpo, como carne y piel que la recubre, se relacionan inmediatamente con los objetos; inmediatamente no quiere decir, sin distancia, ella permanece y, con ella, la diferencia; de esta forma, el tacto señala un límite entre el cuerpo y el objeto (cosa), o el cuerpo y el objeto (el otro); la segunda considera que el órgano del tacto es interno, la carne es un medio que permite percibir los objetos situados directamente sobre ella (2003, pág. 209); finalmente, la tercera entiende que el tacto participa de la potencia en la medida que es órgano receptor, así, “...es en potencia tales cualidades: percibir sensitivamente, es en efecto, sufrir una cierta afección, y de ahí que el agente haga que esta parte –que está en potencia– sea tal cual él mismo es en acto” (2003, pág. 210). A partir de estas determinaciones sobre el tacto, es posible ensayar una comprensión sobre la experiencia implicada en el con-tacto del uno con el otro; Derrida pregunta sobre tal experiencia: “Sideux regards se regardent dans les yeux, peut-on dire qu’alors ils se touchent?” (2000, pág. 12) La respuesta, en el contexto de esta exposición, solo puede decidir en función de una suerte de distancia, ya definida por Aristóteles; distancia que pone a los cuerpos en cercanía/lejanía, y provoca una experiencia que se da entre dos, tal como se señala en la primera consideración aristotélica sobre el tacto.

Ahora bien, la distancia entre dos cuerpos, procura una abertura o acaso una oportunidad; algo de ello ronda una breve nota de Freud del 22 de agosto de 1938 a la que nos remite Derrida; la nota dice: “La espacialidad acaso sea la proyección de carácter extenso del aparato psíquico. Ninguna otra derivación es verosímil. En lugar de las condiciones a-priori de Kant, nuestro aparato psíquico. Psique es extensa nada sabe de eso.” (1986, pág. 302) Espacialidad, podemos decir, como la *khôra* platónica⁷⁰, al menos en una de sus interpretaciones; proyección que constituye extensión, la del cuerpo/psique, ¿cuál otra? De esta forma la condición propia del cuerpo permite extender la mirada y con ella tocar al otro—Freud mediante, vale anotar—; el efecto de este tocar acorta el espaciamento y lo mantiene en una relación aporética donde el cuerpo del otro se constituye a modo de una invención y, por tanto, como algo inédito (Derrida, 2017). Así la segunda consideración del estagirita sobre el cuerpo ha surgido; sin embargo hay que advertir que suge solo en la medida en que la psique ha sido afectada por la lejanía/cercanía del otro, agente que hace acto lo que está en potencia; la tercera consideración de *Acerca del alma*, se ha efectuado.

⁷⁰ Cfr. *Timeo* (Platón, 1992); también en Derrida y su trabajo sobre *Timeo* (Khôra, 1995).

2. El momento de la técnica, efecto clínamen

« ...cet événement, l'Extermination, est à l'égard de l'Occident la terrible révélation de son essence. »
P. Lacoue-Labarthe. La fiction du politique

En la extensión, es decir en el cuerpo y en el espacio que lo separa del otro, se ubica la técnica moderna. ¿Cómo se puede sostener semejante hipótesis? Veamos. Hay una pregunta vital en el texto de Heidegger, *La pregunta por la técnica*, “¿Qué es la técnica moderna? Es también un desocultar. Si nosotros clavamos la mirada sobre todo en este rasgo fundamental, se nos mostrará lo nuevo de la técnica moderna” (1997, pág. 81), pero es desocultar en el sentido del provocar que extrae la energía y la acumula, aún más, “...es un exigir en un doble sentido... es, impulsar la utilización mayor que sea posible con el mínimo esfuerzo” (1997, pág. 82). En este punto aparece la esencia de la técnica moderna oculta en la máquina, la electrónica y la técnica atómica (1997, pág. 90). Es decir, la esencia de la técnica moderna alcanza a la contemporaneidad que mira el desarrollo de esos espacios en los que se oculta y espera agazapada saltando, cada vez, sobre los cuerpos. Podríamos decir que su proyecto es el exterminio, allí donde reside la posibilidad de un encuentro, en la cercanía/lejanía, produce un doble efecto: clausura la distancia entre los cuerpos y los ciega. El movimiento natural hacia el otro y desde el otro, se retira, no hay ruptura ni acontecimiento, el efecto clínamen se exilia pues no hay ya relación si no hay cuerpos.

Esta retirada se constituye en los proyectos sistemáticos que se ordenan en función de una ideología que persiste en occidente pues, “Dans l’apocalypse d’Auschwitz ce n’est ni plus ni moins que l’Occident, en son essence, quis’estrévélé – et quinecesse, depuis, de serévélér” (Lacoue-Labarthe P. , 1987, pág. 59), de continuar revelándose se en el mundo globalizado, podemos afirmar. Ahora bien, ¿cómo la técnica posibilita este proceso de exterminio? Hay dos razones que tomaremos del libro de Lacoue-Labarthe y las haremos jugar en el campo de la tesis de esta presentación. La primera remite a la situación de los judíos en la época de la guerra mundial; ellos no representan una homogeneidad política ni religiosa que conforme una cohesión social (1987, pág. 60), son fácil presa de una maquinaria brutal de propaganda que los convierte en “la amenaza” para Alemania. ¿No es este el argumento que se esgrime a diario en el mundo contemporáneo? Las minorías, los migrantes, los sin techo, los enfermos, los presos, los homosexuales, etc., son la amenaza para el orden establecido

por el demente sistema de acumulación capitalista, cuya esencia se oculta en todo tipo de artefactos, de teorías, de proyectos políticos, de máquinas, en fin en todo aquello que ha ocupado el lugar de los cuerpos. La segunda razón la define Lacoue-Labarthe muy bien, "...les moyens de l'Extermination n'ont été, en dernière instance, ni militaires ni policiers mais industriels" (1987, pág. 61), en otras palabras, los procesos se han llevado a cabo a través de objetos cuya esencia reproduce la esencia de la técnica moderna en tanto estamos frente a una "...opération où ce qui était calculé, froidement et avec le maximum d'efficacité et d'économie... c'était une élimination pure et simple » (1987, pág. 62), concluye Lacoue-Labarthe. En estas condiciones, el cuerpo del sujeto ha quedado diferido; este acto niega toda posibilidad de sí mismo y del otro.

Casi no queda más que añadir. Allí donde el efecto clínicamente hacía que la mirada toque al otro y, en ese gesto, de cercanía/lejanía, se instauren dos, o más, está un espacio vacío que no es extensión, no hay partes extra partes, solo la imposibilidad definitiva, la escena de la crueldad. ¿Post-humanismo? Díganlo ustedes.

Bibliografía

- Aristóteles. (2003). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- Derrida, J. (1995). *Khôra*. Córdoba: Alción .
- Derrida, J. (2000). *Le toucher Jean-Luc Nancy*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (2017). *Psyché Invenções del otro*. Buenos Aires: La Cebra.
- Freud, S. (1986). *Conclusiones, ideas, problemas en Obras completas* (Segunda ed., Vol. V. XXIII). Buenos Aires: Amorrortu.
- Heidegger, M. (1997). *Filosofía, ciencia y técnica* (Tercera ed.). Santiago de Chile: Universitaria.
- Lacoue-Labarthe, P. (1987). *La fiction du politique*. Paris: Christin Bourgois.
- Lacoue-Labarthe, P., & Nancy, J.-L. (1978). *L'Absolu Littéraire*. France: Éditions du Seuil.
- Platón. (1992). *Timeo en Diálogos* (Vol. VI). Madrid: Gredos.

El despertar del Tecnocapital ¿no hay alternativa?: sobre el “último hombre” de Francis Fukuyama

Fernando Pedro Guagnini
Universidad Nacional de Mar del Plata

Introducción

El siguiente trabajo tiene, más que el objetivo, la necesidad de analizar los argumentos que el filósofo y politólogo Francis Fukuyama utiliza para sostener su tesis sobre “el fin de la historia”. En este marco, nos centraremos en la figura del “último hombre”, quien será pensado como el sujeto antropológico de los tiempos actuales según el autor en cuestión. La idea fundamental, entonces, consistirá en comprender la descripción de este nuevo sujeto como un tipo de profecía sobre los alcances que el capitalismo podría tener en la sociedad presente y futura.

Es por ello que, en relación a esta temática, hemos optado también por indagar la obra del filósofo inglés Mark Fisher *El realismo capitalista* (2017). Si bien ésta resalta las mismas características del sistema vigente que sostiene Fukuyama, la diferencia reside en que lo hará en torno a una crítica hacia la “resistencia” de izquierda, que no ha logrado enfrentarse con éxito a las medidas económicas, sociales y políticas que transformaron al mundo contemporáneo. El filósofo inglés, en este caso, más que un defensor de la democracia liberal capitalista, será un pensador que criticará a la izquierda desde la izquierda misma.

Resaltamos, en este sentido, los propósitos de Mark Fisher ya que son similares a los nuestros. Ante ello, justamente, nos vemos interpelados por la necesidad de pensar el texto de Fukuyama como profecía cumplida, la cual debemos analizar para entender por medio de qué proceso la sociedad ha llegado a naturalizar y justificar el sistema vigente. Pero también, este texto cobra una importancia crucial cuando el capitalismo tardío no sólo pone en riesgo la vida de los excluidos de siempre, sino ahora de la humanidad en sí. En relación a lo mencionado, la frase atribuida a Fredric Jameson “Es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo” (Fisher 2017:22) cobra escena. Pero ahora bien, ¿qué hace de esta frase un postulado cada vez más aceptado tanto por los académicos como por la población en general? ¿Realmente no hay alternativa? ¿Cómo llegamos a este punto? Apelamos a la lectura de Fukuyama para apuntar a responder estas preguntas. Finalmente, el

cuestionamiento antropológico que tendrá más peso y aquel que estará presente en todo el trabajo será el siguiente: ¿es el capitalismo capaz de producir la muerte del hombre?

Sobre el fin de la historia: las razones de Fukuyama para decretar al capitalismo liberal como sistema perfecto

*Sin dosis iguales de delirio y confianza ciega, el capitalismo no podría funcionar.
Mark Fisher: Realismo capitalista*

Debemos hacer, en primera instancia, una aclaración respecto de lo escrito por Fukuyama. Aquello que nosotros analizaremos no será su artículo publicado originalmente en 1988, el cual ni siquiera llegaba a las treinta páginas, sino que es de nuestro más ferviente interés el indagar lo mejor posible el libro que surgió de aquel polémico trabajo. El mismo autor remarca que fue la recepción de tal artículo aquello que lo incitó a escribir finalmente la obra que pretendemos analizar. Y la pregunta más obvia que podríamos hacernos sería, ¿por qué ha sido este escrito tan polémico?

Básicamente, creemos que son dos las razones: en primer lugar, Fukuyama decreta, de algún modo, un fin de ciclo. Pero este final, lejos de dar pie a otro momento, a otra situación, da por entendido que ya no queda nada más por hacer. ¿Significa esto que nuestro mundo actual es perfecto? La respuesta a esta pregunta será claramente negativa, pero no porque los preceptos teóricos de la democracia capitalista liberal tiendan a la contradicción o no garanticen seguridad e igualdad social, sino por la mala aplicación de los gobernantes, funcionarios o de la sociedad en sí de estos preceptos. Respecto de ello, dirá Fukuyama que

Esto no quería decir que las democracias estables de hoy, como las de Estados Unidos, Francia o Suiza, no contuvieran injusticias o serios problemas sociales. Pero esos problemas se debían a una aplicación incompleta de los principios gemelos de libertad e igualdad, en los que se funda la democracia moderna, más que a una falla de los principios mismos. (1994:11)

Teniendo en cuenta esto, el segundo punto que genera polémica, creemos, tiene que ver con que el autor da fin a la historia por medio de un sistema que se ha hartado criticado, tanto en los círculos académicos como en la cotidianeidad misma. Tomar al sistema democrático capitalista liberal como la base teórica para la igualdad y libertad resulta para muchísimos pensadores un sin sentido, cuando no un trabajo realizado por

una cuestión meramente propagandística.⁷¹ De tal modo, los escritos de Fukuyama son por muchos considerados simplemente un trabajo que intenta justificar por todos los medios posibles a un sistema ya hegemónico. A pesar de todo, debemos ser realistas al afirmar que desarrollos filosófico-políticos por el estilo se han dado por montones en la historia. Es por ello que nuestro interés reside justamente en observar con detenimiento los argumentos esgrimidos en lugar de descalificarlos *a priori*.

De tal modo, el “fin de la historia” se produce con la caída del muro de Berlín, en el año 1989. Este hecho simbólico demuestra para Fukuyama la clara victoria del capitalismo sobre el comunismo. Podemos estar aquí de acuerdo, pero lo discutible aparece cuando el autor señala en este hecho la imposibilidad de un nuevo cambio. Así, las sociedades mundiales transcurrirían por un paulatino acercamiento hacia los principios de igualdad y libertad hasta llegar al modelo perfecto. Sería más que necesario preguntar aquí por el supuesto carácter circular de la historia o, por qué no, respecto del inacabable carácter del tiempo. ¿Cómo puede ser que un sistema pueda sostenerse durante toda la eternidad, sin siquiera desgastarse? Cabe aquí destacar en primera instancia a qué se refirió Fukuyama con “fin de la historia”. El autor dirá respecto de ello lo siguiente

Pero lo que yo sugería que había llegado a su fin no era la sucesión de acontecimientos, incluso de grandes y graves acontecimientos, sino 'la historia', es decir, la historia entendida –tomando en consideración la experiencia de todos los pueblos en todos los tiempos– como un proceso único, evolutivo, coherente. [...] Esto no significaba que el ciclo natural de nacimiento, vida y muerte llegara a su fin, ni que ya dejaran de publicarse los periódicos que informaban sobre ellos. Significaba, más bien, que no habría nuevos progresos en el desarrollo de los principios e instituciones subyacentes, porque todos los problemas realmente cruciales habrían sido resueltos (1994:12)

Pero, ahora bien, una vez entendido el sentido que Fukuyama le da al “fin de la historia”, intentaremos explicar por qué razones el autor piensa de este modo. El filósofo estadounidense, entonces, menciona que existirán dos motivos para llegar a tal conclusión: uno relacionado con la economía y otro con lo que el llamará la “lucha por el reconocimiento”. En base al primer tema, Fukuyama explicará que el tema de la economía puede verse emparentado con el desarrollo de la ciencia natural moderna. El

⁷¹ Esto, sin mencionar que Francis Fukuyama ha sido nada menos que Director Adjunto de Planificación Política en el Departamento de Estado norteamericano y miembro de la Corporación Rand.

filósofo dirá que “la ciencia natural moderna establece un horizonte uniforme de posibilidades de producción económica” (1994:15). Más adelante, establecerá lo siguiente,

La tecnología hace posible la acumulación limitada de riqueza, y con ello la satisfacción de una serie siempre en aumento de deseos humanos. Este proceso garantiza una creciente homogeneización de todas las sociedades humanas, independientemente de sus orígenes históricos o de su herencia cultural. Todos los países que se modernizan económicamente han de parecerse cada vez más unos a otros: han de unificarse nacionalmente en un Estado centralizado, han de urbanizarse, sustituyendo las formas tradicionales de organización social, como la tribu, la secta y la familia, por formas económicas racionales, basadas en la función y la eficiencia, y han de proporcionar educación universal a sus ciudadanos. [...] Además, la lógica de la ciencia natural moderna parece dictar una evolución universal en dirección al capitalismo. (1994:15)

Queda por demás entendido que estas nociones son discutibles. Pero ahora, resta observar la segunda cuestión que argumentará el autor, aquella que nos interesa, a saber, la de la “lucha por el reconocimiento”. Creemos que este segundo motivo por el cual Fukuyama esgrime su tesis del fin de la historia tiene que ver con un carácter antropológico, y es por ello que intentaremos abarcar con mayor detenimiento esta cuestión en un segundo apartado. Ahí mismo, veremos también los primeros indicios de la pregunta que nos propusimos encarar, aquella por el fin del hombre en el capitalismo.

Sobre el último hombre y la lucha por el reconocimiento

*Durante el siglo pasado algunos decían que estaban dispuestos a morir por defender la Iluminación o a la Iglesia, al comunismo o la democracia. Hoy todo eso ha perdido sentido.
Durán Barba y Santiago Nieto El arte de ganar*

Como explicamos anteriormente, Fukuyama mencionará que, al llegar el fin de la historia, no existirán competidores ideológicos serios para la democracia liberal. Ahora bien, ¿puede esto tener una implicancia antropológica más allá de la cuestión económico-política? Fukuyama dirá que sí, e incluso dará atención a ello a lo largo de todo un capítulo de su obra. Se trata, de hecho, del último apartado de la misma. El autor dirá respecto de ello que “es imposible completar nuestra discusión sin referirnos a la criatura que se supone que ha de surgir al fin de la historia, al *último hombre*” (p.402). Entonces bien, ¿Qué se dirá de este sujeto?

En primera instancia, necesitamos traer a colación uno de los conceptos que mencionamos en el anterior apartado: la lucha por el reconocimiento. Fukuyama da gran importancia a este término y lo relaciona con el *thymos*. Se entiende aquí, a una de las tres partes del alma que divide Sócrates en *La república*. De tal modo, el alma estaría compuesta por una parte que desea, otra que razona o calcula y, en tercer lugar, un tipo de deseo que se diferencia del primero por sus características peculiares. Respecto de este, dirá el estadounidense:

El *thymos* es algo así como un sentido innato de la justicia; la gente cree que tiene cierta valía y cuando otra gente actúa como si la considerara sin valía - cuando no reconoce su justo valor- se enoja. [...] La “dignidad” se refiere al sentido propio del valor de una persona; la indignación surge cuando algo ofende este sentido del propio valor. Cuando otras personas ven que no actuamos de acuerdo con nuestro sentido de la autoestima, sentimos *vergüenza*, y cuando nos valoran con justicia (es decir, de acuerdo con nuestro verdadero valor), sentimos *orgullo*. (p.235)

Por tanto, el *thymos* no será un deseo común, que apela simplemente a lo que podría ser natural o a las necesidades básicas del ser humano, sino que atiende a una cuestión más trascendente. Y a su vez, esta cuestión va a tender a la problemática, puesto que para Fukuyama la política será una cuestión meramente lindante al *thymos*. De tal modo, el deseo de reconocerse como superior a los demás llevará el nombre de *megalothymia*, así como el deseo de reconocerse como igual al resto se denominará *isothymia*. A lo largo de la historia, las luchas se han dado siempre por una cuestión relacionada al deseo de reconocimiento. Y es por ello que el fin de la historia implica el fin del hombre visto desde estas características. Fukuyama, entonces, se expresará de modo contundente afirmando lo siguiente:

Pues si al hombre se le define por su deseo de luchar por su reconocimiento y por su trabajo para dominar la naturaleza, y si al final de la historia logra a la vez el reconocimiento de su humanidad y la abundancia material, entonces, “el hombre llamado propiamente así” cesará de existir porque dejará de trabajar y de luchar [...] El fin de la historia significará el fin de las guerras y de las sangrientas revoluciones. Al coincidir en sus objetivos, los hombres no tendrían grandes causas por las que luchar. Satisfarían sus necesidades mediante la actividad económica, pero ya no tendrían que arriesgar la vida en combates. En otras palabras, volverían a ser animales, como lo eran antes del combate sangriento con que comenzó la historia”. (p.415)

Es de este modo como, el fin histórico producido por la victoria de la democracia liberal capitalista, implicaría también el fin de las luchas e incluso del hombre como ser

que busca el reconocimiento. El nuevo hombre (si es que se le puede seguir llamando así), será un individuo cuyas tres partes del alma permanecerán satisfechas. Finalmente, para Fukuyama “el liberalismo moderno no se basa en la abolición del deseo de reconocimiento, sino en su transformación en una forma más racional” (p. 446). Podríamos hablar entonces, de un individuo domesticado.

Sobre el capitalismo y la muerte del hombre: ¿no hay alternativa?

Nada humano consigue escapar del futuro próximo
Nick Land: *Colapso*

Ahora bien, hemos llegado a la necesidad de plantear ya no una crítica a estos argumentos, sino una especie de advertencia. En su obra *El realismo capitalista*, Mark Fisher critica en primera instancia a los grupos de izquierda que han fracasado en su lucha frente al sistema hegemónico. A su vez, el autor entiende por “realismo capitalista” a “la idea muy difundida de que el capitalismo no solo es el único sistema económico viable, sino que es imposible incluso *imaginarle* una alternativa” (p.22). Así, Fisher formula desde la más profunda desesperación la ya sombría pregunta: ¿no hay alternativa? He aquí la advertencia. Pero no es en este trabajo nuestra intención exponer ni la solución que plantea Fisher ni tampoco un esbozo personal, sino simplemente dar cuenta del momento histórico que atravesamos. Momento en que, al parecer, los engranajes de un capitalismo bien establecido sólo parecen fortalecerse más y más al mismo tiempo en que absorben todo discurso que pueda presentársele en contra. Frente a las circunstancias en que nos vemos envueltos, resta considerar la autocrítica y el rearmado de las teorías de izquierda. Pero también, resulta imprescindible analizar el modo en que el ser humano, tanto en su sentido social como individual, está transformándose a cada momento.

En este sentido, finalmente, parece curioso a simple vista hallar que son cada día más los autores que apelan a una destrucción de la naturaleza o a un cambio brusco de la constitución humana a partir del desarrollo capitalista. Y frente a tales ideas la pregunta resuena cada vez con mayor intensidad: ¿está el capitalismo generando el fin del hombre? Deseamos, de modo probablemente enigmático, aunque cargado también de sentido, reconvertir esta pregunta a otra basada en nuestros intereses: ¿puede la muerte del hombre como lo conocemos, generar las condiciones para un fin del realismo capitalista?

Bibliografía

- AA.VV (2017): *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*. Buenos Aires, Caja negra, comp. Armen Avanesian y Mauro Reis.
- Barba, Durán y Nieto, Santiago (2017): *El arte de ganar*. Buenos Aires, Debate.
- Fisher, Mark (2017): *El realismo capitalista ¿no hay alternativa?* Buenos Aires, Caja negra.
- Fukuyama, Francis (1994): *El fin de la historia y el último hombre*. Buenos Aires, Planeta.

Corporeidad, motricidad y educación

Cecilia Lorena Gutiérrez y José Minuchín
Universidad Nacional de Mar del Plata

Introducción

En el marco de la carrera de Profesorado en Filosofía de la Universidad Nacional de Mar del Plata y motivados al mismo tiempo por nuestras disciplinas de origen, uno licenciado en psicomotricidad y la otra licenciada en psicología, nos proponemos abordar la cuestión acerca de la formación de la práctica docente en los contextos educativos actuales.

En una primera concepción cartesiana del *cuerpo máquina*, planteada por Descartes, el hombre aparece como un autómeta al que el alma hizo madurar. Los sentidos, la experiencia que el hombre tiene del mundo, no son fuentes fiables de conocimiento si la razón no las purifica previamente.

Con el aporte iniciado por Merleau-Ponty, se entiende que el cuerpo se encuentra en relación con las emociones y la psiquis, no como unidades separadas, sino con una mirada global.

Spinoza no cesa de asombrarse del cuerpo, es decir de lo que puede el cuerpo. Y es que los cuerpos no se definen por su género o por su especie, por sus órganos y sus funciones, sino por lo que pueden, por los afectos de que son capaces, tanto en pasión como en acción.

Entonces, el cuerpo construye su identidad desde el conjunto de prácticas sociales, culturales y motrices. Es vía de expresión del lenguaje simbólico y comunicación afectiva con el que se trasciende la palabra y se manifiesta nuestra propia biografía.

Desarrollo

Para el planteo de la presente exposición quisiéramos partir de la concepción cartesiana del *cuerpo máquina* planteada por Descartes, en la cual el hombre aparece como un autómeta al que el alma hizo madurar. Así, encontramos que la separación de las sustancias obliga a explicar la relación de los procesos mentales con los procesos físicos.

El llamado *problema cuerpo-mente*, es el primer gran problema de la filosofía cartesiana, es decir el inconveniente se plantea al explicar la relación entre dos

instancias radicalmente diferentes y separadas, relación por otro lado necesaria para dar coherencia al resto del sistema y dar posibilidad efectiva al conocimiento del mundo. El ser humano comparte dos de esas naturalezas, la corporal y la anímica; esto es el dualismo antropológico. Entonces, por un lado mantiene la existencia de dos principios radicalmente diferentes y separados, pero por otro, compartidos en ese ser que llamamos hombre. Dado que son dos naturalezas tan distintas, Descartes las concibe separadamente, no pueden comunicarse entre sí (cómo puede haber relación entre lo material y lo no material, entre lo corporal y lo anímico, entre lo extenso y lo inextenso, entre lo racional y lo mecánico).

El Yo es el alma, sustancia inextensa e infinita (*res cogitans*), separada del cuerpo, independiente del cuerpo, que sólo es un receptáculo, un medio de transporte del alma, una máquina sometida a las leyes mecánicas que gobiernan la naturaleza material. El cuerpo pertenece al ámbito material y extenso (*res extensa*), finito y determinado.

Al considerar que la mente y la materia son naturalezas diferentes y separadas, puesto que pueden entenderse separadamente (principio de individuación), Descartes introduce el dualismo antropológico en su sistema, bajo el primado del subjetivismo y el idealismo epistemológico.

En la actualidad, con el aporte iniciado por Merleau-Ponty, se toma por cierto que el cuerpo se encuentra en relación con las emociones y la psiquis, no como unidades separadas, sino con una mirada global, por lo que acción, formación de pensamiento y personalidad se desarrollan en forma conjunta. El cuerpo es constituyente tanto de la apertura perceptiva al mundo como de la creación de ese mundo.

Se puede pensar en una diferenciación entre cuerpo y organismo llamando organismo a aquello que es heredado genéticamente y común a la especie, y cuerpo a aquello que el hombre construye sobre esa base orgánica, a través de su propia experiencia de vida, lo que Acouturier dio en llamar huellas mnémicas.

Entonces el cuerpo construye su identidad desde el conjunto de prácticas sociales, culturales y motrices. Es vía de expresión del lenguaje simbólico y comunicación afectiva con el que se trasciende la palabra y se manifiesta nuestra propia biografía.

Por lo tanto, la corporeidad de la existencia humana implica hacer, sentir, saber, pensar, comunicar y querer. La motricidad en tanto manifestación de la corporeidad permite adecuarse al plano social de la convivencia, permite la apropiación de la cultura y da un significado a la forma de vincularse con el prójimo para concretar proyectos, crear, transformar e integrarse como sujetos sociales.

Hoy el cuerpo se ha transformado en objeto de exaltación, de manipulación, instrumento de goce y creación, fuente de belleza y espejo en nuestras relaciones cotidianas. En él sentimos, deseamos y obramos.

Es una entidad física, receptora y efectora de fenómenos emocionales, está en relación directa con el tiempo y el espacio, es co-formador en la trama social.

Es conocimiento dado que establece relación entre lo que se siente, se percibe y se actúa, y tiene una estrecha relación con el lenguaje a través de la vivencia afectiva que se establece como una fuente privilegiada de comunicación.

El concepto de globalidad nos propone que en el cuerpo tienen asiento emociones, sensaciones, afectos, conocimientos, acciones y expresiones.

Podemos hablar de tres dimensiones corporales:

- tónico- afectivo. Donde impera la relación entre tono muscular y afectividad en lo que Ajuriaguerra ha dado en llamar diálogo tónico tomando el concepto de Wallon.
- motriz-instrumental. Se fundamenta en cómo la capacidad de movimiento se convierte progresivamente en instrumento para el aprendizaje de la realidad.
- Práxico cognitivo. Pone énfasis en cómo se logra armar estructuras complejas de acción a partir de la combinación diferentes combinaciones de movimientos.

En la actualidad entendemos que el hombre proyecta sobre su cuerpo un saber compuesto hecho de zonas sombrías, de imprecisiones, confusiones, de conocimientos más o menos abstractos a los que otorga un cierto relieve.

Es por tanto que retomamos la pregunta de Spinoza: *¿qué puede un cuerpo?*, ¿de qué afectos es capaz? Y encontramos que los afectos son devenires: unas veces nos debilitan, en la medida en que disminuyen nuestra potencia de obrar y descomponen nuestras relaciones (tristeza), y otras nos hacen más fuertes, en la medida en que aumenta nuestra potencia y nos hacen entrar en un individuo más amplio o superior (alegría).

Descubrimos que Spinoza no cesa de asombrarse del cuerpo, implica esto que no se asombra de tener un cuerpo, sino de lo que puede el cuerpo. Sostiene el autor que los cuerpos no se definen por su género o por su especie, por sus órganos y sus funciones,

sino por lo que pueden, por los afectos de que son capaces, tanto en pasión como en acción.

Cuando Spinoza dice: *lo asombroso es el cuerpo..., aún no sabemos lo que puede un cuerpo...*, no quiere convertir el cuerpo en un modelo, y el alma en una simple dependencia del cuerpo. Su empresa es mucha más sutil. Quiere eliminar la pseudo-superioridad del alma sobre el cuerpo. Hay el alma y el cuerpo, y los dos expresan una misma y única cosa: un atributo del cuerpo es también un sentido del alma.

Y por la misma razón que no sabemos lo que puede un cuerpo, que hay muchas cosas en el cuerpo que desconocemos, que rebasan nuestro conocimiento, también hay en el alma muchas cosas que rebasan nuestra conciencia. Así pues, la verdadera cuestión es ésta: ¿qué puede un cuerpo?, ¿de qué afectos es capaz?

A partir de esto planteado entendemos que hoy tener un cuerpo o ser un cuerpo es el desafío. La corporeidad se construye, se trabaja, se experimenta a través de los caminos recorridos, eso implica saber, hacer, pensar, sentir, comunicar y establecer vínculo afectivo a través del cuerpo como herramienta.

¿Qué sucede en los espacios de formación de docentes en relación a la concepción del cuerpo?

Creemos que la educación corporal deja hablar al cuerpo que dice en sus gestos, en sus movimientos, en sus posturas, en sus palabras, en sus imágenes, en sus poses, en su silencio. Es una vía para que el cuerpo testimonie de sí en diferentes situaciones. No se trata de producir cuerpos dóciles y normativos, ni interesan los cuerpos anatomizados; del cuerpo nos interesa más bien su fenomenología, su subjetividad que configura un modo de ser en el mundo.

Winnicott (1991) nos dice:

La educación son dos personas jugando y aprendiendo juntas. Si el niño no puede jugar no puede aprender, entonces la función del docente es involucrarse corporalmente para llevar al niño del estado de no juego al de juego. El éxito es el vínculo y el cuerpo la herramienta para lograrlo.

Es necesario analizar las causas y los problemas educativos planteados en relación a la formación corporal y motriz del Docente para generar nuevos procesos de búsqueda e investigación y favorecer cambios que afecten positivamente en su tarea.

Es un pensamiento complejo que abarca el fenómeno educacional, los actores, sus prácticas y el contexto.

La formación corporal y motriz otorga la posibilidad al Docente de adquirir la noción de creatividad y su relación con el propio cuerpo, a descubrir la relación con los objetos, con el tiempo y el espacio, y a tener la posibilidad de vincularse afectivamente con los niños y adultos como parte importante del trabajo educativo, que supone relación e intercomunicación.

La educación corporal y motriz permite pensar desde otro lugar la corporeidad en la educación porque ese lugar ya no es el cuerpo como organismo-objeto, sino que el cuerpo se adentra en la singularidad de nuestra experiencia subjetiva.

Aquí la educación toma al cuerpo como punto de referencia para la apertura a lo humano puesto que, a través de la educación, el ser humano se recrea, se labra, se transforma, se elabora y este proceso por el cual el ser humano se constituye es la subjetivación.

Una educación corporal y motriz que vaya hacia la producción de sentido sobre el cuerpo-vivido y las experiencias vividas dejan ver cómo la propia persona experimenta su corporalidad.

Es posible imaginar un Docente que se descubre, se hace, se ocupa de sí, incluido en el mundo como un ser encarnado, que se piensa corporalmente y que no trata de disolver al ser humano en partes.

En una educación donde la palabra desplazó a la mirada y lo intelectual a la sensibilidad se debe fortalecer la posibilidad de ver y sentir con el otro teniendo en cuenta el cuerpo como herramienta pedagógico-didáctica para la construcción de subjetividad.

Conclusiones

A partir del desarrollo teórico realizado a lo largo de la presentación donde partimos de la noción de cuerpo máquina para arribar a la idea la construcción del cuerpo, y a modo de cierre quisiéramos dejar una reflexión individual de lo analizado en los espacios de formación de docentes en los contextos educativos actuales.

Entendemos que el trabajo que se propone con el cuerpo y al cuerpo se visualiza como un espacio parcializado y acotado en el proceso educativo. Por lo tanto, la transmisión que se realiza del cuerpo en dicho contexto no es en función de su faceta pedagógica de aprendizaje.

Observamos como todo el tiempo se lo quiere adoctrinar, domesticar, limitar y aparecen frases como por ejemplo “que se queden quietos”, “que no se muevan” cuando se trabaja con niños, solo se reservan algunos espacios para el cuerpo, y sus movimientos, en los recreos, en algunas clases especiales o en actos escolares, pero no se utiliza en el sistema pedagógico en general como una herramienta de aprendizaje.

En pocas palabras, el cuerpo queda así desaprovechado de todo espacio pedagógico.

Bibliografía

- García Olivo, P (2015) El cuerpo de Spinoza, Gilles Deleuze. *Revista El Amanecer*. Disponible en: <https://periodicoelamanecer.wordpress.com/2015/03/14/el-cuerpo-de-spinoza-gilles-deleuze/>
- Lapierre, A. Acouturier, B. (2007) *El cuerpo y el inconsciente en educación y terapia*, Buenos Aires: Ed. Científico-médica -1ª. Ed.
- Le Bretón, D. (2008) *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires: Editorial Nueva Visión- 2ª. Ed.
- Pradas, J. (2015) El Dualismo Cartesiano. *Blog de Filosofía y Ciencias Humanas*. Disponible en: <http://phylosophyforlife.blogspot.com/2015/04/el-dualismo-cartesiano-actualizacion.html>
- Winnicott, D. (1991) *Realidad y Juego*, Buenos Aires: Ed. Gedisa- 1ª. Ed.

--

Poder, libertad e hipercomunicación: falsas ilusiones en la era de la tecnociencia. Miradas filosóficas a partir de la obra de Byung-Chul Han

Adrián Marcelo López Hernaiz
Universidad Nacional de La Plata

I. Introducción

En una cultura con rasgos reconocidamente occidentales, llama la atención la influencia -cada vez mayor- que está teniendo el filósofo coreano Byung-Chul Han (Seúl, 1959), docente de la Universidad de las Artes de Berlín que dedica su obra a interpretar las circunstancias que impactan en las subjetividades, atravesadas ellas por las leyes de un capitalismo que alcanza uno de sus máximos niveles de expresión en las redes sociales.

Han reflexiona sobre la alienación y la explotación, ocupándose fundamentalmente de cómo las nuevas tecnologías de la información modifican las conductas humanas, al punto tal de promover una alta exposición que inevitablemente llevan a la pregunta acerca de si la persona es quien construye al algoritmo o viceversa.

En la actualidad, el neoliberalismo opera con dispositivos mucho más eficaces para ejercer dominación. Ante la apariencia de libertad absoluta, Internet se erige como un panóptico digital que circula a través de móviles capaces de codificar la vida al instante, siendo así una verdadera aldea global donde los usuarios cuentan a la multitud que nunca duerme sus gustos, miedos, sueños y frustraciones.

Las redes sociales imponen condiciones que modifican la experiencia de la tortura propia de otras épocas: hoy las personas se exponen al narcisismo de postear información o eventos, subir fotos de momentos de felicidad y volverse irónicos y libre pensadores, elevando así una autoestima que no se tiene por fuera de estos ámbitos, y reafirmandose en ofensas que dicen más acerca de quien las emite que de sus destinatarios. Sumemos a ellas los usos de las conversaciones, videos o audios que fortalecen la hiperconectividad instantánea e ininterrumpida.

Byung-Chul Han opina que al estar pendientes de la acumulación de *likes* o "me gusta" en una publicación, las personas viven subordinadas a la aprobación y la aceptación, buscando acumular amigos o seguidores que agotan la energía del amor y la sexualidad.

Los tiempos de ahora ejecutan una realidad totalizante en la que nada parece quedar afuera. La peor versión del sistema capitalista conduce a extraer de cada persona su exposición pública haciéndola pasar como autonomía sin imposiciones.

En esa confusión propia de nuestra era, Byung-Chul Han edifica una obra que toma aportes de Heidegger, Foucault, Bauman y Zizek, entre otros; todos ellos, autores que no han hecho otra cosa más que transformar el actual estado de cosas, buscando despertar conciencias y a la vez comprometiéndose con causas mayores.

II. Psicopolítica

“La psicopolítica neoliberal encuentra siempre formas más refinadas de explotación. (...) Todos están controlados por la *técnica* de dominación neoliberal, cuyo fin no sólo es explotar el tiempo de trabajo, sino también a toda la persona, la atención total, incluso la vida misma. Descubre al hombre y lo convierte en objeto de explotación”.⁷²

La cita del autor es elocuente: refiere a dos términos (psicología y política) formando un concepto compuesto (psico-política). Eso le permite articular el impacto que en las subjetividades genera el poder superyoico de lo que “debe” hacerse.

Han advierte que existen dispositivos capaces de ejercer un poder superlativo en cada individuo. Bajo la apariencia de libertad -e ideas afines vinculadas al placer, la felicidad, los beneficios en general-, las sociedades se organizan siguiendo patrones hegemónicos de elección, lo cual -lejos de responder a los intereses particulares de cada persona- constituye una estrategia del capitalismo global para extender sus dominios y consolidar un sistema que funciona en tanto las variables de consumo, oferta y demanda, se mantengan constantes.

En ese sentido, es de destacar que el individuo queda sometido sin darse cuenta -de manera inconsciente, en términos psicoanalíticos- a una red en que colabora sin ofrecer resistencia alguna.

Podríamos decir que la dominación ya no consiste en la coerción de someter a los cuerpos sino que ahora hay una predisposición voluntaria de subjetividades que al estar alienadas y sin discernimiento, se subordinan ellas mismas a un dispositivo que gobierna sobre una totalidad, haciendo más sencilla la estrategia de dominación.

En la aldea global de Internet, proliferan seducciones que captan la atención de los usuarios: viajes, eventos y productos, entre otras cosas, se ofrecen a un clic de distancia.

⁷²Han, Byung-Chul. “La curación como asesinato”, en *Psicopolítica*, p. 47, Editorial Herder, Barcelona, 2014.

La configuración de perfiles individuales administran las preferencias de los sujetos. Así, el Big Data se presenta como un conglomerado de informaciones que permiten conocer más al individuo, y es en función de sus elecciones que emerge la estrategia de sometimiento. Cuando alguien da un *like* a una página y a partir de esa decisión aparecen otras cuatro ventanas, ¿de qué libertad podría hablarse?

Psicológicamente, el deseo aumenta en función de las ofertas; pero las primeras elecciones ya no pueden sostenerse cuando lo que abundan son opciones que se imponen. Ahí opera el poder, entrometiéndose al punto de coartar la decisión de cada persona. Una cosa es elegir lo que se quiere y otra muy distinta la presión que ejercen los *massmedia* para optar por elecciones no aceptadas inicialmente. Si no existe la necesidad, se crea.

Un nuevo panóptico está entre nosotros, con una vigilancia más fuerte y amplia: “la vigilancia digital es precisamente más eficiente porque es *aperspectivista*. No tiene la limitación que es propia de la óptica analógica. La óptica digital posibilita la vigilancia desde todos los ángulos. Así, elimina ángulos muertos”.⁷³

III. La agonía del Eros

“En tiempos recientes, se ha proclamado con frecuencia el final del amor. Se piensa que hoy el amor perece por la ilimitada libertad de elección, por las numerosas opciones y la coacción de lo óptimo y que, en un mundo de posibilidades ilimitadas, no es posible el amor. También se denuncia el enfriamiento de la pasión”.⁷⁴

La interpretación vuelve a tener como epicentro al capitalismo, un sistema que impone condiciones valiéndose de habilidades invisibles; es decir, no detectadas inmediatamente por los sujetos.

En esas maneras de entender el mundo, crece el individualismo como una predisposición de seguir la máxima aspiración de libertad. Una suerte de consigna: ser libres sin que nadie lo impida. Entonces, cada cual sigue su instinto, su mandato, su deseo.

Hoy la sociedad occidental se encuentra en un estado de situación que no contempla estabildades: el deseo que nace no se concreta porque —en esa continua búsqueda— se impone otro; la industria del porno estimula fantasías que impiden la concreción de un amor sólido que se prolongue en el tiempo.

⁷³*Ibid*, p. 86.

⁷⁴Han, Byun-Chul. “Melancolía” en *La agonía del Eros*, p. 9, Editorial Herder, Barcelona, 2014.

Los vínculos en sí son vacíos, superfluos, reemplazables. Las personas quedan cosificadas al descarte y el rechazo. El amor se diluye. La pasión es efímera.

¿Será que en cada elección vinculada al eros opera inconscientemente un gen individualista que hace pensar en que otra mejor opción está esperando, y por tal motivo cada cual no se compromete a construir una identidad colectiva que saque a las personas de su individualidad?

“Si hay que buscar un responsable de la creciente decepción en la sociedad actual, no habría que apuntar a la fantasía incrementada, sino a las expectativas más altas. (...) Los nuevos medios de comunicación no dan alas precisamente a la fantasía (...). La hipervisibilidad no es ventajosa para la imaginación. Así, el porno, que en cierto modo lleva al máximo la información visual, destruye la fantasía erótica”.⁷⁵

Hay una energía que se pierde o se agota en sí misma; esto es, en el propio individuo. Por eso, el vínculo del amor –que implica abrirse, pensar en la otredad, proyectarse con ella y concretar la relación- desaparece en tanto la sublimación pase por la experiencia propia, personal, en un contexto que estimula el narcisismo (amor propio) con el placer y la sexualidad individuales.

IV. El aroma del tiempo

“La técnica moderna aleja al hombre de la Tierra. Los aviones y las naves espaciales lo arrancan de la fuerza de gravedad terrestre. Cuanto más se distancia de la Tierra, más se empequeñece. Y cuanto más rápido se mueve en ella, más se encoge. Toda supresión de la distancia en la Tierra trae aparejado un mayor alejamiento del hombre respecto a ella. De ahí que el hombre se aliena de la Tierra. Internet y el correo electrónico hacen que la geografía y la propia Tierra desaparezcan (...) La técnica moderna des-tierra la vida humana”.⁷⁶

El tema es el péndulo de los relojes, su velocidad, una aceleración que desde la Revolución Industrial a nuestros días marca el pulso de la vida en su condición totalizante: producir más en menos tiempo.

Desde la modernidad, la técnica optimizó recursos: la maquinaria incorporó mecanismos que hicieron eficaz el trabajo humano al punto tal de perfeccionarlo siempre un poco más.

⁷⁵*Ibid.*, p. 60.

⁷⁶ Han, Byung-Chul. “La velocidad de la historia” en *El aroma del tiempo*, p. 39, Editorial Herder, Barcelona, 2015.

Por caso, ensayemos la siguiente pregunta: ¿cómo surge el cine? Y la respuesta se encuentra en la dinámica del capitalismo.

Si la fotografía se relaciona con imágenes quietas, el cine dinamiza lo permanente que se resiste al cambio: lo suyo tiene que ver con imágenes en movimiento (en efecto, la cinética es eso). Acaso haya un paralelismo con el emergente tren que acorta distancias y hace imperceptibles las imágenes, que ante la velocidad del transporte se vuelven confusas y fugaces al ojo humano, eliminando así el espacio del paisaje.

Volviendo a Han, la cita inicial de este apartado parece referir a la condición efímera de la existencia. No sólo que la eternidad es inexistente, sino que hasta cuesta determinar puntos de inicio y de finalización. El individuo está en constante devenir, es un estar siendo que se transforma a cada instante; por lo tanto, ¿cuál es su identidad, su plan, su fin en este mundo? Difícil es saberlo porque no hay condiciones que permitan la estabilidad, una sustancia que sea permanente a los accidentes o cambios, por hablar en términos aristotélicos. Y si la intención es recuperar el valor de los filósofos de la antigüedad, el imperio de Internet cumple fehacientemente con una de las máximas de Heráclito: nadie se baña dos veces en el mismo río. O en otras palabras, la rapidez del tiempo hace desaparecer al espacio del que formamos parte.

En las redes, el tiempo es uno solo. Nunca empieza, nunca termina. Siempre es posible estar *on line* aunque no nos miren o nadie lo advierta; y basta conectarse desde cualquier lugar del mundo para ser, porque se puede ser sin necesidad de estar.

“Cuando el intervalo espacio-temporal sólo está ligado a la negatividad de la pérdida y el retraso, todos los esfuerzos se concentran en hacer que desaparezca. Las memorias electrónicas o cualquier otra posibilidad técnica de repetición anulan el intervalo temporal, que es el responsable del olvido. Hacen que el pasado esté disponible al momento. Nada debe impedir el acceso instantáneo. Se eliminan intervalos, que se oponen a la instantaneidad. (...) La instantaneidad del correo electrónico se debe a que éste acaba con los caminos como intervalos espaciales. Se libera del espacio propio”.⁷⁷

V. La expulsión de lo distinto

“El orden digital provoca una creciente *descorporalización* del mundo. Hoy hay cada vez menos comunicación entre cuerpos. El orden digital elimina también los cuerpos que se nos contraponen privando a las cosas de su pesadez material, su masa,

⁷⁷*Ibid*, p. 61.

su peso específico, su vida propia y su tiempo propio, y dejándolas disponibles en todo momento”.⁷⁸

¿Dónde habita lo digital? ¿Cuál es su espacio? ¿Cómo logra ubicárselo?

El concepto de “nube” es un reservorio de logaritmos en donde se encuentra almacenado el patrimonio informático de la humanidad: fotos, videos, mensajes, un instante a instante que se sube a las redes para ser noticia y existir, al mismo tiempo de marcar distancia y diferenciación con la otredad.

Han dice que todo ello no sería libertad, sino individualismo en clave de autodestrucción. Es exponerse ante la mirada ajena, eliminar las fronteras de lo público y lo privado, aumentar una ansiedad a prueba de *likes* y ver alterados los índices de aceptación y rechazo según cómo cada cual impacte en los demás.

Si en esa tendencia claramente unipersonal aparece idealizada la imagen, lo más probable es que nunca se alcance el canon de belleza y legitimación propios de esta época; y que se si lograra, el costo de sostener tal investidura sería muy caro, con consecuencias físicas y emocionales devastadoras para cualquier humanidad.

En la generación de las pantallas –televisión, móviles, laptops- volvemos a la caverna de Platón: gran parte de la sociedad es prisionera de imágenes que toma por verdaderas cuando en realidad son sombras con intenciones de inducir a confusión.

El Gran Hermano ya no es el de Orwell, que buscaba salir de la vigilancia y el control; ahora es –en la primera década del siglo XXI- un espectáculo cuyo objetivo es permanecer hasta el final, llegando a ganar un juego que elimina a otros; es decir, expulsa a los distintos.

Y es ese afán de permanencia el que persigue un éxito solitario, *descorporizado*, porque quienes deciden el destino de los participantes son personas que conocen una puesta en escena de lo que se les muestra.

“Los tiempos en los que existía el otro se han ido. El otro como misterio, el otro como seducción, el otro como eros, el otro como deseo, el otro como infierno, el otro como dolor va desapareciendo. Hoy, la negatividad del otro deja paso a la positividad de lo igual. La proliferación de lo igual es lo que constituye las alteraciones patológicas de las que está aquejado el cuerpo social. Lo que lo enferma no es la retirada ni la prohibición, sino el exceso de comunicación y de consumo; no es la represión ni la negatividad, sino la permisividad y la afirmación. El signo patológico de los tiempos

⁷⁸Han, Byung-Chul. “Cuerpos que se nos contraponen”, en *La expulsión de lo distinto*, p. 70, Editorial Herder, Barcelona, 2017.

actuales no es la represión, es la depresión. La presión destructiva no viene del otro, proviene del interior".⁷⁹

VI. Conclusiones

A partir de cuatro de sus libros –*Psicopolítica*, *La agonía del Eros*, *El aroma del tiempo*, *La expulsión de lo distinto*–, este trabajo retoma la filosofía de Byung-Chul Han, quien visibiliza la trama de un mundo organizado por las leyes del capitalismo, que a través de sus dispositivos –especialmente Internet como encumbrado fruto de la técnica– genera poder y dominación, atentando contra la humanidad de individuos que se exponen bajo la apariencia de estar decidiendo libremente.

Los últimos siglos son testigos de un clima de época con rasgos bien característicos: el individualismo propio del sistema trajo aparejado desapego, consumo, violencia y autodestrucción, lo cual lleva –entre otras– a la pregunta de si cada individuo decide lo que elige o hay un implícito poder que circula atentando contra las subjetividades.

Sin un destino al que aferrarse y siendo productos en tanto mercancía, las sociedades crean un ideal de ser humano que inconscientemente está condenado al sometimiento. Salir de esa lógica es no existir; y esa realidad convoca diversos instintos de supervivencia que paradójicamente acaban con la libertad de la especie.

Todo lo que aquí se expone, de alguna manera profundiza esa desilusión que dio sustento a la posmodernidad: el fin de los grandes relatos, el derrumbe de toda ideología emancipadora, el desengaño ante un mundo que ya no tiene motivos para creer en el progreso.

¿Es pesimista esta observación?

En parte sí, porque lo que se conoce como desarrollo y evolución trae más problemas que soluciones; y en parte no, porque si bien el poder circula de muchas maneras, también es cierto que hay formas de detectarlo, pudiéndose así revertir tales tendencias y apostar a la transformación en virtud de una sociedad mejor.

Algo de eso, con maestría y sabiduría, propone Han en su obra.

VII. Bibliografía

- Han, Byung-Chul. *Psicopolítica*, Editorial Herder, Barcelona, 2014.
- Han, Byung-Chul. *La agonía del Eros*, Editorial Herder, Barcelona, 2014.

⁷⁹*Ibid.* p. 9.

- Han, Byung-Chul. *El aroma del tiempo*, Editorial Herder, Barcelona, 2015.
- Han, Byung-Chul. *La expulsión de lo distinto*, Editorial Herder, Barcelona, 2017.

Natural o cultural. Tres enfoques que refuerzan esta inescindible oposición

Mariano González Leoni
Universidad del Salvador

Introducción

El determinismo biológico ha estado presente durante siglos en nuestra forma de pensar al hombre y sus posibilidades. La idea de que en cierto sentido la naturaleza determina quienes somos en el ámbito biológico generalmente dejó poco lugar para el factor cultural. Pero ya hace dos siglos Sir Francis Galton (el primo de Charles Darwin), polímata que se dedicó a temas de antropología, biología y psicología, acuñó una dicotomía conceptual que ha perdurado en el tiempo: *Nature vs. Nurture*, o la versión que nos es más habitual, "Natural vs. Cultural".

La duda radica en determinar si las características biológicas de un organismo dependen de sus cualidades innatas, o si lo ambiental también va a ser fundamental para su desarrollo, existiendo también la posibilidad de que la respuesta este en algún lugar entre ambas premisas. A continuación, presentaremos tres ejemplos del debate Natural\Cultural sobre cuestiones que equivocadamente podríamos considerar respondidas, pero que aún están lejos de serlo.

Plasticidad fenotípica

No cabe duda alguna que uno de los factores más "naturales" que podemos encontrar en el debate se refiere a la fisiología de los seres vivos. Tendemos a pensar que esta es hereditaria, dada, y por lo tanto invariable a través de lo cultural o ambiental. Pero Massimo Pigliucci, biólogo especializado en genética, introduce una nueva etapa en esta discusión: la plasticidad fenotípica, una respuesta conjunta en relación a lo que denominaríamos estructural en los seres vivos. Pigliucci nos dice que en la historia reciente de la biología evolucionista, la plasticidad ha sido el concepto clave, a veces controversial, a veces incomprendido, pero siempre subyacente en el debate *Nature vs. Nurture* (Pigliucci, pág. 47), y por ello requiere nuestra comprensión si queremos adentrarnos en el tema.

La plasticidad fenotípica es la propiedad que un determinado genotipo tiene para producir diferentes fenotipos en respuesta a distintas condiciones ambientales (Pigliucci, pág. 27). La definición parece simple, pero la distinción entre los factores involucrados

en este concepto, y la forma en que se relacionan, pueden traer algunos problemas, por lo que los analizaremos brevemente.

El genotipo se refiere a la información genética que posee un organismo en particular, en forma de ADN. A comienzos del siglo XX apareció la distinción fundamental entre genotipo y fenotipo que pudo dar lugar a la plasticidad fenotípica. Wilhelm Johannsen noto que las características hereditarias reconocidas por Mendel presentarían algunas pequeñas variaciones aun en una descendencia homocigota, siempre manifestándose de forma similar a la característica original. A partir de esta realidad, Johannsen dedujo que debía haber otro factor, no genético, que fuese causa de dichas variaciones y ya que resulta imposible reducir las micro variaciones ambientales a cero en un experimento, estas eran el mejor candidato para responder al enigma que se les presentaba. Esta situación de variación manifiesta en descendencias genéticamente homogéneas fue la que abrió el camino para investigaciones relacionadas con la interacción entre genotipo y ambiente (Pigliucci, pág. 49).

Por otro lado, el fenotipo es cualquier característica o rasgo observable de un organismo, como su morfología, desarrollo, propiedades bioquímicas, fisiología o comportamiento. Como su etimología bien señala, es lo que “aparece” del genotipo, lo que se manifiesta, aun cuando dicho organismo posea en su genotipo otras posibilidades.

La plasticidad fenotípica es una realidad presente en los organismos de nuestro planeta: en algunos casos su plasticidad es sorprendente, en otros resulta insignificante, pero sin duda alguna la plasticidad existe como posibilidad de reacción ante estímulos a lo largo del mundo natural. El ser humano no escapa a esta realidad, pero la duda persiste cuando pretendemos establecer reglas o porcentajes para describir su influencia sobre el mismo.

Hay dos cuestiones básicas que demuestran la plasticidad fenotípica en el ser humano en un nivel elemental. En primer lugar, los resultados que el entrenamiento físico produce: es innegable la mejora en rendimiento que un entrenamiento metódico genera, y se puede verificar con la mejora constante de las marcas mundiales de atletismo. Solo 8 de los 50 principales récords mundiales fueron realizados antes de 1990, y uno solo se mantiene con anterioridad a 1977 (4x1500). Si bien podríamos argüir que las personas más veloces y fuertes nacieron a partir de esa fecha o que un mayor número de personas se dedican al deporte profesional actualmente, pareciera

tener más sentido responsabilizar a las mejoras en entrenamiento y alimentación (entre otros factores ambientales) del salto de calidad de los últimos 24 años.

El segundo ejemplo radica en la rehabilitación física, campo que también ha mejorado notablemente en los últimos años. Actualmente, entre posibilidades quirúrgicas y la terapia física, cada vez son menos los casos que implican la pérdida absoluta de una capacidad motora, así como también se han mejorado notablemente los tiempos de recuperación necesarios para retomar la actividad física.

Las medidas terapéuticas utilizan de manera dirigida la característica que el cuerpo humano posee para ajustarse a los diversos estímulos que se le presentan. La actividad física terapéutica será al estímulo que genere la adaptación del tejido plástico que posee el hombre: en el campo de la terapia médica del deporte, la persona puede elegir entre una multiplicidad de aparatos para realizar su ejercicio, así como también una amplia variedad de métodos perfeccionados (isometría, rendimiento de fuerza positivo y negativo, facilitación neuromuscular propioceptiva, etc.), siempre teniendo en cuenta el tipo y el grado de lesión que sufra. A través de estos métodos el cuerpo se ajusta de un modo funcional a las intensidades y magnitudes activas del estímulo, resultando en un aumento tanto cualitativo como cuantitativo de las capacidades físicas del sujeto (Hüter-Becker, 2005).

Pero además de la rehabilitación muscular elemental, existen un sinnúmero de terapias de rehabilitación orientadas a la solución de múltiples problemas. Entre ellas encontraremos terapia para malformaciones estructurales de nacimiento, deficiencias en el habla, problemas pulmonares, deficiencias metabólicas, y distintas enfermedades que afectan la relación neuromuscular. Ya sea a partir de ejercicios físicos, terapias pasivas, o la utilización de químicos varios, la rehabilitación física alcanza objetivos que hasta hace poco tiempo parecían imposibles, y todo ello se debe a un mejor conocimiento del cuerpo humano y su integridad funcional (Cooper, 2006).

Desde esta perspectiva, el factor cultural a logrado tener algo que decir en cuanto a nuestra fisiología. Si bien algunas variables anatómicas no serán fáciles de cambiar, hoy en día tampoco sería acertado decir que el cuerpo con el que nacemos necesariamente será el mismo con el que viviremos toda nuestra vida.

Evolución cognitiva

Al momento de analizar el origen de nuestras capacidades cognitivas en general también surge el debate entre lo que podríamos denominar lo natural y lo cultural. Aquí

la primera postura es sostenida por lo que se denominapsicología evolucionista (es importante no confundir esta línea de pensamiento con lo que se conoce como psicología evolutiva, dedicada al desarrollo de los seres humanos a lo largo de su vida).

La psicología evolucionista parte de la idea que, al igual que el ser humano tiene ciertas adaptacionesanatómicas (estructuras corporales que han obtenido su forma a través de la selección natural para resolver ciertos problemas de adaptación), también hay adaptaciones cognitivas o psicológicas (mecanismos internos de procesamiento de información que han obtenido su forma a través de la selección natural para resolver otros problemas de adaptación) (Wheeler & Clark, pág. 10). A partir de concepción de procesamiento de información “darwiniana” se concluye que nuestra capacidad cognitivano es un aparato de razonamiento general sino algo así como una navaja suiza multifuncional, en cuanto que posee una gran variedad de herramientas cognitivas específicas.

Estas herramientas específicas serían heredables, y suelen ser comparadas con mecanismos computacionales, recibiendo el nombre de módulos. Cada uno de estos será disparado por un *input* o una entrada de información particular, propia de un ámbito evolutivo distintivo, que posee información almacenada en relación a esa capacidad.

Pero además de la tradicional herencia genética que sucede entre generaciones, se ha desarrollado un concepto significativo para nuestra discusión, la herencia ecológica. Esta es la que se traspa no a través de los genes sino a través del ambiente creado por las acciones de generaciones tanto anteriores como contemporáneas, en el caso de los humanos, a través de un aprendizaje social. Un importante número de comportamientosson transmitidos a través de este método, o como lo llamaríamos en su conjunto, a través de la cultura.

Pero existe otro fenómeno que profundiza aún más la relación entre lo natural y lo cultural en los humanos, y probablemente el mejor ejemplo de este se puede ver en la capacidad que un gran número de humanos a desarrollado para digerir lactosa. La enzima necesaria para llevar adelante esta acción deja de ser producida por los mamíferos una vez que finaliza el proceso de amamantamiento, debido a que en el ambiente natural no habría otra fuente de lactosa mas que la provista por la madre. Pero en los humanos esto comenzó a cambiar desde que se introdujo la actividad cultural de ordeñar a otros animales, permitiendo que disfrutemos de los beneficios proteicos de los lácteos. A partir de ese momento, la selección natural hizo su parte: aquellos individuos que podían digerir los lácteos debido a una pequeña mutación que

les permitía seguir produciendo la enzima fueron los que mejor adaptados estaban para este ambiente cultural, y desde ahí el porcentaje de individuos con esta capacidad ha crecido significativamente.

Vemos así como una práctica cultural generó un nuevo ambiente que en última instancia provocó un cambio en la genética humana, ambos fenómenos alimentándose mutuamente hasta crear una espiral de coevolución genético-cultural. Este fenómeno es denominado “construcción de nichos”, y en cierto sentido presenta un escenario donde el organismo no es absolutamente pasivo en el proceso evolutivo. (Odling-Smee, Laland, & Feldman, 2003)

La construcción de nichos es la otra manera de explicar la aparición de importantes capacidades cognitivas en los seres humanos, como por ejemplo el lenguaje. Dada la manifiesta tendencia humana al aprendizaje social y la cultura acumulativa, esta parece ser una respuesta viable para explicar una habilidad tan significativa y única. Si bien la teoría no se encuentra comprobada, es un fuerte argumento a favor de la participación de la cultura en la evolución cognitiva humana.

Percepción cognitiva

Queda entonces claro que aun no es posible determinar si nuestras capacidades cognitivas son producto de lo natural/heredado o lo cultural/ambiental. Dado que la muestra a analizar es una repartida en el tiempo, pareciera lógico que no sea fácil encontrar una respuesta definitiva y suficiente. ¿Pero qué ocurre con nuestras percepciones particulares, las que cada uno de nosotros tenemos día a día? Nuevamente la respuesta es más compleja de lo que hubiésemos esperado.

Estudios actuales apuntan a que nuestro cerebro sería una sofisticada máquina que se encarga de “adivinar” como sería la realidad. Estos proponen que el cerebro funciona a través de una constante generación de hipótesis o creencias en relación al mundo que nos rodea y como deberíamos actuar. Estas serían probabilidades condicionales calculadas a partir de la información que el cerebro tiene en dicha instancia, y dicha información podría ser de múltiples orígenes.

En algunas ocasiones lo que el cerebro hará será combinar las percepciones de diferentes sentidos para obtener un resultado más confiable. Pero como el denominado efecto McGurk nos muestra, la combinación de estos puede llevar a aceptar realidades falsas, ilusiones, alterando lo que percibimos para tratar de formar una realidad comprensible. McGurk notó que, si se pone el sonido de un fonema sobre un video que

mostrara una boca haciendo los movimientos para otro fonema, aun cuando el sonido sea el mismo, escucharemos algo distinto. Esta es una demostración de la integración multisensorial que ocurre en nuestro cerebro constantemente, y lo sorprendente es que, aun conociendo el efecto, seguiremos percibiendo la ilusión, prueba que esta combinación de sentidos es tanto automática como inconsciente (Tiippana, 2014).

Pero de acuerdo con estudios actuales, nuestro cerebro no solo combina varias percepciones, sino que también incorpora conocimiento obtenido previamente. Generalmente esto ocurrirá en situación de gran incertidumbre o ambigüedad, pero lo que en ultima instancia demuestra es que nuestro cerebro “asume” ciertas realidades todo el tiempo, basándose en lo que esperamos en lugar de la realidad. Existen múltiples ejemplos de estos fenómenos, como la ilusión de la máscara hueca, donde una máscaracóncava es asumida como una convexa, dado que nuestra convicción de que las caras suelen proyectarse hacia afuera esta tan arraigada que vence las pistas percibidas por nuestros sentidos. Lo mismo ocurre con la idea de que la luz viene desde arriba, los objetos generalmente están detenidos, y tantos otros casos.

Estas presuposiciones que el cerebro utiliza tienen sentido porque la mayoría de los objetos de la realidad responden a esas expectativas. Usarlas generalmente nos lleva a la mejor interpretación posible. Pero en ciertas ocasiones, estas pueden llevar a errores, y en esos casos percibiremos la realidad como si fuese mas cercana a nuestras expectativas que lo que realmente es.

Así podemos ver como el cerebro ya no es pasivo al momento de percibir, dirigido únicamente por los estímulos inmediatos, sino que este es totalmente activo al momento de generar la imagen del ambiente en el que nos encontramos, y que los sentidos pasarían a ser una especie de agente correctivo para las inconscientes predicciones del mismo (Clark, 2015). Nuestras herramientas naturales, los sentidos, no serían la única fuente de información en la que confiamos para percibir la realidad: nuestra previa experiencia, lo adquirido o cultural también seria determinante en esta elemental actividad.

Conclusión

Resultaría difícil decir que, tras la investigación realizada, se hayan obtenido respuestas que nos den algún tipo de certeza definitiva sobre cuál es el factor más importante en el debate natural/cultural. Sin duda alguna lo cultural ha ganado un importante terreno, pero tampoco el suficiente como para afirmar una primacía de lo

ambientales por sobre lo hereditario. Lo que es seguro es que ambos parecieran ser fundacionales y necesarios para el hombre, y por lo tanto inescindibles uno del otro. El mismo Pigliucci considera que los científicos no pueden ni deben decir que comprenden la interacción entre ambos. "Allí deben trazar la línea, y simplemente aceptar que no saben. (...) Es la única manera responsable de responder" (Pigliucci, pág. 261). Superar dicha línea sería más atribuible al ego que a la evidencia empírica.

Bibliografía

- Clark, A. (2015, Enero). *Open MIND*. (T. Metzinger, & J. M. Windt, Eds.) Retrieved Agosto 26, 2018, from <https://open-mind.net/DOI?isbn=9783958570115>
- Cooper, G. (2006). *Essential physical medicine and rehabilitation*. New Jersey: Humana Press.
- Hüter-Becker, A. S. (2005). *La rehabilitacion en el deporte*. Badalona: Paidotribo.
- Levins, R. L. (n.d.). Dialectics and Reductionism in Ecology. *School of Public Health and Museum of Comparative Zoology, Harvard University*, http://www.biolinguagem.com/ling_cog_cult/levins_lewontin_1980_dialetics_reductionism_ecology.pdf.
- Murray, C. H. (1994). *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*. Nueva York: The Free Press.
- Odling-Smee, J., Laland, K. N., & Feldman, M. (2003). *Synergy*. Retrieved Agosto 29, 2018, from University of St. Andrews: <https://synergy.st-andrews.ac.uk/niche/>
- Pigliucci, M. (2001). *Phenotypic Plasticity. Beyond Nature and Nurture*. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press.
- Tiippana, K. (2014, July 10). *What is the McGurk effect?* Retrieved from Frontiers in Psychology: <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2014.00725/full>
- Wheeler, M., & Clark, A. (2008). Culture, embodiment and genes: unravelling the triple helix". *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 363(1509), 3563-3575.

Tecnología y posverdad: nuevas maneras de hacer mundos humanos

Federico Mana
Universidad Nacional del Plata
Universidad Nacional de Lanús

Introducción

El ser humano no sólo genera sus condiciones materiales de existencia, sino que también su entorno de sentido a través del cual dará un contexto significativo al mundo que lo rodea. Ahora bien ¿se ven los resultados de estos procesos alterados por las innovaciones de tales condiciones materiales? ¿Existe una relación bivalente o las esferas se encuentran separadas unas de otras?

En este trabajo intentaremos mostrar la existencia de la relación entre la innovación tecnológica (a la cual incorporaremos a lo material) y las significaciones que la sociedad instituye para su supervivencia.

Desde aquí buscaremos observar la incidencia de las nuevas técnicas de comunicación en la construcción de discursos dadores de sentido por lo que deberemos abordar categorías como “significación imaginaria”, “emoción” y también “posverdad”, conceptos que se entrecruzan en la vida humana transformando las maneras de hacer mundos en la época actual.

Por todo ello, si entendemos que la teoría crítica busca comprender la totalidad desde las múltiples aristas que se ponen en juego para crear relatos dominantes, indagar sobre el impacto de la hoy llamada “posverdad” es también una forma de preguntarnos qué es ser humano.

El reino de la posverdad

¿Es posible definir a la “posverdad”? Si quisiéramos internarnos en ello se vuelve una posibilidad citar al *English Oxford Dictionary* quien en el año 2016 seleccionó a esta palabra como la “palabra del año” definiéndola como aquella que “denota las circunstancias en las cuales los hechos objetivos tienen menos influencia en el estado de la opinión pública que las apelaciones a la emoción y las creencias personales”⁸⁰. Resulta interesante destacar además que el propio diccionario habla de *post-truth* como adjetivo y no como sustantivo. Es decir, así como la lógica nos enseña a distinguir entre “verdad” y “verdadero”, con respecto a la posverdad, podríamos utilizarla como sustantivo al señalarla como sujeto de una oración pero en su aplicación

⁸⁰ <https://en.oxforddictionaries.com/definition/post-truth>

a un contexto histórico debería considerarse como adjetivo, por ejemplo al decir “la era de la posverdad”.

Así entonces, recuperando conceptos del periodista uruguayo Daniel Mazzone, podemos sostener que la posverdad se refiere a una crisis en la circulación de la información en donde la apelación a la emotividad de las personas se transforma en criterio válido para sostener la certeza de un hecho en detrimento de la observación del hecho objetivo.

¿Cuál es el lugar entonces de la verdad? Si nos permitimos una licencia para con las palabras del filósofo Nelson Goodman al decir que “la verdad lejos de ser un ama solemne y severa, es una sirvienta dócil y obediente” (Goodman, 1990: 38) deberíamos sostener que el criterio para enunciar lo verdadero dentro de esta crisis de circulación es la búsqueda de lo conveniente: lo verdadero como dócil y obediente. Pero ¿a qué llamamos conveniente?

Vemos así que un hecho al que podríamos señalar como “alternativo” por su alejamiento en la intención de narrar un hecho objetivo se toma como cierto porque es capaz de involucrarse con presupuestos de los sujetos quienes están más dispuestos a aceptar aquello que, aún sin correspondencia probada con lo real, logra encajar con sus creencias y valores.

Es en este punto entonces donde se vuelve interesante conectar la apelación a la emotividad de la posverdad con la lectura que hace el filósofo coreano Byung-Chul Han acerca de la preeminencia que se le da en nuestro tiempo a las emociones y su distancia respecto a los sentimientos. Según él:

Tanto el afecto como la emoción representan algo meramente subjetivo, mientras que el sentimiento indica algo objetivo.

El sentimiento permite una narración. Tiene una longitud y una anchura narrativa. Ni el afecto ni la emoción son *narrables*. (Han, 2016: 66)

Si seguimos las ideas de este pensador respecto a las emociones, deberíamos afirmar que se puede observar una prevalencia de las emociones por sobre los sentimientos, entendiendo desde este pensador a la diferencia entre ellos como aquella que se da por la temporalidad. En este sentido el sentimiento goza de una duración que la emoción, por ser fugaz y dinámica, carece; asimismo otra de las diferencias que destaca Han es que el sentimiento es constatativo, mientras que la emoción es

performativa. Todo esto hace que el sentimiento se pueda narrar por permitir una quietud y una distancia simbólica que la emoción no es capaz de brindar producto de su dinámica de la inmediatez y la finalidad.

Para observar la preeminencia que en la actualidad detentan las emociones por sobre los sentimientos detengámonos por ejemplo en los títulos de charlas de auto-inspección, en titulares de diarios y revistas sobre “estilo de vida” o, incluso, en algunas de las frases políticas que declaran funcionarios y ministros. Esto nos llevará a comprender que la emotividad se ha convertido en un concepto cerrado sobre sí mismo que prácticamente no acepta críticas ni rupturas: hay que respetar las emociones, son buenas para nosotros y, de ser controladas, son capaces de llevarnos a la felicidad.

¿Por qué han cobrado tal magnitud? Para Han la respuesta es concreta: porque son funcionales a una lógica comercial y capitalista: “La emoción es dinámica, situacional y performativa. El capitalismo de la emoción explota precisamente estas cualidades” (Han, 2016: 68). Bajo esta noción, las emociones se nos vuelven un medio más para aumentar nuestro rendimiento y explotación, por lo que se perciben tanto como bienes de consumo como elementos deseables para alcanzar la plenitud.

Es por ello que todo aquello que apele a nuestra emotividad tiene grandes probabilidades de ser aceptado a-críticamente. Si comprar y consumir son aspiraciones de las que se nos ha quitado el derecho a negarnos, experimentar emociones con constancia es otro de los mecanismos que se ponen en juego para señalarnos cómo ha de ser la vida. En palabras de Han:

El capitalismo del consumo introduce emociones para estimular la compra y generar necesidad. El *emotional design* modela emociones, configura modelos emocionales para maximizar el consumo. En última instancia hoy no consumimos cosas, sino emociones. Las cosas no se pueden consumir infinitamente, las emociones, en cambio, sí. (Han, 2016: 72)

En resumidas cuentas, desde lo expuesto hasta aquí podemos señalar que la sociedad se ve totalmente permeable a ser vulnerada emocionalmente porque vive en un contexto donde se reivindica la emoción como forma de estimular el consumo de todo aquello pasible de ser consumido. ¿Por qué? Porque el acto de la compra y la adquisición valen por las emociones “alegres” capaces de producir, emociones que se

difuminan al poco tiempo generando un vacío que requiere ser llenado por iguales estímulos.

Así entonces el objeto a adquirir es un medio para alcanzar el fin emotivo, el estímulo que nunca deja de estar disponible por mucho que cambien los entes a ser consumidos. Es a partir de aquí que podemos afirmar que la posverdad como fenómeno de crisis de circulación de textos encuentra un campo fértil para la reproducción de su “realidad alternativa” en este estadio emocional ya que las personas al buscar estimularse ven en los textos, datos y discursos que más los conmueven la posibilidad de continuar el ciclo de exaltación, eligiendo tomar como “verdadero” aquello que lo moviliza más.

Pero ¿puede la posverdad generar nuevos “mundos”? ¿Cómo influye la técnica en la explotación de lo emocional?

La tecnología puesta al servicio de la imaginación

En noviembre de 2017, el periodista Gabriel Bracesco publicó en su cuenta de *Twitter* (que alcanzaba en esos momentos los 359 mil seguidores) que el 40% de las donaciones de órganos del país eran para ciudadanos extranjeros. Textualmente sostuvo: “El 40% de los trasplantes que hace el INCUCAI van a extranjeros que no residen en Argentina. Llegan moribundos, quedan primeros en lista, se llevan órganos que podrían salvarle la vida a un argentino y encima cuesta millones de nuestros impuestos”⁸¹

Pocas horas más tarde el propio INCUCAI declaró la falsedad de esa afirmación al mostrar los datos que sostenían que, en realidad, menos del 3% de la donación de órganos es para población extranjera. Sin embargo, pese a la desmentida pública, la idea de los trasplantes dedicados a un gran porcentaje de extranjeros tuvo llegada para muchas personas ya que apelaba al odio racial, a la xenofobia⁸². Entendemos a esto como un ejemplo clarificador del concepto de “posverdad” ya que pretende la instalación y la circulación de un dato falso basado en la conmoción de aquellas personas que lo aceptarán no por las fuentes de lo expresado, sino porque esta supuesta verdad coincide con sus prejuicios y valores.

El filósofo Cornelius Castoriadis dedicó parte de su obra a intentar entender cómo es que los seres humanos construimos nuestra sociedad a partir de lo que él llamó “imaginario radical”, es decir, la capacidad de nuestra psique de generar

⁸¹ Gabriel Bracesco (@Bracesco). 16 de noviembre de 2017. 11:36 am.

⁸² El tuit mencionado alcanzó unas 2700 réplicas y unas 470 respuestas.

representaciones. Conforme a ello sostuvo que los sujetos al unirse en sociedad crean colectivamente “significaciones imaginarias” que serán aquellas que determinan el ser de las cosas y su sentido.

Así pues la significaciones son los valores, el lenguaje y las instituciones que se establecen para ordenar la dinámica social desde una lógica, a su entender, conjuntista identitaria. A partir de esto, y retomando el ejemplo anterior, bien vale la pregunta ¿es la posverdad una forma de instituir significaciones imaginarias? ¿Las instituye o se vale de ellas para subsistir?

Luego de lo dicho hasta aquí podemos observar que el “espíritu” de la era de la posverdad es pretender instalar un relato de lo que está ocurriendo, aunque en realidad no hace más que construir discursivamente una concatenación de sucesos ya que sólo desde allí se podrá alterar a los interlocutores ávidos de escuchar aquello que condice con su perspectiva de lo real pero que al mismo tiempo tenga la lógica interna de la inmediatez. En definitiva, un relato que se enmarca en este concepto genera sentido por ser capaz de conmover, de tocar las fibras más íntimas de los sujetos, aquellas que escapan a la racionalidad y que son muy difíciles de rebatir.

Pero si decimos que la posverdad es una crisis de circulación de información se vuelve menester focalizar en los medios actuales que se imponen como hegemónicos en el campo de la comunicación. ¿Cuáles han de ser estos medios? Podemos afirmar que los nuevos medios que la técnica ha posibilitado, los hoy llamados “digitales” aunque cobran mayor preponderancia las redes sociales como Facebook o Twitter. El formato breve, conciso y gráfico de estas plataformas ha sido capaz de encajar a la perfección con el requerimiento de la sociedad de inmediatez y conmoción, es por ello que los medios han debido adaptarse aún a costas de generar “noticias *link*”, es decir, aquellas que buscan llamar la atención y ser abiertas por los usuarios de las redes.

Así pues podemos comenzar a dudar respecto a si la búsqueda de los medios es narrar lo real o llamar la atención de sus posibles consumidores. ¿Y cómo es que se puede llamar más la atención? Apelando a las emociones, buscando “tocar” la curiosidad, el odio, el asco o la tristeza. Ahora bien, si como mencionábamos con anterioridad las emociones no requieren de una narración ¿dónde caben otros tipos de relatos?

Sin lugar a dudas siguen existiendo trabajos periodísticos de esta dimensión aunque realmente podríamos cuestionarnos acerca de su impacto en la generación de las significaciones sociales pero la preponderancia de las redes y su tráfico de usuarios

que se “informan” a partir de lo que en ellas ven, hacen que el capital a invertir ya no se interese en la producción de contenidos metódicos por lo que estas labores terminan siendo más por “hobby” que por profesión. Podemos leer al respecto el siguiente pasaje que surge del artículo “Vendedores ambulantes en Facebook” escrito por Francisco Marzioni para la revista digital *Paco*:

La publicidad, entonces, se concentra en redes sociales populares, que se concentran cada vez más gracias a la distribución jerarquizada de banda ancha. Entonces el esquema del periodismo cambia. Cuando el oficio nació, las empresas financiaban a los periódicos para que con sus contenidos controlaran al poder público. En el nuevo esquema, las empresas financian a las redes sociales que permiten la circulación de contenidos, profesionales y amateurs, con la misma jerarquía. Y entonces los productores de contenidos necesitan otro tipo de financiamiento, favoreciéndose a los medios mayoritarios -que tienen más de un millón de clicks diarios- en detrimento de los más chicos, que incluye desde pequeñas revistas hasta portales regionales de noticias. La concentración de la información -y del discurso- se inclina hacia el capital y el poder de lobby, cercenando la libertad de información y la pluralidad.⁸³

Así pues, en esta “facebookización” de la información, los usuarios se valen tanto de los medios tradicionales adaptados a la búsqueda del *click* como de cualquiera de sus contactos que quiera relatar algo para sentirse informados sobre lo real. Asimismo, cada sujeto constituye su universo de contactos en las redes en función de sus intereses, deseos, creencias e ideologías, situación que, sumada a la tiranía de los algoritmos que discriminan los datos para presentarnos aquellos que intuyen nos serán más relevantes, es lógico pensar que cada uno en sus redes constituye un microuniverso, microuniverso que requerirá de sus propios discursos para validarse.

Por ende ¿no se constituye esto en el ambiente perfecto para la proliferación del tráfico de datos inciertos o falsos? ¿Se han convertido Facebook y Twitter en nuevas formas de crear mundos?

⁸³ Marzioni, F. (1 de febrero de 2018). *Vendedores ambulantes en Facebook*. Revista *Paco*. Recuperado de <https://revistapaco.com/2018/02/01/vendedores-ambulantes-en-facebook/>

Conclusión

Ante lo que hemos desarrollado con mayor o menor pericia queda quizás una cuestión que nos angustia. Se puede comprender que ante la búsqueda irrefrenable de cooptar mentes no existen escrúpulos a la hora de torcer la versión de la realidad. Entonces ¿hay alguna posibilidad de reversión? ¿Debemos luchar para reducir el espacio de aparición de la posverdad o adaptar la narración de versiones verificables para que se vuelva más conmovedora? ¿Debemos desterrar a la tecnología de nuestra vida o apropiarnos de ella y cambiar sus fines?

Es decir, pareciera presentarse ante nuestros ojos una realidad compleja y desalentadora: por un lado la perpetuación de mecanismos de poder que se han apropiado, gracias al uso de la tecnología de masas, de la “realidad alternativa” para construir y legitimar su visión del mundo. Por el otro, la exigencia de gran parte de la población de contenido emocional que hace de la posverdad algo deseado y comercializable.

¿Qué deberá hacer la filosofía si es que aún pretende ser una disciplina que busca la verdad en tanto fundamento de las cosas, identidad igual a sí misma e inmodificable? ¿Debe convertirse en una exploradora frustrada o en una denunciante incansable?

Pareciera ser que el llamado a indagar por la totalidad y a despertar las conciencias sobre los nuevos modos de dominación es el más pertinente para quienes aún creen que la función de la filosofía es la de transformar la realidad.

Bibliografía

- Goodman, N. (1990). *Maneras de hacer mundos*. Madrid: Visor.
- Han, Byung-Chul. (2016). *Psicopolítica*. Burzaco: Herder.
- Marzioni, F. (1 de febrero de 2018). Vendedores ambulantes en Facebook. Revista Paco. Recuperado de <https://revistapaco.com/2018/02/01/vendedores-ambulantes-en-facebook/>
- Mazzone, D. (2017) “¿Posverdad? La circulación de textos en crisis”, en Revista *Diálogo Político*, 1/2017, 132-143.

Homo digitalis y síndrome Blade Runner

Daniel Román March y Marcos Llanos Nieto
Universidad Nacional de Mar del Plata

Introducción

La película BladeRunner dirigida por Ridley Scott, basada en la novela de Philip K. Dick *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?* se encuentra ambientada en Los Ángeles en noviembre de 2019. En ambas, se muestra una sociedad distópica en la cual se fabrican humanos artificiales (los Nexus-6). Estas invenciones llamadas replicantes, son tan parecidas a los humanos, que se necesita de un test de empatía denominado prueba de Voight-Kampff, mediante la cual se puede detectar a partir de las emociones emitidas por el testeado, si se trata o no de un humano.

En la actualidad, la tecnología aplicada a todos los ámbitos de la vida genera diversas perplejidades y borra la frontera entre lo abstracto y lo concreto, lo sustancial y lo accidental, lo real y lo virtual. Ese límite que se va difuminando, es un límite que se disuelve a nivel individual y social. Lo público y lo privado se mezclan, dando lugar a nuevas subjetividades y relaciones sociales, mediadas ya no exclusivamente por símbolos sino por bits, algoritmos e interfaces instantáneas.

Por otro lado, entendemos que con el avance tecnológico podríamos pensar al modo de Alan Turing, que ya está siendo superado, diferenciar fácilmente, mediante una interfaz, si estamos delante de una persona o una agente computacional artificial.

Por ello, postulamos que nos encontramos atravesando el síndrome Blade Runner y con eso queremos referir a que estas nuevas formas de vincularnos, nos hacen perder de vista, o nos exigen volver a pensar ¿qué es ser humano? Del mismo modo que en la película y el libro, nos empezaremos a convertir en el agente Rick Deckard. Pero no por un afán de control social sino por una necesidad de determinar qué es esto de la nueva humanidad.

Una perspectiva histórica de los modelos inteligentes y artificiales

Desde mediados del siglo XX la lógica estuvo unida al concepto de computabilidad y sobre esa base surgieron diversas disciplinas, que intentaron simular estructuras cognitivas de forma automática. Un paso ambicioso para tratar de deducir de forma abstracta el razonamiento humano. Esto también implicó el intento de representar el conocimiento tal como lo haría un especialista en alguna rama de la ciencia. Entonces,

trataremos de identificar históricamente algunos aportes de la lógica con respecto a las implementaciones tecnológicas actuales. Del mismo modo, veremos las implicancias de la lógica que contribuyeron en gran medida al desarrollo de sistemas de deducción automática.

En 1950 Alan Turing, Marvin Minsky y John McCarthy fueron los precursores de las ciencias de la computación. Este último fue el que acuñó el término de *inteligencia artificial* en la famosa conferencia en Dartmouth College (1956) en la cual se sentaron las bases para su sistematización. Ellos sostuvieron que un procesador podría computar razonamientos mediante una lógica formal equivalente al pensamiento abstracto humano. Es decir, que un sistema computacional debidamente programado podría resolver todos los problemas que pueda plantearse un ser humano.

Esto llevó al surgimiento de disciplinas informáticas, donde la aplicación de la lógica formal, tuvo un rol predominante como es el caso de la inteligencia artificial. Allí, desde el empleo de la lógica difusa, comenzaron a desarrollarse algunas de sus ramas por ejemplo el procesamiento del lenguaje natural, sistemas de aprendizaje automático y sistemas expertos. Podremos observar de qué forma pueden crearse aplicaciones informáticas, de modo teórico, que simulen la capacidad de inferencia lógica de un ser humano. Esto es, tomando la acción de inferir sacando una consecuencia desde presupuestos, deduciendo y por lo tanto; dando un resultado que cumpla satisfactoriamente con dicha hipótesis de acción.

En los años '50, las aplicaciones que se desarrollaron en esta área, fueron inicialmente de índole lógico formal, como por ejemplo, la prueba de teoremas matemáticos o en juegos como el ajedrez. También surgieron programas compuestos por diccionarios de palabras, reglas gramaticales y matemáticas que lograron resolver de forma automática problemas expresados en el lenguaje natural tal como lo haría un alumno en la escuela. Fueron muy exitosos los primeros desarrollos en almacenamiento de grandes cantidades de información que se organizaban lógicamente en redes semánticas, lo cual facilitaba el recorrido hasta encontrar los datos correspondientes que hubieran sido solicitados.

Modelar sistemas cognitivos

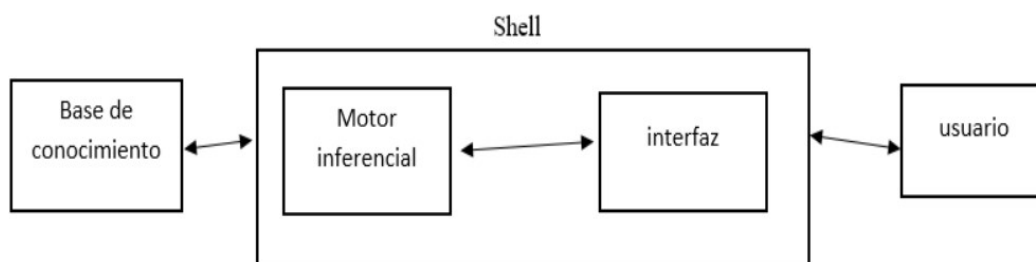
Cada vez hubo una mayor necesidad de modelar el modo en que pensamos los seres humanos, un paso más ambicioso fueron los intentos de simular. No solo la capacidad formal de deducción de cualquier individuo humano, sino el saber real y concreto de una

persona considerada como un experto o especialista, como por ejemplo podrían ser los conocimientos de un médico, biólogo, ingeniero o lingüista. Este saber se nutre de varios componentes: uno es la lógica, otro es la información concreta sobre un dominio de la realidad que el humano almacena en su memoria, laboratorio o biblioteca; y otro sería el conjunto de reglas prácticas que uno aprende por experiencia y que sobreañadidas a su capacidad lógica le permiten dar, cuando se le plantean preguntas de su especialidad y siempre dentro de un contexto de probabilidad o de incertidumbre, respuestas con las cuales se aplicaría el conocimiento a la resolución de problemas concretos. Un ejemplo actual de eso es la tecnología del Big Data y el Machine Learning, que están impulsando el desarrollo de aplicaciones para determinar diagnósticos médicos y tratamientos basados en estadísticas.

A continuación, veremos brevemente a modo teórico la estructura básica y el funcionamiento de un sistema de inferencia lógica, con el cual se podría diseñar un agente racional computacional.

Podríamos modelar cómo pensamos al buscar información en nuestra mente y extrapolarlo a un programa inteligente, que utilice conocimientos especializados. Esto es, con procedimientos de inferencia para resolver problemas de un área determinada al modo como lo haría un especialista humano. La complejidad de este modelo teórico resulta de la conjunción de los tres módulos que lo componen, formando la siguiente estructura:

- 1) Base de conocimiento
- 2) Shell (núcleo): motor inferencial + interfaz
- 3) Usuario



Por un lado, tenemos una base de conocimiento que almacena información específica de un determinado dominio o campo de aplicación. Esta información incluye:

- A) Simples hechos de un dominio de conocimiento o conjunto de predicados

B) Las reglas que describen relaciones propias de dicho dominio o conjunto

C) Y los métodos heurísticos que faciliten la búsqueda de soluciones.

El motor inferencial es la parte del modelo encargado de organizar y controlar el razonamiento y de tomar las decisiones extrayendo la información del dominio de la base de conocimiento. Su contenido es un conjunto de meta reglas que no tienen información específica *per se*, debido a que esta se nutre de la información que deberá extraer de la base de conocimiento o mediante la interfaz, directamente del usuario.

Como medio de comunicación de este sistema teórico tenemos a la interfaz que establece el contacto entre el sistema y el usuario. Estos tres módulos forman una sola unidad, pero son autónomos. Así que el contenido del conocimiento está en el primer módulo, el motor inferencial y la interfaz, son independientes de dicho módulo formal, al que se denomina núcleo o Shell.

A continuación, abordaremos qué función puede cumplir la lógica en el diseño de bases de conocimiento y cómo funciona un motor inferencial con sus métodos de representación de conocimiento. La lógica no se reduce a la teoría de la inferencia, aunque sea su parte principal, la ordenación racional de nuestro conocimiento del mundo es también competencia de la lógica.

Un ejemplo práctico muy actual de la relación de complementariedad, entre la ordenación racional del conocimiento y la teoría de la inferencia, la ofrece la relación entre las dos partes fundamentales de los sistemas que son también las más interesantes desde un punto de vista lógico.

De un lado, está la llamada base de conocimientos que, si se diferencia de las bases de datos convencionales, ya clásicas en la informática, es porque en ella el conocimiento almacenado está organizado con un cierto criterio de racionalidad máximo, con el objetivo de que refleje la realidad de manera más fiel posible, pero poniendo al mismo tiempo de relieve las estructuras categoriales y las diferencias entre lo general y lo particular de manera que facilite su inspección lógica.

De otro lado, está el motor inferencial, un programa de obtención mecánica de consecuencias que, conectando con la base de conocimiento, permite que el sistema experto conteste con respuestas a las preguntas que formule el usuario.

La confección de bases de conocimiento, esto es, del almacenamiento de grandes cantidades de información organizadas de forma que sea lógicamente fácil acceder a ellas, plantea el problema previo de confeccionar metódicamente el plan de esa

organización. Así es como ha surgido recientemente un área de investigación denominada representación del conocimiento.

Los principales métodos de que se vale la investigación en representación del conocimiento son la lógica de predicados, los árboles jerárquicos, las redes semánticas, los marcos.

En la medida en que constituye un marco ideal para expresar nuestras teorías sobre el mundo, la lógica de predicados se convierte en una herramienta excelente para la representación del conocimiento. De hecho, uno de los lenguajes de programación más importantes en el desarrollo de sistemas inteligentes es LISP diseñado por el propio John McCarthy, Prolog o Python. Generalmente, se inspiran en el modelo de la lógica de predicados para el procesamiento de información, disponiéndose de otros métodos de representación del conocimiento como son las redes semánticas y los grafos.

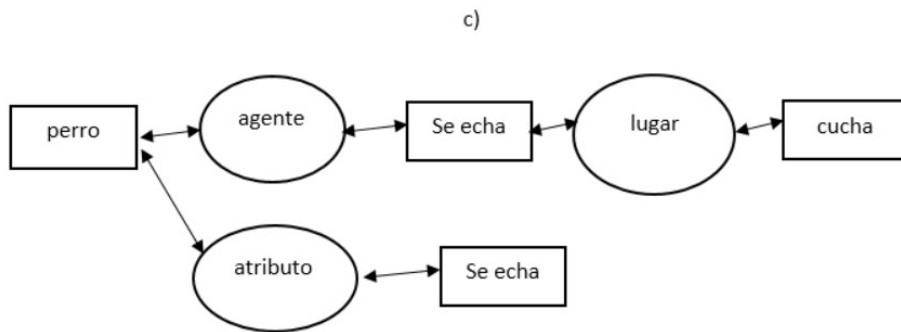
Estructuras cognitivas y redes semánticas

Fue Charles Sanders Peirce quien desarrolló la metodología de representar las estructuras lógicas empleando iconos y grafos, una aproximación preliminar al empleo de redes semánticas desde el formalismo de la lógica moderna. Ampliamente adoptados en un área de la inteligencia artificial como lo es el análisis del lenguaje natural, que dieron inicio a los analizadores sintácticos (parsers), correctores gramaticales y a los actuales chatbots.

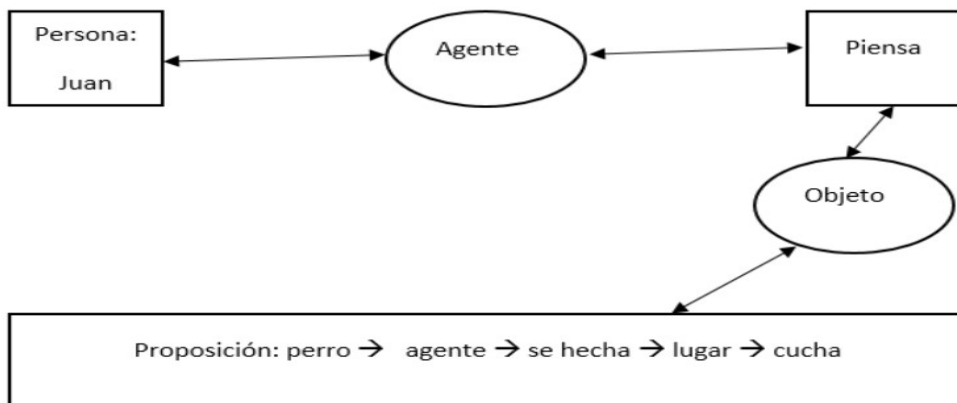
Por otro lado, el científico computacional John Sowa, tomando los gráficos existenciales de Pierce, diseñó un sistema de grafos conceptuales de términos y las relaciones que permitan representar toda clase de circunstancias (hechos) y modos lingüísticos que matizan o enriquecen el sentido de una proposición. El método de Grafos conceptuales de Sowa podría ejemplificarse como:



A y b: una caja cuadrada puede alojar un predicado típico, pero también aludir simultáneamente a una individualidad



c) La proposición sobre el hecho de que un perro se eche en su cucha puede expresar también en un grafo bifurcado donde el color del mismo es atributo del objeto o donde se determina que es el agente responsable de la acción.



La hipótesis de que el hecho de que un perro se eche en una cucha, fuera un objeto de consideración de alguien también puede ser representada por un grafo conceptual. Los componentes conceptuales de una proposición figuran en el interior de cajas, evidenciando un objeto (perro) pero también una cualidad que lo identifique individualmente (nombre: Pepe).

Las relaciones de carácter sintáctico o semántico que se anexan a los objetos están representadas por los círculos. Podríamos decir, entonces, que la relación sobre el hecho de que un perro se eche en una cucha puede expresar, además, en un grafo, la circunstancia de las características de que un perro es atributo suyo y también quién es el agente responsable de la acción.

La hipótesis de que ese hecho fuera objeto de consideración de alguien también puede ser representada por un grafo conceptual. La iconografía de Sowa es un ejemplo privilegiado del método de representación del conocimiento mediante redes semánticas,

que intentan capturar información real sobre el mundo insertando a sus objetos en un entramado de conexiones que definen su significado. Las redes semánticas, han sido ampliamente utilizadas en inteligencia artificial, desde que Ross Quillian las introdujera en 1966 como respuesta a la cuestión central de su tesis doctoral “¿Qué tipo de formato representacional puede permitirnos almacenar significados de las palabras, a fin de poder usar esos significados tal y cómo los usa la gente?” (Garrido 2003: 446)

El mismo Quillian fue el que adoptó e introdujo las redes semánticas en el campo de la inteligencia artificial. Entonces, advertimos que las redes semánticas no solo captan los hechos y las relaciones sino también datos implícitos que todos los hombres utilizarían tácitamente, pero que un programa ignoraría si no se lo incorpora a sus nodos. Por lo tanto, en toda red semántica se distinguen, puntos circulares o nodos que los conecten entre sí, es decir grafos. Los primeros representan a los objetos mientras que los cuadrados expresan propiedades y relaciones que conectan a unos objetos con otros.

Homo Digitalis y Síndrome Blade Runner

Este breve análisis de los grafos y redes semánticas, con los cuales a modo teórico intentamos explicar el funcionamiento de una aplicación de procesamiento del lenguaje natural (uno de los campos de la inteligencia artificial), resulta importante para pensar que, desde el diseño, como metodología, nos preguntamos cómo vamos a desarrollar una aplicación tecnológica. Lo cuestionable es que podría pensarse desde el principio, al mismo tiempo que el modelo teórico, cuál es el impacto y el trasfondo ético de toda implementación.

En la *Transparencia del mal* de Jean Baudrillard, encontramos un capítulo titulado “El xerox y el infinito”, allí se lee: *“Pues lo que ofrecen esas máquinas es el espectáculo del pensar, y los hombres, al manipularlas, se entregan al espectáculo del pensar más que al mismo pensamiento. No en vano se los llama virtuales: porque mantienen el pensamiento en un suspenso indefinido, vinculado al vencimiento de un saber exhaustivo. Allí el acto de pensamiento queda indefinidamente diferido. La cuestión del pensamiento ni siquiera puede plantearse, al igual que la de la libertad para las generaciones futuras: atravesarán la vida como un espacio aéreo, atados a su asiento. De igual manera, los Hombres de la Inteligencia Artificial atravesarán su espacio mental atados a su computer.”* (Baudrillard 1991: 11)

Por ello, sostenemos que hemos ingresado plenamente, desde hace varios años, a una nueva etapa de la humanidad: la del *homo digitalis*. Aunque no veamos a los agentes

computacionales, y estos no tengan la apariencia antropomórfica de un robot, ya hay organismos o entidades digitales que van aprendiendo cómo nos comportamos en nuestras vidas y las decisiones que tomamos. Por ejemplo, muchas empresas están desarrollando sistemas para diagnósticos médicos, a partir del análisis de grandes cantidades de datos (Big Data). Con dichos programas, los profesionales de la salud podrían tomar la decisión correcta en los tratamientos para sus pacientes. O en el caso de Business Intelligence, proveer a los administradores y directivos de empresas cuáles serían los métodos para desarrollar optimizaciones en las decisiones estratégicas. Otras empresas, están desarrollando implementaciones para dialogar con un familiar fallecido tomando toda la vida digital, como serían los posteos en redes sociales creando un chatbot que simule como si fuese él mismo.

Como señaló Marvin Minsky: *“Los programas actuales no tienen objetivos explícitos. Hoy en día solo decimos a los programas que hagan determinadas cosas, pero no les contamos porqué queremos que las hagan. En consecuencia, los programas no tienen modo de decir si los objetivos de sus usuarios se han alcanzado o no, ni con qué calidad ni a qué coste.”* (Minsky 2010: 210)

Respecto a esto Minsky en su libro *La máquina de las emociones*, habla de la limitación de un programa que cuando no tiene suficientes recursos deja de funcionar, mientras que un ser humano sigue buscando alternativas.

Si pensamos en el sistema Watson IBM (2011), que derrotó a dos seres humanos en un programa de preguntas y respuestas, lo sucedido era impensado. Las formulaciones de Alan Turing se empezaron a tomar con mayor seriedad: ¿alguna vez las máquinas podrían pensar como los seres humanos? ¿Podríamos llegar a distinguir un razonamiento computacional de uno humano? Muchos investigadores en ciencias cognitivas e inteligencia artificial, pensaron cómo podrían replicarse los sistemas cognitivos humanos en máquinas o algoritmos de procesamiento de datos.

Notablemente, se demuestra esta característica única del ser humano (por ahora), para abordar soluciones desde planteamientos heurísticos que salen fuera de una concepción algorítmica de solucionar problemas. En este sentido, hacemos referencia a la creatividad, también al sentido común. La máquina en estos últimos tiempos comenzó a tomar datos, a alimentarse de las mismas resoluciones en las cuales los seres humanos aprendemos (Machine Learning) por lo tanto asombra ver como aparatos técnicos logran llegar a un razonamiento humano.

«Más humanos que los humanos» era el lema de la Tyrell Corporation, en el mundo Blade Runner. Y eran tan estrictos, que para distinguir uno de sus androides de una persona era necesario hacerles pasar el test Voight–Kampff, que medía la empatía. Ese era el rasgo característico de los humanos.

Ahora bien, sucede un hecho que cambia el paradigma de “lo humano” tanto en la novela como en la película: un conjunto de replicantes (androides) se rebela y asesina a la tripulación y a los pasajeros de una nave para poder volver a la Tierra buscando la solución a un grave problema en su estructura: solo tienen cuatro años de vida, y no quieren morir. Y esta es una de las claves de todo este debate: es inherente al ser humano la necesidad de trascender. Los replicantes no quieren morir y esa toma de conciencia de la propia muerte, es la que los convierte en humanos (aunque sean de otro material).

Pero hay otro aspecto importante. La conciencia de la muerte vuelve frágiles a los que la asumen. Y de esa fragilidad emana justamente la empatía. Esto se evidencia claramente en la escena de la terraza, cuando Roy (un androide) le salva la vida a Deckard (un humano). Es decir, las cuestiones que atormentan a los replicantes, no son distintas a las humanas. Incluso la supuesta falta de empatía en los androides, se desarma a medida que avanzamos en el relato.

En ese mundo distópico de Blade Runner, impera la razón instrumental al máximo. Una razón cosificadora y manipuladora, que fabrica los instrumentos apropiados para fines determinados, sin tener en cuenta los valores que orientan la vida humana.

Por consiguiente, advertimos una alienación de la tecnocracia, en los términos en los que los proclamó la Escuela de Frankfurt. Se trata de un proceso en el cual los humanos pierden la autonomía moral, puesto que el sistema decide todo por ellos, manipulando voluntades a partir de los medios técnicos.

A partir de este estado de cosas, el ensayista y filósofo español Santiago Navajas, afirma que estamos atravesados por el Síndrome Blade Runner: *“el conjunto de síntomas socioculturales que nos indican que la especie humana está cambiando, transformándose, convirtiéndose en alguna otra, en la triple vía del capitalismo económico, el liberalismo político y la ciencia tecnológica. Lo que denominaré capitalismo lib-tech. Esos síntomas hacen creer superficialmente que estamos enfermos cuando, en realidad, no son sino el resultado de un cambio tan radical como acelerado. Como la oruga que se siente morir para nacer como mariposa o el individuo que confunde una gastroenteritis con el enamoramiento”* (Navajas 2016: 15).

Este Síndrome genera confusión, malestar, ansiedad, esperanza. Es un estado de la subjetividad, en el cual se produce nuestro propio extrañamiento. Es un cúmulo de sensaciones y vivencias dispares. Se trata de una metamorfosis que da lugar a otra cosa. Las máquinas (dicho genéricamente) pueden contribuir al desarrollo de la humanidad, siempre y cuando, los agentes del cambio tecnológico tengan en cuenta los aspectos éticos.

Por ello, Navajas manifiesta que *"debemos poner al homo technologicus siempre un paso por detrás del homo ethicus para que finalmente el sapiens sapiens se convierta en el homo ultrasapiens: Que el bladerunner humano asuma la superioridad de su creación, el replicante."* (Navajas 2016: 19). Es decir, que la evolución cultural del ser humano en tanto persona tiene dos parámetros fundamentales, el tecnológico y el moral. Esto implica, que no resultaría tan importante diferenciar entre humano o robot, sino más bien determinar si se comportan o no como personas.

Consideraciones finales

Por ello, el siguiente interrogante es ¿hasta dónde? En la novela de Philip K. Dick se trata de esclarecer, en ese futuro difuso, si todas las personas son humanas o no todos los humanos son personas. Lo que se deduce de esto es si nos comportamos o no como personas, independientemente de si hablamos de robots o personas propiamente dichas. Como afirma el filósofo británico Max More, la naturaleza humana puede y debe ser cambiada usando la tecnología de la inteligencia artificial y la biotecnología de manera que se mejoren las capacidades humanas físicas e intelectuales.

Por otro lado, la humanidad digital que habitamos, cambia vertiginosamente y eso ya no tiene marcha atrás. Pero sí, el ser humano puede pensar en una alianza con la tecnología y la inteligencia artificial, que le permita (no vivir para siempre) sino mejorar la calidad de una vida razonablemente acotada en el tiempo.

Entonces, ¿cómo adoptarían las máquinas toda esa información del contexto sin mediación humana y cuáles serían sus decisiones? Por eso será necesario plantearnos una posible ética desde la técnica para dotar a estos entes computacionales de una disposición que no dañe la vida humana. Lo que sucede es que muchos de los defensores de la tecnologización, no quieren hacerse cargo de las cuestiones metafísicas que hay de fondo.

La unión de la máquina y lo biológico (por ejemplo, la transparencia de los wearables, los IoT y los datos que estos dispositivos generan) es una diáda que se mantendrá en este

siglo. Debemos velar, como agentes humanos, porque los desarrollos tecnológicos no determinen una subyugación. Sino más bien una cooperación hombre-máquina, donde lo humano tenga preponderancia. Sostenemos que la nueva interfaz de este siglo será la ética, como mediadora de los planteamientos tecnológicos, examinando el alcance y el sentido del quehacer técnico. Una aspiración de este trabajo sería pensar y plantearnos la incorporación de la expresión atribuida a Hipócrates *Primum non Nocere* en el código fuente de cada agente computacional, connotando desde un inicio un factor ético en el desarrollo tecnológico.

Bibliografía

- Baudrillard, J. (1991), *La transparencia del mal*, Editorial Anagrama. Barcelona.
- Beauchamp T.L., Childress J.F., (2001) *Principles of Biomedical Ethics. 5th ed.* Oxford University Press. Oxford.
- Carr, N. (2015), *Atrapados. Cómo las máquinas se apoderan de nuestras vidas*, Taurus, Buenos Aires, Trad. Pedro Cifuentes.
- Dick, P. K. (2017), *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?*, Minotauro, Barcelona.
- Garrido, M. (2005), *Lógica Simbólica*, Tecnos, Madrid.
- Han, B-C. (2015), *En el enjambre*, Herder, Buenos Aires. Trad. Raúl Gabás.
- Hupert, P.J. (2016), *El bienestar en la cultura y más composiciones precarias: sondeos en la segunda fluidez*, Pie de los Hechos, 2ª ed, Buenos Aires.
- Minsky, M. (2010), *La máquina de las emociones*, Debate, Buenos Aires.
- Navajas, S. (2016), *El hombre tecnológico y el síndrome Blade Runner. En la era del biorobot*, Berenice, España.
- Pustejovsky, J., Stubbs, A. (2012), *Natural language annotation for machine learning*, O'Reilly, California.
- Parr, T. (2010), *Language implementation pattern: Techniques for Implementing Domain-Specific Languages*, Pragmatic Bookshelf, United States of America.
- Russell, S., Norving, P. (2010), *Artificial Intelligence (A Modern Approach) 3rd. edition*, Pearson Education. New Jersey.
- Roberts, D. (1973), *The Existential Graphs of Charles S. Peirce*. The Hague, Mouton. Netherlands.
- Trillas, E. (1998) *La inteligencia artificial: Máquinas y personas*. Debate, Madrid.

- Sowa, J. (1984), *Conceptual Structures: Information Processing in Mind and Machine*, Addison-Wesley Longman Publishing, Boston.
- -(2000), *Knowledge Representation: Logical, Philosophical, and Computational Foundations*, Brooks Cole Publishing Co., California.
- Voronkov, A., Weidenbach, C. (2013), *Programming Logics*, Springer. Berlin.

El problema ontológico Mente-Cuerpo y la viabilidad de la Filosofía de la Mente (con especial referencia a Rorty)

Fernando Marte
Universidad Nacional de Mar del Plata

Introducción

El problema ontológico sobre la relación mente-cuerpo posee un origen discutido ya que según algunos autores este no pudo darse en la filosofía Antigua. Hay dos razones principales que se ofrecen en este sentido. La primera es que, desde Homero hasta Aristóteles, se trazaba la línea divisoria entre la mente y el cuerpo dejando la percepción como vinculada a lo corporal. La segunda es que es casi imposible traducir a griego la pregunta: ¿Cuál es la relación de la sensación con la mente? (W. Matson, 1966, pp. 92-102). Sin embargo, esta es una cuestión discutida y discutible. Lo que es mucho más aceptable es que con la aparición de la filosofía cartesiana se trazó una diferencia ontológica entre tres tipos de esencias: Dios, la *res cogitans* y la *res extensa*. El problema mente-cuerpo vendría a tratar de vislumbrar cual es la relación entre estas dos últimas entidades. En términos más contemporáneos podríamos decir que el problema versa sobre como los estados mentales (sensaciones, creencias, deseos, etc.) se vinculan con el cuerpo o el comportamiento. Este problema también fue llamado: el problema de la naturaleza de la mente, puesto que, como ya veremos; algunas posturas pretenden reducir la mente a lo cerebral o comportamental.

El presente trabajo pretende, en primer lugar, mostrar las diversas posturas que se dieron sobre el problema. Luego, presentar el proyecto rortyano y el tratamiento que pretende hacer del problema mente-cuerpo en el marco de este.

Presunto origen del problema y las diferentes posiciones posibles

A fin de establecer un claro estado de la cuestión, se podría comenzar por exponer el dualismo cartesiano, para luego presentar un razonamiento de 6 enunciados que exprese un modelo dualista a partir del cual podremos desglosar todas o casi todas las posturas en cuestión⁸⁴. En este sentido, hay que llevar presente que el dualismo cartesiano surge producto de una reflexión epistemológica. Dentro de estas reflexiones epistemológicas, Descartes encuentra que los estados mentales parecen ofrecer un

⁸⁴ Este estado de la cuestión no pretende ser exhaustivo en absoluto y sería injusto pretender algo así en vistas a lo exiguo del trabajo.

fundamento indubitable⁸⁵ para apoyar todo el conocimiento. Esto último era fundamental para el proyecto cartesiano ya que si poseíamos un fundamento firme para el conocimiento y un buen método para continuar a partir de allí lograríamos edificar un sólido edificio de conocimiento. En el marco de estas cavilaciones el descubre entonces que todo aquello que se nos aparece frente a la mente es indudable mientras que, en contraste, los estados físicos del mundo siempre son dudables. El ejemplo clásico en este sentido es el hecho de que podemos decir de forma certera que poseemos la “sensación” de captar un remo quebrado cuando esta en el agua, mientras que, sería dudable afirmar el “hecho físico” de que el remo está quebrado. Puesto que de hecho podría estar quebrado o podría parecerse quebrado por estar sumergido en agua. Reflexiones de esta índole lo llevan a Descartes a convencerse de que es posible fundar el conocimiento de forma segura en los estados mentales, siendo el fundamento último dentro de estos, el clásico *pienso entonces existo*. (R. Descartes, 1637).

Producto de este enfoque epistemológico y de una particular definición de esencia, Descartes realiza luego una afirmación ontológica, a saber, que solo existían tres tipos de seres: Dios, la *res cogitans* y la *res extensa*. La última se entendía como todo aquello que tiene extensión, es decir, que ocupa cierto volumen en el espacio físico y está constituido de algún material. En contraste, la *res cogitans* aparecía como siendo no-extensa e inmaterial, aunque se encontraba de alguna manera conectada a la materialidad. Este es precisamente el problema mente-cuerpo y Descartes pretendió solucionarlo diciendo que posiblemente la mente se vincule con el cuerpo gracias a la glándula pituitaria la cual se encuentra en el centro del cerebro⁸⁶ (R. Descartes, 1649). Sin embargo, claramente esta respuesta no logró resolver el problema filosófico y parece que ninguna propuesta lo ha logrado hasta la actualidad. Esta visión de la filosofía como poseyendo un conjunto de problemas irresolubles con los que todo filósofo se enfrenta; es la visión tradicional y regresaremos a ella más adelante al tratar el proyecto rortyano.

Una vez expuesta de forma muy resumida la filosofía dualista que paradigmáticamente expresó este problema, se pasará a exponer un razonamiento dualista de seis pasos

⁸⁵ El criterio para decir que se percibía algo de forma indubitable era captarlo de forma clara y distinta.

⁸⁶ Según observaciones de Rorty, Descartes en una carta comenta que sólo en la vida diaria se logra captar el vínculo entre el cuerpo y el alma (Carta a Princesa Isabel, 28 de junio de 1643. Ed. Aluié, III, 45).

que nos permitirá desarrollar todas las principales posturas que se dieron sobre el problema⁸⁷:

1. Algunas⁸⁸ de las afirmaciones de la forma “acabo de tener una sensación de dolor”, son indudablemente verdaderas.
2. Las sensaciones de dolor son hechos mentales.
3. Los procesos neurales son hechos físicos.
4. “Mental” y “Físico” son predicados incompatibles.
5. Ninguna sensación de dolor es un hecho neural.
6. Hay hechos no físicos.

A partir de la negación de alguna de las premisas de este razonamiento se podrían concebir las diferentes posturas sobre el problema. Por eso a continuación voy a puntear cuales serían las diferentes posiciones sobre el problema y que sostendría cada una de ellas. Luego pasaré a analizar el proyecto rortyano en una de sus grandes obras.

- **Materialismo eliminativo:** esta posición niega 2, es decir, niega que existan los hechos mentales. Si lo queremos expresar de forma simbólica podríamos decir que si el problema es la relación entre A y B, la estrategia sería sostener que no existe B. En otras palabras, el argumento sería, hasta hoy se ha malinterpretado la mente pues cuando se pretendía hablar de mente simplemente se hacía referencia a estados cerebrales diversos o disposiciones a actuar. Esta posición fue defendida por filósofos notables como Ryle, Quine, Feyerabend y Rorty⁸⁹.
- **Idealismo:** esta posición negaría 3, es decir, niega que existan los hechos físicos. Desde esta perspectiva la verdadera sustancia es la idea, y los presuntos cuerpos físicos solo serían ideas que el sujeto experimenta. Ante objeciones materialistas el idealista respondería que ese “mundo externo” que se postula no es más que un

⁸⁷ Al hacerlo me inspiro en un razonamiento muy similar que presenta Rorty.

⁸⁸ Las que se realizan de forma sincera.

⁸⁹ Aunque sólo en un período previo a la obra que se va a analizar posteriormente. Rorty sostuvo el Materialismo eliminativo en un artículo de 1965, titulado: “Mind-body Identity, Privacy and Categories”, *Review of Metaphysics*, 19. Sin embargo, como intentaré mostrar tampoco se aleja mucho de su esperanza de reducción materialista.

conjunto de experiencias que capta la mente a nivel de ideas, sin poseer ningún correlato. Esta postura posee versiones solipsistas (yo soy la única alma existente⁹⁰) y constructivistas (la realidad no es sólo ilusoria sino también maleable por el sujeto). Se suelen vincular con esta postura filósofos como Berkeley, Kant y Hegel.

- **Materialismo reduccionista o identificacionista:** esta posición negaría 4, es decir, intenta sostener que cuando se habla de estados mentales se habla de estados cerebrales puesto que ambas cosas son idénticas. Sin embargo, esta posición le concede poder causal y genuina existencia a los estados cerebrales. Esta posición enfrenta muchas dificultades porque al decir que ambas instancias son idénticas se compromete a hacer “análisis” de los estados mentales e identificarlos con estados cerebrales particulares. Para llevar a cabo esta tarea se requiere de criterios de “identidad” y de “significatividad” claros, además de una profunda base empírica sobre el cerebro. Estos son algunos de los factores que hacen insostenible la postura. Los principales filósofos que defendieron esta posición fueron Smart y Armstrong.
- **Dualismo funcionalista:** esta posición no se define por oposición a ninguna premisa debido a que es claramente dualista. Sin embargo, difiere notablemente de los dualismos filosóficos debido a que surge en el marco de las ciencias cognitivas, dentro de las cuales se encuentra la psicología cognitiva. En su versión original esta posición sostiene que la mente puede entenderse como si fuera un computador a nivel del funcionamiento, es decir, la mente recibiría información, la codificaría, almacenaría y recuperaría para su uso de forma análoga a como lo hace un computador. Hay que llevar muy presente que no se pretende establecer una analogía a nivel físico puesto que claramente es muy diferente el cerebro humano al hardware. Lo importante es que dentro de estas disciplinas científicas también se enfrenta el problema mente-cerebro y se lo discute no solo con argumentos conceptuales sino con referencia a evidencia empírica. A su vez, un motivo fundamental por el cual considero pertinente incorporarlo aquí es que la filosofía de la mente contemporánea presta especial atención a este tipo de dualismos (como se ve en la sección compilada por E. Rabossi titulada “Funcionalismo y la Naturaleza de los fenómenos mentales”, 1995).

⁹⁰ Una consecuencia inevitable es el escepticismo sobre otras mentes.

El proyecto Rortyano⁹¹

Según su testimonio personal en la obra *La filosofía y el espejo de la Naturaleza*, el autor se dio cuenta de que aparentemente la visión tradicional de la filosofía estaba errada. Puesto que él logró ver, luego de estudiar años de filosofía, cómo los problemas filosóficos cambiaban históricamente y hasta se podría decir que algunos hasta desaparecían de la agenda de preocupaciones filosóficas. Esto claramente entraba en flagrante contradicción con la concepción tradicional de la filosofía que sostenía que los problemas filosóficos son perennes y que simplemente a lo largo de la historia se le van dando diferentes respuestas. Si bien en la obra de Rorty se discute y sostiene que una visión es mejor que la otra, en el presente artículo no se discute cuál de las visiones filosóficas es la correcta. Simplemente menciono esto debido a que es menester llevar presente este punto de partida para entender el proyecto del libro.

Dentro de esta perspectiva los problemas filosóficos “surgen o cambian de forma, como consecuencia de la adopción de nuevas suposiciones o cambios de vocabularios”⁹². Esta fue una enseñanza que le quedó clara luego de trabajar con Hempel y Carnap. Puesto que allí comprendió como es posible que los presuntos problemas filosóficos de una época se transformaron en pseudo-problemas a la luz de otras categorías o vocabularios.

Entender que Rorty parte de este punto es fundamental para entender su propuesta, ya que lo que él se va a proponer es mostrar que tres problemas fundamentales de la filosofía como son; El problema mente-cuerpo, el problema del conocimiento y el problema de cómo entender a la filosofía; dependen de la adopción de un vocabulario o un conjunto de categorías que surgieron históricamente con la filosofía cartesiana. En este sentido su objetivo sería similar al de sus maestros, pero con otros problemas, es decir, considera que “volviendo a estas suposiciones y dejando en claro que son opciones... se conseguirían resultados terapéuticos, de forma parecida a como ocurrió con la disolución de los problemas de los manuales clásicos, promovida por Carnap”⁹³. Rorty llega a esta postura como producto de tres grandes influencias de tradiciones totalmente dispares pero que a su parecer buscaban un mismo objetivo, es decir, crear obras terapéuticas que permitan dar una nueva base a la filosofía. Esto último, resulta necesario según el análisis de Rorty debido a que, si se toman en serio las críticas de

⁹¹ Este breve esbozo del proyecto rortyano fue elaborado teniendo en vistas fundamentalmente: R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la Naturaleza*, 1979, Cátedra.

⁹² *Ibid*, pág. 1.

⁹³ *Ibid*, pág. 1.

Quine y Sellars a la tradición, se logra captar que las categorías que hacen de base a la filosofía analítica se conectan con el proyecto epistemológico moderno. Encontrándose este último totalmente agotado y cancelado por las críticas antes mencionadas. Por esto, es que el proyecto rortyano se propone mostrar que las categorías a la base del proyecto moderno son caducas o están agotadas y es necesario proponer un nuevo proyecto. Hacerlo demandaría proponer un nuevo vocabulario o conjunto de supuestos (como habría hecho Heidegger por ejemplo). Sin embargo, para que este sea aceptable primero hay que lograr que los hombres pierdan total confianza en su actual proyecto⁹⁴. A esta altura es claro que el propósito de Rorty es el de cancelar el proyecto moderno de filosofía inaugurado con Descartes. Para hacer esto buscara disolver tres problemas: el problema mente-cuerpo, el problema del conocimiento y el de qué es la filosofía. En las siguientes secciones me dedicaré a analizar si el análisis rortyano es exitoso al intentar disolver el problema mente-cuerpo. Para hacer esto se analizarán sólo tres argumentos que considero centrales a la hora de evaluar si la disolución del problema fue exitosa. Antes de pasar a esa sección me dedicaré un momento a pensar sobre el motivo último por el que Rorty ofrece este nuevo proyecto.

Si llevamos presente lo antedicho parece desprenderse del proyecto rortyano que: si de hecho se acepta la filosofía que él propone, entonces se deberían abandonar ciertas categorías y distinciones, lo cual, parecería conducir a que los filósofos que se dedican a ciertos problemas; ahora se deberían dedicar a otros problemas. Por lo tanto, apuntar sus esfuerzos hacia otros objetivos. Así, si uno se dedicaba a la filosofía de la mente porque le interesaba aportar a la comprensión de lo mental, este proyecto parecería indicar que uno se debe dedicar a otra cosa. Debido a que la filosofía de la mente supone la distinción mente-cuerpo. Y esto no aplicaría solo a los filósofos sino también a los psicólogos que usan dicha distinción para modelizar la mente y aproximarse a una mejor comprensión. Esto nos lleva a preguntarnos: ¿Cuál sería el objetivo último que persigue la filosofía rortyana? Y ¿Qué es lo que motiva ese pesimismo respecto al proyecto filosófico moderno? Considero que la cuestión del objetivo último se explica por la herencia que posee Rorty con Dewey. Este último pensaba que un buen proyecto filosófico debe comenzar por una buena epistemología, que permita establecer una buena psicología, la cual, a su vez, nos conduzca a una buena filosofía política⁹⁵. En

⁹⁴ Todas estas ideas se encuentran en el Prólogo y la Introducción.

⁹⁵ Esta Idea sólo la puedo apoyar en mis notas de clase. Aunque son notas confiables debido a que la clase fue dictada por un rortyano de pura cepa.

este sentido, sería pensable que él sigue el camino de Dewey y que de este modo establece su objetivo último, el cual sería político. Esto nos arroja que el interés/motivo último de Rorty, aun en este período, ya es político. Considerando esto pareciera que el motivo de la obra de Rorty es hacer de bisagra para dedicarse a otros tópicos debido a que continuar con ellos dentro de la tradición implica continuar con el proyecto que inauguro descartes. Esto sería indeseable dado que “de ese momento en adelante, quedaba abierto el camino para que los filósofos consiguieran el rigor del matemático o del físico matemático, o explicaran la apariencia del rigor en estos campos, en vez de dedicarse de ayudar al hombre a alcanzar la paz mental. La filosofía se ocupó de la ciencia, más que de la vida, y su centro fue la epistemología”⁹⁶.

Argumentos Terapéuticos

A la hora de considerar las partes de *La filosofía y el espejo de la Naturaleza*, notamos que se divide en tres grandes secciones. La primera se dedica a la disolución del problema mente-cuerpo, la segunda a la disolución del problema del conocimiento y la tercera a la disolución de nuestra idea de la filosofía-como-epistemología⁹⁷. La sección a la que me limitaré en este trabajo es la primera de las tres. Dentro de esta se dedica a hacer diversas cosas. Primero, analiza si poseemos un criterio para demarcar qué es lo mental y qué es lo físico. Debido a que sostiene que, si no poseemos un criterio de demarcación razonable, no se puede plantear el dilema mente cuerpo. Luego, hace un análisis histórico sobre el origen de las categorías que dan lugar a estos problemas. Más tarde, presenta un experimento mental similar al de tierra gemela de Putnam. Y, por último, analiza las diversas respuestas al problema mente-cuerpo y expresa su postura. A continuación, reconstruiré dos argumentos. Uno correspondiente al criterio de demarcación y el otro correspondiente a su postura respecto al problema mente cuerpo. En su análisis el autor nos indica que antes de poder pasar a pensar el problema cuerpo-mente debemos poseer un criterio de demarcación claro que a su vez nos indique que es lo definitorio de lo mental. Ya que, como él lo ve, no existe ese criterio porque las reagrupaciones que hacemos son consecuencia de aceptar ciertas categorías como por ejemplo las cartesianas. Por esto, es que el autor se siente confiado al repasar criterio por criterio y encontrar objeciones para cada uno. Sin embargo, podríamos pensar que con presentar un contra argumento que salve alguno

⁹⁶*Ibid*, pág. 40.

⁹⁷ La llama de esta manera porque considera que desde Descartes el centro de la filosofía es la epistemología.

de los criterios ya nos permitiría salvar el problema mente-cuerpo. En este contexto Rorty nos dice que “la objeción mas obvia a la definición de la mente como intencional es que los dolores no son intencionales- no representan nada, no se refieren a nada”.

Considero que esta objeción está dirigida a la concepción tradicional de la intencionalidad. Esta posee como supuesto el “subsumir todas las formas de intencionalidad bajo el encabezado actitud proposicional, asume tácitamente que todos los verbos intencionales significan actitudes hacia *proposiciones*”⁹⁸ (H. J. Glock, 2018). Sin embargo, es posible asumir una concepción no estándar de la intencionalidad como la que defiende H. J. Glock la cual nos permitiría afirmar que los verbos intencionales no son sólo intenciones proposiciones sino también acciones y objetos. De esta forma cuando posea una sensación como “me duele la mano”, el verbo doler estaría intencionando un objeto, es decir, una parte del cuerpo. De esta manera se podría decir que el criterio de lo intencional como criterio de lo mental es sostenible y, por lo tanto, posiblemente se puede resistir al intento de disolución.

Por otro lado, cuando Rorty presenta su postura respecto del problema mente-cuerpo, él parte de una versión dualista modificada para realizar una refutación. Esta versión estrafalaria se establece gracias a su postura wittgensteniana la cual elimina el carácter privado de las sensaciones y se torna capaz de producir informes incorregibles. Siendo por otro lado, los estados neurales dignos de informes corregibles.

El argumento dualista iría así:

1. Algunas afirmaciones de la forma “he tenido una sensación de dolor” son verdaderas.
2. Las sensaciones de dolor pueden ser objeto de informes incorregibles.
3. No se puede informar incorregiblemente de los hechos neurales.
4. No hay nada de lo que se pueda informar tanto corregible como incorregiblemente.
5. Ninguna sensación de dolor es un hecho neural.

Rorty va a negar 4 y así llegara a: es posible informar de algo corregiblemente (de los estados neurales) y es posible informar de algo incorregiblemente (de los estados mentales). A partir entonces de la negación de 4 se llega a la negación

⁹⁸ El subrayado es mío.

de 5, es decir, “hablar de sensación de dolor o de estado neural son dos formas de hablar de la misma cosa”⁹⁹

Esta parece la posición del materialismo identificacionista, de Smart. Sin embargo, Rorty se diferencia de Smart en que él no hace ninguna afirmación ontológica. De este modo cuando le pregunten ¿Dos formas de hablar de qué? Rorty se va a rehusar a responder.

A mi parecer esto es así porque de hacer una afirmación metafísica, regresa al reduccionismo identificacionista, el cual como ya mencionamos en la clasificación inicial posee problemas ineludibles. Por lo tanto, podríamos decir que su salida del problema ontológico sobre la relación entre la mente-cuerpo es abstenerse de hablar de ontología.

Bibliografía

- Eduardo Rabossi, (1995) *Funcionalismo y la naturaleza de los fenómenos mentales. Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*. Paidós Básica. España.
- Hans.J. Glock (2018) *Animal Rationality and Belief*. The Routledge Handbook of Philosophy of Animal Minds. Ed. Routledge. New York and London.
- R. Descartes (1637) *Discurso del Método*. Ed. Aguilar. 2010. Buenos Aires.
- R. Descartes (1649) *Las pasiones del alma*. Ed. Aguilar. 2010. Buenos Aires.
- R. Rorty (1979) *La Filosofía y el espejo de la Naturaleza*. Ed. Cátedra. Buenos Aires.
- W. Matson, (1966) “Why is not the mind-body problem ancient?” in *Mind, Matter and Method: Essays in Philosophy of Science in honor of Herbert Feig*. Ed. Paul Feyerabend y Grover Maxwell. Mienapolis.

⁹⁹ *Ibid*, pág 83.

El cuerpo como articulador de significados

Eduardo Minardi
Universidad Nacional de Mar del Plata

En este trabajo tomamos varias representaciones artísticas de distintas épocas para relacionarlas con un eje común. Nos referimos al cuerpo humano como signo de varias expresiones diferentes, como forma, y como portador de ideas y significados diversos.

El cuerpo es depositario de contenidos y preocupaciones que se evidencian de distintas maneras, y por ello lo tomamos como un lenguaje independiente dentro de las artes visuales.

En las obras artísticas la representación del cuerpo humano es atravesada por las circunstancias históricas más profundas de cada época.

El cuerpo humano se presenta así como un engranaje que es parte de una *maquinaria representativa*: de las pasiones y deseos, de los ideales y, además, de las crisis y situaciones políticas. La imagen del cuerpo en su representación pictórica no es un recipiente vacío, está lleno de distintos factores, y conceptos, que se entrecruzan para construir una red de significados que tienen gran importancia en diversos aspectos.

Para los artistas es la metáfora que contiene y soporta la aparición de los sucesos pasados, presentes y futuros en sus obras. En la etapa histórica donde aparece la imagen corporal de índole *religiosa*, podemos encontrar en el uso del cuerpo humano, un instrumento de *comunicación que parte hacia un telos*, y que, a su vez, se constituye además como una pieza del aparato de influencia y control del pensamiento ético y moral.

Esta parte de un *dispositivo-maquinaria* que insta una legalidad y una normatividad se presenta como una invocación dirigida a conseguir la resistencia al sufrimiento. Este dolor y padecimiento se propone conseguir una estrategia para el diseño social, básicamente se constituye como el argumento que sostiene que el presente padecer será recompensado en el tiempo futuro. Encontramos cómo se desplaza así una visión del tiempo histórico, una visión teleológica que brinda la seguridad de la vida buena en otro espacio y tiempo diferente del presente.

Entonces debemos esperar.

Lo terreno, el ámbito de lo fáctico, donde acontecen la plenitud de los sucesos, son un universo que no debe ocupar nuestro tiempo. Aparece entonces una estrategia de la

dilatación del tiempo, y a la vez una estrategia de la postergación, esa es la propuesta del futuro venturoso.

Lo que nos sucede, lo que influye y afecta a nuestros cuerpos, se transforma en vía o pasaje. El cuerpo es el territorio por donde transcurren los acontecimientos.

Estos dolores y sufrimientos son antesala, lo previo, a los que debemos quitarle un peso presente, y además son aquello que debe transcurrir para acceder a otro tiempo de venturosas características, son en realidad un requisito absolutamente necesario, y no son solamente castigo y tortura sobre la carne.

Dolores y sufrimientos que son el paso entre dos puntos, y de esta manera se constituyen como parte del dispositivo de postergación, que ejerce su influencia sobre el territorio corporal del sujeto que no es objeto de la representación. Los mandatos de la obra se dirigen al espectador.

En las representaciones pictóricas, y en las imágenes en general, de la cristiandad podemos observar distintos niveles de aparición y profundidad del sufrimiento físico y anímico, pero el de las personas sin rango protagónico queda restringido a un segundo o tercer plano.

Tenemos entonces, en primer lugar, el sufrimiento y el dolor sobre el cuerpo mismo del sacrificado, esto es *la tortura misma sobre la carne*.

Visualmente las heridas y la sangre son manifestaciones visuales escamoteadas en su mayor parte.

Son más una presencia fantasmagórica, que una evidencia ofrecida a los sentidos. Estas heridas son sugeridas a la percepción, casi de una forma pre-conceptual; que las registra por obra de los relatos precedentes.

El segundo nivel es el de la mirada de los personajes secundarios del esquema compositivo. En ellos notamos todo un repertorio del comportamiento, que acentúa el esfuerzo y la compasión, y a la vez la mirada alejada pero solidaria.

Tomamos una obra para el análisis en este trabajo.

En la imagen del boceto preparatorio de la obra "El traslado de Cristo" (1507) de Rafaele Sanzio, también conocido como Rafael de Urbino o simplemente Rafael, podemos observar en el cuadrante superior izquierdo de la imagen tres rostros, uno de los personajes muestra ese esfuerzo físico que se requiere para el movimiento del

cuerpo de Cristo, hacia el otro lado vemos otra figura que no muestra rasgos particulares de expresión.

Entre ellos vemos que el artista plantea una estructura compositiva destinada a llamar la atención sobre un personaje y su gestualidad, vemos un hombre de mirada más oscura, de puño cerrado, de gesto contenido, en evidente diferenciación en su actitud con el resto de los personajes. Es la muestra del enojo y la rebeldía contenidos.

Esa tensión en la actitud marca una distancia y diferencia con la información que sugiere el artista a sus espectadores a través del resto de los personajes.

Dejamos ahora el trabajo preparatorio.

En la obra final del pintor encontramos una variante de importancia, ese mismo gesto ha desaparecido y se propone al mismo personaje en una actitud completamente diferente, como decimos ha desaparecido el gesto de fuerza, de enojo e ira contenida, que decididamente mostraba una reacción diferente a la que plasmó en la pintura final. Esta figura se encuentra alejada, y es la pasividad la que se evidencia en la pintura, cuya imagen acompaña este trabajo.

Esta obra forma parte de un cuerpo pictórico en forma de Retablo que constaba de tres partes, en una se observaba a un Dios Padre bendicente, y en la otra se podía ver una representación de las Virtudes Teologales.

En la teología católica, se llaman virtudes teologales a los hábitos que Dios infunde en la inteligencia y en la voluntad del hombre para ordenar sus acciones a Dios mismo. Tradicionalmente se cuentan tres: la fe, la esperanza y la caridad. Podemos afirmar entonces, basados en esta disposición del conjunto de la obra, que este trabajo forma parte de un discurso visual integral.

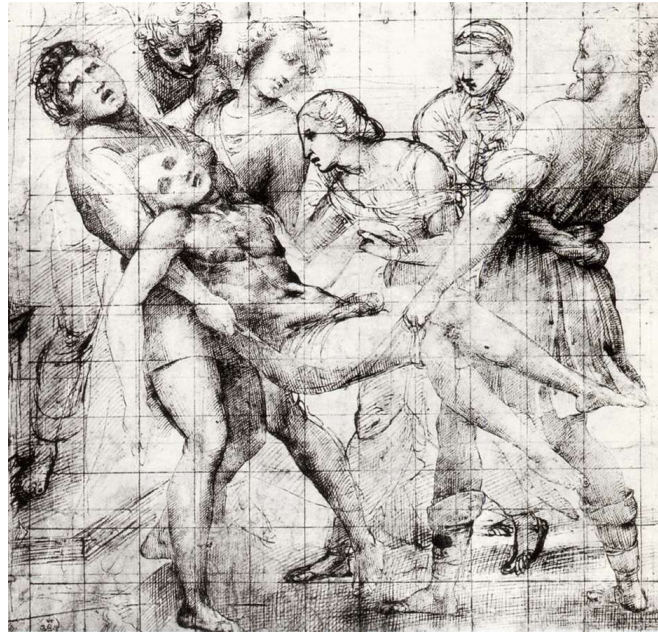
Es muy poco común contar con los trabajos preparatorios de las pinturas, en este caso resultan muy útiles ya que se pueden verificar muchos otros cambios desde el boceto a la obra final, como la posición de María Magdalena o la reacción de la Virgen María, pero centramos este trabajo en los detalles, que muestran un direccionamiento particular en el temperamento que evidencian las figuras que elegimos para nuestro escrito.

Las actitudes de los personajes objetos de la representación nunca son inocentes, tienen importancia compositiva y técnica, pero son a la vez portadores de información y significación.

En la obra final de Rafaele Sanzio podemos observar las marcas sangrantes de los clavos en las extremidades del Cristo, muestran la materialidad del sufrimiento, esa

relación entre el cuerpo y las heridas vuelve a aparecer en las obras de muchos artistas más cercanos a nosotros, y que son cultores de la representación del cuerpo humano como soporte de sus ideas.

Estudio cuadriculado para el Traslado de Cristo (1507) Rafaele Sanzio. Galería Uffizi, Florencia.





En esta orientación encontramos ahora que el dolor físico se instauro, en la contemporaneidad, como una imagen con un trasfondo, portador de un segundo nivel de la representación, oculto, que requiere del espectador un diálogo con su historia para develarlo. La práctica artística se vuelve hacia nosotros como una estrategia para que desde lo evidente se irradien los aspectos latentes.

Diversos artistas utilizaron tácticas varias para la representación del cuerpo humano en los primeros años del siglo XX. Se utilizaron estrategias interpretativas y multidisciplinarias, incorporando ingredientes provenientes de la psicología, como el sexo, el mundo onírico y el inconsciente.

Pietà o Revolución de noche (1923) es una pintura del surrealista alemán y el dadaísta Max Ernst.

La pintura se interpreta como un símbolo de la relación turbulenta entre el artista y su padre, como pintor aficionado y acérrimo católico.

En la pintura, Ernst reemplaza la imagen clásica de la Virgen María sosteniendo el cuerpo crucificado de Jesús (pietà) con su padre como María y el propio artista como Jesús. Las expresiones en ambas caras están en blanco como en un sonambulismo.

En el fondo dibujado en una pared hay un hombre con la cabeza vendada que asciende por un tramo de escaleras. Hay quienes que la figura creen podría representar a Sigmund Freud o al poeta francés Guillaume Apollinaire, quien sufrió una herida en la cabeza durante la Primera Guerra Mundial. [\[1\]](#)

Pietà o Revolución de Noche es un ejemplo del período inicial del movimiento surrealista. Su título refleja los sentimientos revolucionarios del movimiento, y en particular de su fundador, André Breton. Esta imagen es notable por su combinación de superficies de gran textura y contornos nítidos y dibujados a mano.



Esta aparición del cuerpo representado a través de las resonancias culturales juega su relación con la recepción de un logos complejo, que se entrecruza, y liga significados de diferente origen pero un mismo nudo representativo, el cuerpo humano.

En el período que sobrevino a las dos Grandes Guerras mundiales el arte abordó con una mirada diferente las heridas corporales y su manifestación a través de las nuevas disciplinas.

Las *performances* o *acciones* se alejaron de los circuitos legitimadores de las obras de arte como los museos o las galerías. Un pintor como Jackson Pollock cambió la relación del cuerpo del artista con el espacio pictórico, al pintar de pie sobre un lienzo que se encuentra en el piso. El francés Yves Klein usó los cuerpos como pinceles, y “dirigía” a sus modelos que obedeciendo a sus indicaciones pintaban con sus cuerpos.

Este camino de la representación empieza a cuestionar una de las formas más arraigadas en la historia de los artistas, aquella que refiere al autor como el portador de una especie de *genio* propio e individual, que lo diferencia del común de los mortales.

En este punto retornamos a ese discurso que es portador de un lenguaje propio a través del cuerpo, estos artistas utilizan al cuerpo como un lenguaje en sí mismo y a la vez como instrumento para las representaciones.

Se trata de desarmar los parámetros de las convenciones. Encontramos entonces que desde 1960 hay artistas que han construido con su cuerpo identidades visuales y lingüísticas de género, sexualidad y raza ofreciendo estas representaciones como jerarquías de poder. Este es el caso de la artista Hannah Wilke.

En 1974, Wilke comenzó a trabajar en su pieza de arte corporal fotográfica *SOS – Escarificación Object Series* en la que fusionó su escultura minimalista y su propio cuerpo creando pequeñas esculturas vulvares con goma de mascar y pegándolas a sí misma. Luego ella misma se fotografió en varias poses de pin-up, como una actriz de cine o una cantante, proporcionando una yuxtaposición de glamour y algo parecido a la escarificación tribal.

Wilke ha relacionado las cicatrices en su cuerpo con la conciencia del Holocausto. Estas posturas exageran y satirizan los valores culturales estadounidenses de la belleza y la moda femeninas. Los 50 autorretratos fueron creados originalmente como un juego, "Serie de objetos SOS Escarificación: Un juego de masticación para adultos".

Entramos entonces en una representación si se quiere, catártica, la mutilación y el sacrificio se enlazan para ir contra la homogeneidad colectiva, enfrentando los rasgos más comunes de la representación de la belleza femenina. Estamos en momento

asimilable a una línea de *frontera*, hay rupturas entre la representación del interior y del exterior del cuerpo.

Encontramos que el cuerpo en este trayecto fue representación de modelos éticos, y políticos, se vuelve objeto, se transforma en instrumento. En instrumento que va contra la transformación pasiva, se vuelve simulacro, una simulación de los conflictos de la época. Convivimos con un paisaje artístico que se ha transformado, y de su imagen propia emerge una conversión dirigida a los intereses del individuo. Es un cuerpo *saturado* de conflictos y heridas que buscan emerger en esos mismos cuerpos.



Los cuerpos mismos de los artistas son ahora materia, tema y territorio de las preocupaciones temáticas de los autores. Las antropometrías de Yves Klein provocan cuerpos de otro género, se reinterpreta el arte masculino a través de la obra de Rachel Lachowicz, que reemplaza a las modelos *que dirigía* Yves Klein, por hombres que ahora obedecen sus órdenes. Luego versionará dibujos y pinturas realizadas por hombres, pero las pintará con lápices labiales.



La artista chilena Diamela Eltit produce en 1982 una obra que recorre el territorio de la tragedia dictatorial sudamericana. Eltit se infligió cortes y quemaduras en su cuerpo, en

sus brazos y en sus piernas, para luego acudir a un burdel donde leyó un fragmento de una novela de la que ella era autora.

Diamela Eltit trabajó sobre lo que ella llama “*zonas de dolor*”, es evidente que con distintos entrecruzamientos sociales y políticos, para ella estas zonas eran los burdeles, los hospitales psiquiátricos, las pensiones y las cárceles. Cruzó la experiencia individual y colectiva a través de sus heridas, como manifestaciones de un símbolo físico, y las mostró como huella y evidencia sobre el cuerpo. Instaure de esa manera dicotomías entre el poder, y el cuerpo de los marginados.

Otro muy diferente es el registro del cuerpo que realiza Nicola Constantino, en su obra podemos rastrear partes de los discursos visuales que hemos detallado hasta ahora.

En su obra encontramos referencias plásticas e históricas en contacto con las distintas estrategias de los artistas en los autores elegidos para este trabajo. Podemos ver las reminiscencias de la pintura religiosa de Rafaele Sanzio en algunas de sus fotografías que a la vez protagoniza ella misma como personaje. Lo podemos ver en la textura corporal que reviste a sus objetos-cuerpo plenos del concepto del cuerpo como producto y mercancía, este es el caso de su calzado cubierto de piel símil humana, de evidente relación histórica con el nazismo y el Holocausto. En el transcurso de su obra Constantino realiza un entrecruzamiento de este tipo en repetidas ocasiones. Alguna vez realizó jabones de tocador con su propia grasa corporal obtenida por medio de liposucciones, provocando que la forma de la obra recuperara los efluvios de lo peor de un tiempo histórico.

Conclusión

Es evidente que los sucesos políticos, religiosos y sociales, y que las representaciones y las formas pasadas del arte influyen sobre el lenguaje del cuerpo como significación, como idea, signo, o fenómeno interpretable de estos sucesos.

El tiempo histórico afecta el lenguaje artístico, lo cambia, lo desvía, lo llevó hacia una autonomía que lo aleja de los dispositivos de legitimación e instauración de las normas sobre el gusto y la belleza. Es por ello que en su representación contemporánea el cuerpo humano cuestiona, inquiere y denuncia, y toma iniciativas contra algunos espacios de poder.

Estas obras remiten a la historia del arte, pero también a la historia de los dolores más profundos del cuerpo humano, del cuerpo como materia histórica, donde estas

angustias y aflicciones se inscriben como profundos trazos del tiempo sobre la materialidad biológica contemporánea.

Se ha producido entonces un giro fundamental, los artistas han tomado la determinación de mostrar con sus propios cuerpos algunos de esos duelos y pesares, porque son ahora ellos mismos objetos artísticos portadores de ese discurso y significación.





Perfiles antropológicos en torno a la idea de naturaleza y cultura en la modernidad: la construcción del término “raza” en América Latina y el Caribe

Hernán Murano
Universidad Nacional de Mar del Plata

Parece considerable traer a cuenta el desarrollo de las ciencias naturales sucedidas a partir de la llegada de los europeos a nuestro continente. De hecho, a partir del siglo XVII se impone el paradigma de la ciencia experimental moderna y en el siglo XVIII el iluminismo optimiza los adelantos en biología, física y química. Es sabido, que la aplicación de esos saberes desencadenó la emblemática Revolución Industrial. Entre los libros de la época resaltamos la obra del sueco Carl von Linneo, *Sistema natural de las especies*, publicado en el año 1758. Con este texto, que se halla centrado en la clasificación taxonómica de los seres vivos, se homologaron sus principios en la distinción de tipos humanos y razas (antropología).

Así, con el devenir de los acontecimientos, sostiene Aníbal Quijano, se formó “la historia de la construcción del color en las relaciones sociales” (2017: 5). Esta edificación racial fue determinante para establecer la “naturaleza primitiva de los negros” y fundamentar la “civilización racional” del hombre blanco europeo. La elaboración eurocéntrica sobre la idea de raza también fortaleció el patriarcado imponiendo la “poderosa ficción” (Quijano 2017) de la débil naturaleza de la mujer y la división del trabajo.¹⁰⁰

También, es menester destacar la relación de poder impuesta por la mujer blanca sobre la mujer negra, esclava y colonizada. Mediante este ascenso otorgado a la mujer europea se ha logrado invisibilizar las expresiones culturales de los sectores subalternos; puesto que el hombre blanco ha situado a la mujer blanca en un escalón por encima de la mujer india o negra. Así, se profundizaron los lazos de la esclavitud y el juzgamiento de una naturaleza superior y otra inferior.

Ahora bien, el proceso de descolonización en América Latina y el Caribe forjó una incipiente reflexión sobre aquellos criterios de racionalidad que nos han impuesto como

¹⁰⁰De acuerdo con la elaboración eurocéntrica de las ideas de “género” y “raza”, basada en la perspectiva cognitiva fundada en el radical dualismo cartesiano, Aníbal Quijano nos dice: “cuerpo” es “naturaleza”, *ergo* el “sexo”. El rol de la mujer, el “género femenino” está más estrechamente pegado al “sexo”, al “cuerpo”, pues. Según eso, es un “género inferior”. De otro lado, “raza” es también un fenómeno natural y algunas “razas” están más cerca de la naturaleza que otras y son, pues, inferiores a las que han logrado alejarse de lo más posible de la naturaleza (2017: 25).

normales. Podemos acordar que la concepción del sujeto moderno fue producto de la expedición Atlántica hacia nuestro continente.¹⁰¹ He aquí, pues, la necesidad de someter a crítica la construcción de la ciencia racional occidental. Como apunta Franz Fanon, desde la "*Weltanschauung* de un pueblo colonizado" (2009: 111), el negro, el nativo ha sido degradado al desorden, a lo antiético, a lo zoológico y a la sumisión extrema. Ya en aquel temprano debate surgido a mediados del siglo XVI entre Bartolomé de las Casas y Juan de Sepúlveda, el tema de discusión estuvo nucleado en la siguiente pregunta: "¿tienen alma los negros y los indios"? Como no podía ser de otro modo, la idea de "logos" predominó en esa polémica y, finalmente, acordaron enviar a América esclavos provenientes de África y evangelizar a los nativos para adaptarlos al nuevo orden. Esta resolución acordada en la Junta de Valladolid estimaba que lo racional, el "logos", lo perfecto, debía gobernar sobre lo imperfecto.

Desde esta "concepción del mundo", se instaló la colonización moderna y sus derivados: racismo, capitalismo, patriarcado. Es interesante destacar los vértices contenidos en el proceso de colonización, porque en ellos nació la idea de "civilización" y "normalización". A partir de la óptica europea, el "ego conquiror" (Dussel 1994: 40), construyó el relato, o, mejor dicho, una ontología que "no nos permite comprender el ser del negro" (Fanon 2009: 111). Solo concebimos al negro desde la "mirada del blanco". Una mirada que obstaculiza ver al afro como un humano; más bien, lo encasilla en un "no-ser", es decir, en la "intemperie ontológica".

En esta "intemperie ontológica", término proveniente de Ortega y Gasset, la aplicación de la racionalidad nordatlántica provocó el desorden en nuestro continente expandiendo una de las cosas más denigrantes, y es el mimetismo de los colonizados, calificado de "nauseabundo" por Fanon. Nauseabundo por imitar a quien lo domina y, además, por normalizar una cultura inhumana y racista. Por eso, el movimiento decolonial representado por la "Filosofía de la Liberación" y la "Epistemología del Sur" nos invitan a pensar otro "horizonte de comprensión" alejado de ese paradigma de sumisión corporal y mental. Como apunta Fanon en su libro *Los condenados de la tierra*: "la descolonización realmente es creación de hombres nuevos. La "cosa" colonizada se convierte en ser humano, en el proceso mismo por el cual se libera" (1983: 31). Esta liberación representa la afirmación de lo nacional, de una conciencia propia capaz de

¹⁰¹ Para el escritor haitiano Michel- Rolph Trouillot: "La modernidad es un término turbio que pertenece a una familia de palabras que podemos etiquetar como 'universales noratlánticas'" (2011: 59). A partir de esta categoría el colonialismo inauguro "la administración de la geografía, de esos aspectos del desarrollo del capitalismo mundial que reorganizan el espacio por propósitos explícitamente políticos o económicos" (60).

posibilitar una unidad indisoluble en donde “hablar una lengua es asumir un mundo, una cultura” (Fanon 2009: 62).

Junto a esta perspectiva brindada por el escritor de la isla de Martinica, podemos abordar nuestras problemáticas sociales desde la “fenomenología de lo colonial” y someter a crítica la racionalidad moderna y su sistemática aplicación representada simbólicamente en la cultura institucional y en el uso de la violencia física.

De hecho, la fenomenología es una opción al momento de plantear alternativas al orden ontológico occidental y uno de sus objetivos es deconstruir el discurso argumentativo simbolizado por la cultura angloamericana europea normativizada de manera unidimensional; a partir de la dicotomía “civilización” y “barbarie” (Sarmiento 1845) o “cultura” vs “naturaleza”, los pueblos colonizados fueron alienándose al poder opresor y reprodujeron ese sistema de manera inconsciente. Ahora bien, para exteriorizar el encubrimiento moderno es importante prestar atención al reciente libro publicado por el filósofo camerunés Achille Mbembe (2016), titulado *Crítica de la Razón Negra*. Tengamos en cuenta que la famosa obra de Imanuel Kant (1781), la *Crítica de la Razón Pura*, investigaba el sistema arquitectónico de la teoría del conocimiento eurocéntrico. Para Mbembe, en cambio, la crítica debe estar orientada a la deconstrucción de la razón occidental que fue impuesta de manera totalitaria en las colonias y ejercida por medio del poder “anatomopolítico” y “biopolítico”. Es decir, la colonización modeló el ordenamiento de los cuerpos a través del trabajo y la economía, pero también atravesó la vida y la psicología de los pueblos por medio de la centralización de la información mediática y educativa.

Asimismo, la crítica a la razón moderna y la fenomenología de lo colonial nos brindan una apertura metodológica para fundamentar las representaciones sobre nuestras experiencias. De hecho, utilizamos los términos mencionados como herramientas epistemológicas para desenmascarar las imposiciones coloniales y nuestro modo de concebir a la naturaleza y a los demás seres humanos. He aquí, entonces, mi interés por desarticular el criterio de “normalización” instaurado en las prácticas pedagógicas. En los manuales escolares y en los programas universitarios continúa, de manera explícita o implícita, los parámetros de la educación normal. En este sentido, la educación es un museo de sí misma, un no-ser que se halla alienado a preceptivas universalistas y, a su vez, abstractas: racismo, marginalidad, machismo, imperialismo y capitalismo. Todos estos puntos fueron construidos por el “logos” europeo angloamericano y es necesario someterlos a crítica mediante una “fenomenología de lo

colonial". Desde este procedimiento, las prácticas pedagógicas estarán en condiciones de desarticular esa providencia divina creada a partir del dominio imperial y, por ende, nos permitirá planificar un destino propio para liberarnos de aquellas cadenas visibles e invisibles al cual nos sometemos diariamente.

Para des-alienarnos debemos transformar nuestras cátedras en testimonios de vida, rescatar lo oral, deconstruir las "epistemes" establecidas y producir proyectos culturales teniendo en cuenta a los sectores más vulnerables, que justamente son los que sufren más de cerca el daño universal ocasionado por el patriarcado capitalista colonial y por la normalización de la desigualdad educativa- ora sea por racismo, por pobreza o por no tener rasgos europeos.

A su vez, aprender a categorizar las diferentes expresiones culturales nos permite indagar críticamente las percepciones fenomenológicas de la naturaleza y de la historia. Resumidamente, escuchar aquellas voces que fueron y siguen siendo silenciadas por la colonización se focalizan en la emergencia de una nueva visión de lo humano traducida en una "ecología de los saberes"¹⁰² capaz de entrelazar el conocimiento culto con el conocimiento popular. La tarea de pensar dialécticamente la convergencia entre los diferentes saberes es, en definitiva, la propedéutica epistemológica que nos llevará a una fenomenología de nuestra consciencia histórica. He aquí, pues, el giro antropológico que opera dentro de esta corriente intelectual orientada a estimular la autonomía de los pueblos a través- de aquello denominado por Boaventura de Sousa Santos- de la "Sociología de las ausencias".¹⁰³ Una sociología apta para emprender una "traducción intercultural" basada en los testimonios de los pueblos oprimidos.

Conclusiones

El sistema de colonización sigue provocando desarticulaciones cada vez más profunda en los pueblos sometidos dejándolos incomunicados e invertebrados. Esta

¹⁰² Para Boaventura de Sousa Santos: "La ecología de saberes está basada en la idea pragmática de que es necesario revalorizar las intervenciones concretas en la sociedad y en la naturaleza que los diferentes conocimientos pueden ofrecer. Ésta se centra en las relaciones entre conocimientos y en las jerarquías que son generadas entre ellos, desde el punto de vista en que las prácticas concretas no serían posibles sin tales jerarquías. Sin embargo, más que suscribirse a una jerarquía única, universal y abstracta entre conocimientos, la ecología de saberes favorece jerarquías dependientes del contexto, a la luz de los resultados concretos pretendidos o alcanzados por diferentes prácticas de conocimiento" (2009: 189).

¹⁰³Boaventura de Sousa Santos ha definido a ésta como "la investigación que tiene como objetivo mostrar que lo que no existe es, de hecho, activamente producido como no-existente, o sea, como una alternativa no creíble a lo que existe. Su objeto empírico es imposible desde el punto de vista de las ciencias sociales convencionales. Se trata de transformar objetos imposibles en objetos posibles, objetos ausentes en objetos presentes" (2010: 37).

balcanización impuesta por el modernismo global se afianza, según el congolés Valentine Mudimbe, por medio de la imposición de la “biblioteca colonial”. Esta bancarización repetitiva de la cultura imposibilita fomentar una lectura intercultural y obstaculiza la crítica al “fin de la historia” narrada por el imperialismo.

A la hora de abordar un discurso argumentativo sobre la situación del racismo surge la necesidad de reivindicar una “justicia cognitiva” (Meneses) en todas las instituciones y ampliar la divulgación de las prácticas culturales de África y su *continuum* en América”. Abordar el concepto de justicia cognitiva nos ayuda a deconstruir la maquinaria semiótica instaurada por el colonialismo. Esta tarea orientada a la recodificación argumentativamente de los conceptos tiende a poner en tela de juicio el estatuto de los saberes y, a su vez, nos permite rehistorizar el tiempo vital de los pueblos oprimidos a partir de sus relatos, perspectivas estéticas, cosmogonías religiosas y experiencias de vida. Punto crucial para vigorizar las objetividades culturales y formar subjetividades autoconscientes. Para estimular este proceso de emancipación intelectual es necesario someter a crítica el discurso moderno basado en la dicotomía “civilización y barbarie”, “blanco/negro. Al descentralizar esa visión de la razón unidimensional aplicada en la historia, nace una nueva ontología que nos permite conectarnos con las alteridades excluidas por la colonización y articular los testimonios y las expresiones culturales desde una “ecología de los saberes”. Como bien apuntaba el cubano José Martí: “no existe diferencia entre civilización y barbarie, sino entre falsa erudición y naturaleza” (2000: 205).

Para desmontar la “falsa erudición” debemos terminar con esa “política del odio” y con las falacias *ad hominem* que solo sirven para intensificar aún más el racismo, el servilismo y la epistemología patriarcal.

La visibilización de estas actividades ha desarticulado, parcialmente, aquellos prejuicios esencialistas formulados por la antropología biológica y cultural nordatlántica. He aquí, pues, la importancia de propulsar un giro en la forma de estudiar la “afroepistemología” y el colonialismo”. En nuestro continente se ha implantado la visión subjetiva europea basada en el logocentrismo que demarca lo “natural” (negritud, mujer) asociado a lo débil y lo “cultural” (Hombre blanco) como símbolo de lo civilizado. Deconstruir estas categorías fundamentadas por el modernismo liberal globalizado requiere de un trabajo consciente y colectivo. Por eso, creo que es acertado interpretar la historia y el puesto del ser humano en América a través de los orígenes de la esclavitud- hago referencia al martiniqueño Édouard Glissant, epígono de Fanon-, desde “del sistema de

plantaciones”, del patriarcado y del rol de la mujer blanca subyugada que naturalizó - con el fin de ocupar un rango social- la inferioridad de la mujer negra. He aquí, pues, la necesidad de generar un giro antropológico dirigido a la tarea de pensar para “descifrar el trauma colonial” (Mezilas 2015: 309), los métodos epistemológicos de coerción que existen, la comprensión de la gramática y, por ende, organizar estrategias “para” liberar a las “Ideas” del discurso colonial.

Finalmente, debemos propiciar escenarios para transformar esta realidad impulsando políticas de acción con el objeto de crear nuevos universos discursivos que puedan visibilizar los falsos prejuicios que condicionaron a nuestro continente con las categorías binarias de “naturaleza” y “cultura”. Esta transformación se sustancia promoviendo el arte, el deporte, la salud, la ciencia, entre otras disciplinas. Pero, además, con la constante divulgación de estas acciones extendiéndolas en los medios de comunicación, instituciones y, sobre todo, activando la organización colectiva de agrupaciones, universidades, cooperativas y partidos políticos. Punto central para interceder en los cimientos y cadenas invisibles del patriarcado colonial que todavía subyacen en el seno de todos los estamentos sociales.

Bibliografía utilizada

- Dussel, Enrique (1994). *1492. El encubrimiento del otro*. La Paz: Plural Editores.
- Fanon, Franz (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Ediciones Akal. Traducción al castellano: Iría Álvarez Moreno.
- ---- (1983) *Los condenados de la tierra*. México. Fondo de Cultura Económica. Traducción al castellano: Julieta Campos.
- Martí, José (2000) [1891]. “Nuestra América”. En *José Martí y el equilibrio del mundo*. México. Fondo de Cultura Económica. Pp: 202- 212.
- Mbembe, Achille (2016) *Crítica de la Razón Negra*. Barcelona: Futuro Anterior Ediciones. Traducción al castellano: Enrique Shmukler.
- Mezilas, Glodel (2016). *África y discurso de identidad en el Caribe*. España: Solenodonte Editorial.
- ---- (2015). *El trauma colonial entre la memoria y el discurso. Pensar (desde) el Caribe*. Educa Visión Inc.

- Quijano, Anibal. *¿Qué tal raza?* En *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes*. (Rosa Campoalegre Septien/Karina Bidaseca. Editoras), 2017. pp., 17 a 25.
http://clacsovirtual.org/pluginfile.php/51837/mod_resource/content/1/BidasecayCampoalegreM%C3%A1salladeldeceniodelosPueblosAfrodescendientes.pdf
- Santos, Boaventura de Sousa (2010) *Refundación del Estado en América Latina. Perspectiva desde una epistemología del sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad.

La solidaridad en el proceso de humanización del hombre

Juan Carlos O'Brien
Universidad Nacional de Mar del Plata

*“No existe nada que se presente a sí mismo con independencia del otro en la constitución del mundo”
Jacques Derrida*

Algunas consideraciones sobre la solidaridad

El presente trabajo pretende cuestionar a la solidaridad como valor. Sosteniendo que el discurso solidario está íntimamente relacionado con el poder. El concepto de solidaridad describe la adhesión voluntaria de modo circunstancial a una causa o a proyectos de terceros con el fin de satisfacer necesidades comunes. La solidaridad suele identificarse con una acción de perfil dadivoso o bienintencionado, donde el sujeto prueba su bondad ante la comunidad. Mencionaremos a continuación algunos ejemplos de actos que la comunidad de sujetos acredita como generosidad del sujeto: 1.- Acercarse a las instituciones públicas como hospitales, centros de salud o Cruz Roja y ofrecerse como voluntario, realizar actividades recreativas para los niños o aportar donaciones monetarias, de medicamentos o de juguetes. 2.- Ofrecer y dar comida y medicamentos a los animales que se encuentran en situación de abandono, desvalidos o que viven en la calle, e, incluso, en las asociaciones protectoras de animales. 3.- cuando se presta ayuda o primeros auxilios a una persona o animal que se encuentre en situación de peligro, 4.- ser donador de sangre, e incluso de órganos, ya que las personas pueden colaborar para salvar la vida de otros seres que, por diversas razones, presentan algún tipo de enfermedad o déficit en el funcionamiento de sus órganos. 5.- Se es una persona solidaria cuando se participa como voluntario en diversas instituciones educativas públicas y de escasos recursos, con el fin de complementar los conocimientos de los estudiantes a través de diversas actividades recreativas que incluso transmitan valores sociales. 6.- Otro ejemplo de solidaridad es cuando las personas, a través de diferentes medios, pueden aportar ayudas económicas o financieras a instituciones, familias o personas en particular, con el fin de ayudar a solventar un problema monetario que posiblemente solventa alguna situación de salud o alimentación. 7.- ceder el asiento en el transporte público o puesto en una fila a las personas de la tercera edad, mujeres embarazadas o con niños e, incluso, a aquella persona que exprese estar sintiendo algún síntoma de malestar general. 8.- Dedicar unos minutos para escuchar con atención a esa persona afligida que necesita expresar sus sentimientos hacia una situación en particular y, en la medida de lo posible, dar

apoyo, un consejo o simplemente oír es un ejemplo de solidaridad y apoyo. La solidaridad como valor religioso o profano, está íntimamente vinculada con la caridad y con todo lo bueno, es un mandato vinculado de entrega amorosa al otro y es un *arkhai* que debe descartado. La solidaridad muere cuando es impuesta por una creencia o ideología por lo que es imperioso reconstruir un nuevo concepto de solidaridad. La realidad es que los actos de solidaridad mencionados son actos de generosidad individual, pero nada tienen que ver con la solidaridad, como lo veremos más adelante. La solidaridad requiere un otro, sujetos que se unen con una necesidad común que es satisfecha mediante el esfuerzo mancomunado y la ayuda mutua.

La solidaridad y el otro

Debemos analizar la raíz etimológica del concepto de cooperación y este hace referencia a un comportamiento *in-solidum*, es decir, que se enlazan los destinos de dos o más personas. Horkheimer sostiene que la solidaridad se ve amenazada por la lógica de la historia, por la lógica del dominio y la autoconservación, y por el pensamiento adaptado a ella: el positivismo y el incipiente pragmatismo, a los que achaca por eso falta del sentido, de la 'diferencia' moral: "El positivismo no encuentra ninguna instancia trascendente a los hombres que distinga entre altruismo y afán de lucro, entre bondad y crueldad, entre egoísmo y autoentrega."¹ Horkheimer en su crítica a la solidaridad da por hecho que la solidaridad es acto bondadoso y autoentrega del sujeto, no poniendo en crisis el concepto y desdeñando que los actos solidarios están condicionados por necesidades y asociaciones de sujetos, su razonamiento está condicionado por el camino del razonamiento ético moral. La realidad que imponen los hechos hace que el concepto de solidaridad esté subordinado a un hacer mancomunado y a un sentimiento egoísta que nace con una necesidad de dos o más sujetos y se extingue al satisfacer esa necesidad. La solidaridad no puede ser sometida a una escala valorativa ético moral, pues está subordinada a la necesidad de los

1 "Max Horkheimer y los orígenes de la teoría crítica", Ponencia de Gustavo Leyva. Profesor investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, publicada en 1999, en la Revista Sociológica (México), año 14, núm. 40.

sujetos.¹ Es decir, la solidaridad se concreta en un discurso y en un esfuerzo conjunto de dos o más sujetos para satisfacer un objetivo común. Por lo tanto, ser solidario no se limita al ofrecimiento de ayuda, sino que implica un compromiso conjunto entre aquellos que se ayudan mutuamente para satisfacer necesidades comunes. Los ejemplos de solidaridad fundados en la ayuda mutua que se destacan son los emprendimientos cooperativos, mutualistas y de autogestión con el fin de satisfacer objetivos. Desde ya anticipamos que la solidaridad no favorece al proceso de humanización del hombre sino que tiende a deshumanizar al hombre y convertirlo en un objeto. El sujeto se objetiviza en función del bien común. El denominado espíritu solidario nace con la necesidad de satisfacer la necesidad en común de los sujetos y muere cuando las necesidades de los sujetos fueron satisfechas. El sentido más básico de la solidaridad supone que se desarrolla sin distinción, límites o condicionamientos de sexo, raza, nacionalidad, religión ni de afiliación política. La única finalidad de la solidaridad puede apuntar al ser humano en estado de necesidad. La necesidad del sujeto o estado de necesidad que constituye la causa de la solidaridad. La satisfacción de las necesidades de los sujetos para obtener una sociedad más justa es la base del discurso político.² La justicia social, la igualdad, la ayuda mutua, el esfuerzo compartido, la cooperación, la solidaridad y el bien común son términos muy comunes en los políticos. Es por esto que uso del término solidario ha quedado desvirtuado ante un discurso político que abusa y tergiversa el discurso solidario para sostener su impronta argumentativa. La solidaridad no es lo que se percibe en los medios de comunicación masivos influidos por discursos políticos ideológicos.³ La solidaridad actúa como un dispositivo del poder por ello no es un valor y

1 "...Hay en griego una palabra que ahora podrá parecer chocante, y que se lo parecía sin duda a los griegos, aunque no formularan mayores interrogantes al respecto: la 'philautía', el 'amor a sí mismo'. Pues bien, de eso se trata, de hallar en el amor a sí mismo el verdadero fundamento y condición de cualquier tipo de vinculación con otros y de vinculatividad para uno mismo.....En la solidaridad que uno declara, ya sea libremente o a la fuerza, hay siempre, en cualquier caso, una renuncia a los intereses y preferencias más propios. La solidaridad nos hace renunciar a ciertas cosas en una cierta dirección, en un cierto momento, al servicio de algún objetivo..." Gadamer Hans Georg. Ensayo *Amistad* y solidaridad, referencia en <http://www.scielo.org.co/pdf/folios/n38/n38a01.pdf>.

2 Se define como Discurso Político, la sucesión de palabras que se comunica al público a través del actor político, producida por las instituciones relacionadas con el poder y condicionada por la cultura del país. Fuente: <http://fomperosa.blogspot.com/2009/10/discursos.html>.

3 La solidaridad se ha convertido en una idea clave y hoy en día aglutina un amplísimo consenso social como actitud ante los más importantes retos de nuestro tiempo. Prueba de su aceptación es que «solidaridad» es un término de «alta frecuencia», como lo describe Gustavo Bueno en su *Trituración del concepto de solidaridad* (Bueno, 2004). Un término que goza de una presencia muy significativa en los medios de comunicación y el debate político en la mayoría de las

es ser un elemento condicionante de la subjetivización. Decimos que la solidaridad es un dispositivo de poder, porque permite organizar a los sujetos a satisfacer una necesidad común o un interés individual que hace a una visión establecida por el *status* comunitario. Cuando hablamos del interés individual es ser bien visto por otros, 'Si das, sos buena persona', 'me satisface espiritualmente', 'sos un luchador por las causas justas y la justicia social, debes ser bueno', 'qué buen alumno', 'qué buen profesor, es bueno, un amigazo, nos ayuda', y así miles de ejemplos. Si analizamos la clasificación de valores de Scheler la solidaridad no encuadraría en ninguna de sus categorías en forma autónoma. Afirmamos por esto que la solidaridad es una cualidad, un suplemento, un componente y un accesorio de otros valores. Esto se puede visualizar cuando vemos la clasificación de los valores, según Scheler,¹ que sostiene que estos se presentan objetivamente como estructurados según dos rasgos fundamentales y exclusivos: 1.- La polaridad, todos los valores se organizan como siendo positivos o negativos. A diferencia de las cosas que sólo son positivas. 2.- En la jerarquía, cada valor se hace presente en su percepción que es igual, inferior o superior a otros valores. Esta jerarquía da lugar a una escala de valores que Scheler ordena de menor a mayor en cuatro grupos: 1.- Los valores del agrado: dulce – amargo. 2.- Los valores vitales: sano – enfermo. 3.- Los valores espirituales, estos se dividen en: a.- Estéticos: bello – feo. b.- Jurídicos: justo – injusto. c.- Intelectuales: verdadero – falso. 4.- Los valores religiosos: santo – profano. La solidaridad es un concepto que atraviesa en forma transversal todos estos valores. La pedagogía tradicional sostiene que la solidaridad es uno de los valores humanos más importantes y esenciales de todos. Esta ponencia afirma en cambio que la solidaridad no es un valor, que es forma de actuar en lo que

sociedades actuales. En un mundo cada vez más globalizado y más desigual, el discurso de la solidaridad está omnipresente. Extracto de la Tesis *Rorty y la solidaridad*, por Javier Truchero Cuevas, Universidad Autónoma de Madrid. Fuente: https://www.boe.es/publicaciones/anuarios_derecho/abrir_pdf.php?id=ANU-F-2008-10038500408_ANUARIO_DE_FILOSOF%C3%80A_DEL_DERECHO_Rorty_y_la_solidaridad.

1 En cuanto a la percepción de los valores, Scheler sigue básicamente la estela de Brentano y Husserl: lo valioso no comparece como tal en actos o vivencias cognoscitivas de índole teórica, sino en vivencias emocionales. Pero se apartará de aquellos al no conceder a la actividad teórica ningún papel de fundamento de las vivencias sentimentales. No tomamos contacto con los valores en representaciones o en juicios, sino en sentimientos. Pero ello no lo entiende Scheler al modo emotivista, que termina siempre en el relativismo. Eso significaría la disolución del valor que con tanto empeño defiende. Justo para no caer en ese error, Scheler explota una tierra virgen para la psicología descubierta por Brentano: los sentimientos intencionales. Se trata de vivencias emotivas, no de percepciones teóricas, ni tampoco de tendencias. Pero, al igual que todas estas, son intencionales. Fuente: <https://logoforo.com/max-scheler-el-filosofo-de-la-persona-y-de-los-valores/>.

hace una persona ante necesidades comunes con un otro.¹ La solidaridad en realidad es una visión que se da en el sujeto. Es por eso que podemos sostener que la solidaridad es un sentimiento utilitario que nos une con el otro, pero no puede constituirse como valor. La causa de la solidaridad es la necesidad. El sujeto es sujetado a la necesidad, que mantiene una relación con el medio, el accionar solidario es observar cómo resuelve la contradicción sujeto-medio y sujeto-estructura social. Resulta evidente entonces que el análisis del concepto solidario debe hacerse en el contexto social al cual el sujeto pertenece. El sujeto debe ser comprendido como emergente de la estructura social que lo contiene. Es decir que decir sin necesidad no existe una práctica solidaria.

El discurso solidario y el discurso político

Si tomamos el discurso político vemos que emerge como un discurso en que se glorifica la práctica solidaria sin tener en cuenta que desubjetiviza al sujeto, que condiciona su accionar a una necesidad, individual o colectiva. La solidaridad depende de la necesidad de los sujetos y no es un valor. La solidaridad está impregnada de un discurso político.²

Horkheimer subraya entonces la importancia de un pensamiento crítico que, al mismo tiempo que denuncia las injusticias presentes, se enlaza solidariamente con las víctimas de la historia a partir de la conciencia común implicada en la compartida finitud y la precariedad constitutiva de la existencia humana. No podemos dudar que esta crítica de Horkheimer es un discurso político. Es por esto que afirmamos que del discurso político se relaciona íntimamente con el discurso solidario, pues este se sustenta en la satisfacción en el bien común y en necesidades insatisfechas. Por esto podemos afirmar que el discurso solidario es fagocitado por el discurso político. Asimismo sostenemos que el discurso solidario que emerge de una ideología o creencia moral es un concepto ajeno a la solidaridad. El discurso solidario enmarcado en topos fundado en un *arkhai* superior el sujeto que concretiza un acto solidario coloca al sujeto

1 “Lo que no puedo ver de mí mismo, puede que lo vea el Otro, y lo que echo de menos en mí, lo veo en el Otro”, Powell, Jason, *Jacques Derrida. Una Biografía*, trad. M. Josep Cuenca, Ed. Universitat de València, Valencia, 2008; p. 309.

2 “La doctrina vincula los individuos a ciertos tipos de enunciación y como consecuencia les prohíbe cualquier otro; pero se sirve, en reciprocidad, de ciertos tipos de enunciación para vincular a los individuos entre ellos, y diferenciarlos por ello mismo de los otros restantes...”, Michel Foucault. *El orden del discurso*, trad. Alberto Gonzales Troyano, Tusquets, México, 1999; p. 80

por sobre el otro sujeto, objetivándolo. El otro es un objeto sobre el cual se le permite acreditar su bondad o su calidad de sujeto virtuoso. La solidaridad del sujeto hacia una comunidad se vincula con el instinto de supervivencia y su necesidad de no está solo, o sea la solidaridad se vincula con un objetivo común. Los instintos gregarios y de supervivencia no dan un marco ético moral suficiente para sostener que la solidaridad es un valor dentro de una comunidad. La solidaridad no puede constituirse el fundamento de la ética social, porque es temporal, nace y se extingue con el objetivo en común de los sujetos. Hume dice que las impresiones "se abren camino en nuestra mente" con mayor fuerza y vivacidad que las ideas. Las experiencias cooperativas han nacido ante una necesidad bajo sentimientos solidarios que impresionaron a los sujetos protagonistas, pero estos sentimientos fueron efímeros puesto que al desaparecer la necesidad que las originó, terminó la experiencia cooperativa y desapareció el sentimiento que amalgamó a los sujetos. Los actos solidarios son actos intersubjetivos que se jerarquizan en función de las necesidades que satisfacen. Los actos solidarios pueden jerarquizarse desde un accionar que satisfaga el bien común a un deseo individual del sujeto de acreditar generosidad ante su comunidad. El concepto de solidaridad termina adquiriendo autonomía en el vocabulario político, un recorrido que comienza con Auguste Comte¹, que lo usa para describir un sentimiento social. Comte refuerza el sentimiento de solidaridad social (lo que más tarde Durkheim traducirá como «solidaridad orgánica»), puesto que hace inevitable la dependencia simultánea y la interrelación en que la comunidad se organiza, pero dependencia del todo no equivale a solidaridad con el todo. El discurso solidario es una propuesta de Comte a favor del predominio del punto de vista societario sobre el punto de vista individualista: la solidaridad tiene primacía sobre la personalidad, la sujeción y la norma sobre el interés del individuo. Se podría decir en este punto que no existe política sin un discurso y una práctica solidaria. Durkheim veía en el derecho —entendido en sentido general como una regla de conducta sancionada— el símbolo visible de la solidaridad social, sancionada que se replicaba en sus normas jurídicas². «La personalidad individual (lejos de verse cohibida por los progresos de la especialización) se desenvuelve con la división del trabajo. Ser una persona es ser una fuente autónoma de acción. El hombre no adquiere esta solidaridad sino en la medida en que hay en él algo que le es propio... A consecuencia, pues, de una verdadera ilusión se ha podido algunas veces creer que

¹ *Curso de Filosofía Positiva* de Auguste Comte,
<http://elvelerodigital.com/apuntes/filosofia/compte.pdf>.

² Durkheim, Émile. 1998 [1893]. *De la division du travail social*. París.

la personalidad era más completa en tanto la división del trabajo no la había penetrado». ¹ Si todo derecho es de un modo u otro solidario, se podría decir que no hay sociedad sin solidaridad. Para Foucault la solidaridad debía ser entendida como el cuidado del otro, partiendo del más fuerte hacia el más débil, marca el rumbo de la acción de la conducta moral, ética y bioética que potencia el ejercicio político para el bien común, necesario para garantizar la supervivencia de la especie en este momento histórico. Es así como el cuidado de sí presupone el reconocimiento de la existencia del otro. ² Por ello decimos que el concepto de solidaridad puede ser expansivo y defensivo, ante los intereses que tenga que defender. Las religiones fundan sus discursos en la solidaridad. El discurso religioso es un subtipo del discurso político y se vincula con el poder de la institución, y termina siendo un dispositivo para controlar las acciones del sujeto. ³ El *status* comunitario y la idiosincrasia de cada comunidad, condiciona el concepto de solidaridad. Esto lo vemos con toda potencia en las denominadas comunidades corporativas cerradas, como los Amish ⁴ o las comunidades de pueblos originarios de orden semicerrada que posee formas y rituales de integración y una práctica solidaria vinculada con el origen étnico pero se abren discretamente a su entorno.

Una aproximación a la solidaridad como concepto político

La solidaridad como práctica del sujeto se ha convertido en una necesidad pública que impregna el discurso político. Se puede visualizar la crisis del concepto de solidaridad como concepto filosófico en la frase “La Patria es el otro”, frase de cabecera durante la Presidencia de la República Argentina de Cristina Fernández de Kirchner.

1 Durkheim, Émile. *La división social del trabajo*, Akal. Madrid, 1987; pp. 374-474.

2 Foucault, Michel, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós Ibérica 1990; p. 52.

3 Discurso religioso. Este discurso aborda temáticas sociales y de actualidad, vinculadas a una determinada plataforma ideológica, de raigambre ética o moral. El emisor es una persona que detenta una función religiosa y los receptores son generalmente los feligreses. Por medio de estos discursos, el emisor entrega contenidos a sus oyentes, informa sobre tópicos religiosos y da a conocer la postura oficial de la organización a la que pertenece. Estos discursos se pueden emitir en templos o iglesias, en la vía pública, a través de los medios de comunicación o en textos escritos. Fuente: <http://m.educarchile.cl/portal/mobile/ficha-tematica.xhtml?id=133405>

4 “Los Amish son un grupo etno-religioso protestante, que surgió dentro de la llamada 'reforma radical' (Anabaptistas, Menonitas, Hutteritas, etc). Rompieron con sus raíces menonitas por cuestiones de disciplina y se mantienen en régimen congregacionista puro, habitando exclusivamente en áreas rurales y viviendo totalmente apartados de la sociedad. Rechazan cualquier progreso que se aparte de su ideal de vida sencilla.” <https://es.aleteia.org/2017/05/30/quienes-son-los-amish/>.

"La Patria es el otro" es una frase cuyo contenido implica en sí mismo una consideración que parte del sujeto, que debe asumir que el sujeto y es al mismo tiempo es el otro sujeto y este sujeto es además sujeto de todos los sujetos, que a su vez hace que el sujeto sea sujeto de la cuestión colectiva, solidaria y responsable del bien común por ser integrante de un mismo topos (Patria). La frase encierra en sí misma la idea de una construcción social y nos permite imaginar a la comunidad como una especie de red. El conjunto de lo que tenemos en común todos los sujetos con lo que tenemos diferente, es complementario y es lo que constituye el entramado de esa construcción que denominamos sociedad. El sujeto toma conciencia que es una parte de un todo, que es la sociedad. El acto solidario nos hace protagonistas del todo.¹ La solidaridad no se descubre, sino, se crea, por medio de la reflexión. Se crea incrementando nuestra sensibilidad a los detalles particulares de necesidades comunes de seres humanos distintos, desconocidos para nosotros. Una sensibilidad incrementada hace más difícil marginar a personas distintas a nosotros. Este proceso de llegar a concebir a los demás seres humanos como "uno de nosotros". Este sentimiento nos lleva a la asociación solidaria que nos permite satisfacer las necesidades de los distintos sujetos.² Participar en una marcha de protesta exigiendo derechos, un paro o medida de fuerza reclamando paritarias o mejoras salariales o un reclamo comunitario de derechos constituye un acto solidario por excelencia. Concluyendo el concepto de solidaridad nace de la asociación de dos o más personas para satisfacer necesidades comunes a través del esfuerzo propio y la ayuda mutua.

Del ocaso de la razón a la compasión.

1 "La patria es el otro porque no es precisa ni última ni verdadera. Es nuestra. Y ni siquiera. Es nuestra en esa paradoja identitaria entre lo propio y lo ajeno, entre lo que nos constituye y nos diferencia, entre lo propio y lo impropio. Entre. La patria es el otro porque la patria siempre es entre. Entre todos los que la hacemos que nunca somos todos porque siempre hay un resto que irrumpe y hace que esa totalidad se vuelva a abrir". **Darío Sztajnszrajber: La patria es el otro**
Fuente: <http://sztajnszrajber.blogspot.com/2017/06/la-patria-es-el-otro.html>

2 Rorty, Richard, *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, Editorial Paidós Ibérica, 1991.

Materialismo y sentimiento moral en Horkheimer

Mariano Olivera
Universidad Nacional de Mar del Plata

Todo el pensamiento de Horkheimer, se halla conmovido desde sus principios, en un impulso moral básico, una experiencia que afectó tempranamente su conciencia: el ideal de la propia felicidad entremezclada, e incluso edificada, sobre el sufrimiento de los otros.

Es como hijo de un próspero comerciante en Stuttgart, jefe menor o capataz de la fábrica, destinado a seguir sus pasos, que es testigo cercano de la miseria y la explotación de los trabajadores. Una visión que pone su mira en la desgracia, y genera un desgarró e inquietud, cierta culpabilidad, en su conciencia de procedencia burguesa. A pesar de una juventud privilegiada, sin preocupaciones materiales, irrumpe en él una profunda sensibilidad para con el sufrimiento ajeno, “la compasión de las víctimas”, y su reflexión se pone en movimiento, en pos de superarla contradicción humana que lo aflige. El joven Horkheimer renuncia al deber de seguir el camino empresarial trazado por su padre, al vislumbrar el precio de su propia felicidad en un mundo patentemente inhumano. Esa especial conmoción por la desgracia próxima, estuvo nutrida y moderadamente significada por la socialización desde su hogar: el mundo simbólico y concreto de la religión judía. Judaísmo significó para Horkheimer la esperanza en una “justicia consumada”, lo que conecta con el precepto de *Tzedaká*, concepto semítico de justicia social. Pero no es considerado por nuestro pensador primerizo en un anhelo pasivo, sino en una rebelión contra la injusticia, y la exclusión de la felicidad. Tal demanda y anhelo de justicia social es lo que le conduce posteriormente a la búsqueda crítica de la raíz materialista y social del sufrimiento.

Ahora bien, el estímulo intelectual y teórico que dio forma inicial al pensamiento de Horkheimer proviene de la lectura de escritores críticos de la burguesía como Ibsen, Tolstoi y Strindberg, y especialmente de la metafísica amarga y la ética de la compasión de Schopenhauer. A la edad de 18 años tiene su primer encuentro con el filósofo, por recomendación de Friedrich Pollock, uno de los fundadores y promotores del Instituto de Investigación Social de Fráncfort del Meno, o centro de la Escuela de Frankfurt. El escrito que cayó en sus manos fue *Aphorismen zur Lebensweisheit* (aforismos sobre la sabiduría de la vida). Un descubrimiento iluminador que lo guiara a

su obra capital: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. ¿Qué fue lo que halló (para sí) en la obra central de Schopenhauer?: El impulso moral básico, consistente en la verdad y la conmiseración, que se complementa con la demanda rebelde de justicia “judaica”. La mirada filosófica, desencarnada y transparente de un mundo en el que prima la injusticia y la miseria de los oprimidos y los derrotados. El mal retratado honestamente en su radicalidad ontológica. Una palpación terrible, que late a través de su condición de clase burguesa. Sin duda, esto es lo que caló tan hondamente en la sensibilidad romántica y humanista-racional del joven burgués Horkheimer.

La renuncia al reclamo personal de la felicidad en pos de la compasión de los atormentados fue la inspiración schopenhaueriana, y a la vez el odio a la injusticia y la desigualdad social, fue alimentado por el marxismo, al que se asoció convencido (como muchos otros de sus contemporáneos) tras la terrible impresión de la Primera Guerra Mundial y su consecuencia de miseria masiva. La filosofía de Schopenhauer le permitía a nuestro autor captar las contradicciones radicales y profundas en y detrás de la naturaleza humana (*metaphysicum malum*); por otro lado, Marx le enseñó que la historia se mueve a través de contradicciones socio-económicas, que determinan las condiciones históricas humanas (*physicum malum*). Aunque Karl Marx prometía una solución a los problemas sociales, la seducción pesimista de Schopenhauer siempre permaneció presente para Horkheimer. Alfred Schmidt presentó la atrevida hipótesis de que Horkheimer llegó al "materialismo genuino" a través de Schopenhauer. Coincidimos con esto, en que mirando al pesimista en compañía con Marx, él quería purificar y construir un nuevo materialismo moral-filosófico, demoledor de la falsa conciencia moral filosófica burguesa. Y es que no consideraba al amargo metafísico como un apologista o ideólogo de la era capitalista burguesa, al contrario, lo valoro como un pensador crítico de la indigencia en (y causada por) la sociedad burguesa:

“Miró con desconfianza la historia universal y la denunció como lo 'inmutable y por siempre permanente' -como lo propiamente no histórico-; mas no pasó por alto con ello las variaciones de la injusticia social que es propia de cada época y que ha estampillado de proletarios o de siervos a la mayoría de la población” (Adorno. Horkheimer, 1966, p.171)

Materialismo y sentimiento moral

La consolidación de la teoría crítica-materialista de la sociedad, fue movida por el impulso moral: “el interés en la eliminación de la injusticia social dominante” (Horkheimer, M, 2000, p. 77). Horkheimer, durante su actividad intelectual juvenil, trató de "rectificar" el concepto ortodoxo de materialismo (en particular, la ideología marxista y comunista oficial, inspirada por Engels y continuada por Lenin, el materialismo dialéctico reivindicado durante la década del 20 y del 30): leyendo a Marx y Schopenhauer juntos.

Durante los años de la publicación de *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*¹(1968), sostuvo Horkheimer, en su conferencia ensayo sobre *Kritische Theorie gestern und heute*²(1970) que: *Die beiden Philosophen, welche die Anfänge der Kritischen Theorie entscheidendbeeinflusst haben, waren Schopenhauer und Marx. (p.162)* “Los dos filósofos que determinan los comienzos de la teoría crítica fueron Schopenhauer y Marx” (citado en Ruggieri, 2015, p. 95).

Al contener un motivo implícitamente ético, el nuevo materialismo tenía una diferencia sustancial con el materialismo dialéctico ortodoxo. Si bien tanto el uno como el otro eran una crítica radical a la moral dominante e idealista de la modernidad como ideología de la sociedad burguesa, el primero no reduce a la moral como mera elucubración capitalista, o mecanismo ideológico para la falsa conciencia de clase. La crítica ideológica no impide a Horkheimer en absoluto reconocer, al mismo tiempo, en esa moral un momento fundamental de verdad, en cuanto en ella se contiene una denuncia de la misma irracionalidad capitalista, y un genuino *impulso moral* que lleva a “*la transformación de esta sociedad*” (Horkheimer, 1999, p.118), a su superación en una sociedad racional en la que ella misma, esa moral *idealista*, pierda su razón de ser porque su verdad se ha materializado, se ha cumplido en ella. Dicho de otro modo, ciertos elementos de la moral son consideradas como fuerzas o expresiones temporales, aprovechables y posibles para la transformación histórico-social. Tal es el aporte de una moral fundada en el sentimiento que en el fundamento racional idealista. El sentimiento moral, resulta ser un elemento dinámico, compatible con el materialismo crítico. En ningún momento, cayó Horkheimer en la tentación de sacrificar la moral, tratándola como mera ideología, sino que aún no será prescindible mientras exista el capitalismo:

¹ *Teoría Crítica, una documentación.*

² “Teoría Crítica ayer y hoy”.

La moral no es rechazada, de ningún modo, por el materialismo... como pura ideología en el sentido de falsa conciencia. Es un fenómeno humano que no se superará mientras dure la época burguesa (Horkheimer, 1999, p. 113).

La teoría materialista de la sociedad puede reconocer que el fenómeno moral tiene un elemento dinámico que se orienta más allá de sí mismo, hacia una 'sociedad más racional' y por ende más justa. Ahora bien, el enemigo de la moral materialista, es la expresión máxima de la moral idealista burguesa y su fundamentación: la ética kantiana y su núcleo el imperativo categórico. Una máscara ideológica sublime, que:

"En la medida en que ignora o no toma conciencia de su enraizamiento material, es útil al encubrimiento y legitimación de la escisión real entre individuo y sociedad, entre intereses individuales y bien común, entre felicidad y deber, escisión en la que consiste su 'irracionalidad' y que origina «el sufrimiento de la mayoría de los hombres" (Sánchez, 2001, p. 225).

Lo que Horkheimer rechaza es la transfiguración racional, idealista, que sufre el impulso moral en su filosofía, aquella que contiene un momento de verdad, ya que puede denunciar la irracionalidad que se esconde tras tal ideología y ser dinamizador para el cambio social. Lo falso o la falacia está en que la moral sea un "hecho de la razón pura" y que se imponga como "imperativo categórico", absoluto. La utopía racional kantiana y su realización en la moral racional del deber contenida en el imperativo, es una pura ilusión, como ya viera y denunciara Schopenhauer, una ética contaminada teológicamente, un resto *teológico* secularizado; una exigencia absoluta que sólo puede "fundamentarse con sentido mediante la creencia en una conciencia absoluta". La moral fundamentada racionalmente con resabios teológico-metafísicos es inadmisibles. Aún el materialismo combate contra los últimos intentos conservadores de fundamentación inmanente y aun esquivamente metafísica de la moral, en la filosofía moral material y de los valores de Scheler y Hartmann. Últimos bastiones de la sociedad burguesa, ya decadente frente al peligro del relativismo nietzscheano.

La moral solo puede tener su más auténtica fuente en el sentimiento, sin necesidad de ningún proyecto de fundamentación última racional. ¿Qué es el sentimiento moral? Respuesta sucinta: el impulso de rebelión contra la injusticia y la compasión con las víctimas, en pleno sentido político. Respuesta amplia: un impulso que desborda los fundamentos de la razón ahistórica, la compasión que no se agota en la individualidad

sino que se extiende en toda su dimensión política, hacia el interés común (y no el dominante), como cohesión o solidaridad, en búsqueda de la justicia social que no excluye de la felicidad a la mayoría de los individuos. El sentimiento moral se activa y vuelca ante los hombres que sufren, brota del suelo de la historia, de la experiencia del sufrimiento que paraliza el anhelo de felicidad de los seres humanos finitos y perecederos. La moral materialista no es deontológica sino *eudemonista*, tienen su fin en la realización de una humanidad sin excluidos de la felicidad.

Crítica de la fundamentación racional y del imperativo categórico

La moral materialista con base en el sentimiento moral tiene la misión de desenmascarar y desmitificar el engaño de la moral idealista y del fundamentalismo racionalista, sobre todo el de la filosofía material de los valores, que encubre sarcásticamente las contradicciones o escisiones que atraviesan al conjunto de los individuos que sufren, legitimando la praxis real que origina su malestar e impidiendo que se concrete el infinito anhelo de felicidad que los constituye a ellos y a todos los seres finitos. Todos los intentos de fundamentación última de la moral, ignoran el histórico sufrimiento humano en sus condiciones materiales y lo esconden tras el velo o la apariencia de una armonía tranquilizadora, la proyección de una ilusoria convergencia intradimensional, es decir, puertas adentro de una racionalidad ética que fuerza a ponerse de acuerdo consigo misma, cegada de sus méritos temporales irracionales. Onanismo intelectual, que se autocomplace logrando un absurdo consenso suprahistórico, en fin, una racionalidad sin reconocimiento de las hirientes contradicciones reales o de las materializaciones humanas irracionales. Toda pretensión de fundamentación última de la moral en el terreno de la razón, de inevitable herencia kantiana, se ha quedado estacionada, vegetando en el intento, sin realización alguna ni compromiso con la experiencia histórica sufriente de los hombres. Como afirma Schnädelbach en *Max Horkheimer y la filosofía moral del idealismo alemán*: “lo moral en la moral es precisamente lo no fundamtable” (Schnädelbach, 1986, p. 61), por lo que el problema y la reflexión sobre la fundamentación racional de la moral, no dista y merece ser caracterizado como un problema filosófico-ideológico, que no tendrá ningún impacto para la agónica vida material de los hombres. La moral para Horkheimer tiene lugar solo allí donde los individuos se atienen a los sentimientos de indignación, compasión, amor y solidaridad, sin necesidad de apelar a una razón absoluta que los fundamente, más aún, “precisamente cuando no hay suficientes motivos racionales para

sentir de ese modo” (Schnädelbach, 1986, p. 62). ¿Es por ello la moral materialista horkheimeriana irracionalista? ¿La expresión de compasión propia del sentimiento moral, nos conduce a un irracionalismo romántico? La radicalidad de su crítica a todo intento de fundamentación o racionalización de la moral es tentativa para pensar la separación tajante entre razón y moral. Ciertamente que la moral no se deja fundamentar ni puede ser absorbida por la razón, pero tampoco es un impulso totalmente ciego e irracional. Conlleva sus razones las cuales brotan de su raíz material, la experiencia sufrida del individuo concreto. Es decir, contra lo que Horkheimer arremete no es contra la presencia de la racionalidad en la moralidad, ni contra el lazo entre una y otra, sino contra la pretensión de identificar una con otra, los intentos de mistificación del impulso moral, de transfigurarlo mediante su fundamentación racional o metafísica, enmascarando y legitimando la irracionalidad existente, sofocando lo que es como tal impulso de rebelión contra la injusticia y conmiseración con las víctimas. Es un sentimiento cargado de racionalidad solidaria que se vuelca a aliviar y poner fin al sufrimiento, por lo que difiere de la racionalidad predominante del egoísmo. De lo que se trata es no de caer en extremos de racionalismo o irracionalismo emotivista que tienda a deshistorizar y desmaterializar, el impulso moral, sino de descubrir las condiciones de surgimiento o “razones” del mismo, desde la historia y la base material sufrida donde “brota”. Así el impulso moral, será razón solidaria con las víctimas de la irracionalidad de la ilusión de la razón dominante, sin dejar de lado su afectividad.

El imperativo categórico kantiano es el contraste ejemplar de la racionalidad solidaria o afectada por la solidaridad, es el disfraz de la teología moral que implica actuar por deber, un deber que a fin de cuentas es referido únicamente a un yo apático, indoloro en su universalidad abstracta, sin contexto ni espacio. Así la ética formalista nos ha situado ante los graves problemas que asedian y afectan a la humanidad como ante situaciones que debemos resolver mediante la autoreferencia legal o la fuga intersubjetiva en el diálogo propia de la ética discursiva. Claramente insuficiente y descontextualizada y más bien propia de un escenario de ciencia ficción, la ética discursiva nada puede aportar, salvo al convocar a los más miserables y afectados a que debatan entre sí, usualmente los vencidos que no tienen voz, ni tienen las mejores competencias comunicativas, ni entran en la comunidad de comunicación imaginada por tales intelectuales. ¿Dónde habrá siquiera algún diálogo imaginable en la faz de la tierra, dado en igualdad de condiciones entre sus interlocutores y que con los mejores argumentos pueda resolver algún mínimo problema moral? El impulso moral se halla

dirigido a una tarea radicalmente transformadora que la búsqueda en la resolución por acuerdos insulsos quiere superar a la comunidad de los sufrientes, aquella que antecede a toda comunidad ideal de hablantes o argumentadores, ya que el ser humano antes que ser discursivo es un ser necesitado y sufriente.

Egoísmo y compasión

¿De dónde surge el impulso moral? Su expresión más básica, como sentimiento, es la compasión. Horkheimer sigue a Schopenhauer en cuanto filósofo moral que rompe con la tradición kantiana de que toda acción “buena” deba provenir de la reflexión; retirando así el almohadón sobre el que reposa sosegadamente el castillo de naipes apriorístico kantiano: el imperativo categórico. Es decir, no puede fundarse ni provenir cualquier impulso de índole moral en un imperativo de la razón. En palabras de Schopenhauer:

El verdadero impulso a la justicia y la caridad... tiene que ser algo que requiera poca reflexión y aún menos abstracción... y que, independientemente de la formación intelectual, hable a todos incluido el hombre más rudo; se base meramente en la comprensión intuitiva y se imponga inmediatamente a partir de la realidad de las cosas. Mientras la ética no pueda mostrar un fundamento de esa clase, podrá disputar y desfilarse en los auditorios: la vida real se burlará de ella (Schopenhauer, 1993, p. 212).

Es más probable pensar que toda acción digna de ser llamada moral, provenga del impulso más básico, cuyo elemento primario es la compasión, que de la reflexión, por más años de ejercitación que conlleve consigo. En esto Horkheimer es claro: “En la medida en que el individuo y la totalidad no son realmente una unidad [...] Mientras la moral tenga una razón de ser, habitará en ella la compasión” (Horkheimer, 1999, p.136). Ya que lo que caracteriza a la compasión es que al ser: “el único móvil no egoísta, es también el único auténticamente moral” (Schopenhauer, 1993, p. 255).

Ahora bien Horkheimer comprende al egoísmo, la potencia antimoral, en las mismas formas de relaciones sociales burguesas y en la racionalización de la burocracia estatal capitalista como principal medio de su anulación (Weber). Como ya reconocía Schopenhauer el Estado es el sutil instrumento del egoísmo, y no es de sorprender que la virtud fundante del capitalismo se halla en la moral puesta al servicio de la “ley natural del instinto de propiedad”. La moral burguesa ha ahogado a la compasión, sumiéndola en las relaciones mediadas por la apropiación privada (sobre las cuales priman el

enfrentamiento de intereses), ha producido que todo sentimiento de fuerza moral, incluso el amor sea reducido a cosa pasible de posesión. Este sistema que se alimenta del creciente egoísmo, ha puesto en importancia la mísera autoconservación del individuo, en una única forma de relación con los otros, en las cuales somos mercancías (medios y no fines). Nos hallamos frente a un individuo escindido de la totalidad social, que gira en torno a su preservación privada, que sólo le interesa su propio bienestar, que tolera y sustenta una realidad que lo somete y que únicamente le da un ocio consistente en el vacío entretenimiento y remedo de una felicidad aislada. Pero a lo que el auténtico sentimiento moral impele frente a la moral de la apropiación privada, no es a un amor como sujeto económico, sino como posible miembro de una humanidad feliz. En ello, el sentimiento moral tiene sus alcances en la política y no se detiene como compasión a un proyecto de felicidad restringido a individuos particulares, sino a la máxima aspiración y derecho de la felicidad universal. Horkheimer ve en el sentimiento moral, fuerzas que señalen hacia el futuro, la orientación a una vida feliz futura de todos los hombres, que surge a partir de la necesidad del presente y de una historia de sufrimiento de la que emergieron tales anhelos de felicidad frustrados. No hay ninguna garantía de alcanzar el objetivo, no nos referimos a una metafísica de la historia, sino que el sentimiento moral, como solidaridad y compasión con los excluidos de la felicidad o las víctimas y su lucha contra la injusticia social, debe desarrollarse como la suma de esfuerzos prácticos que se orientan hacia el mejoramiento de la humanidad. O al menos tratar de salvaguardar lo que carece de esperanza.

Referencias bibliográficas

- Adorno, T. Horkheimer, M. (1966), *Sociologica*. Madrid: Taurus.
- Barbosa, S. (2013), "Moral y sentimiento, la propuesta de Horkheimer entre Schopenhauer y Weber", *Actas X Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Horkheimer, M. (1999), "Materialismo y Moral", en *Materialismo, metafísica y moral*, Madrid: Tecnos.
- -----(2000), *Anhelo de justicia, teoría crítica y religión*. Madrid: Trotta.
- -----(2000), *Teoría tradicional y teoría crítica*. Paidós Ibérica, Barcelona.

- Lisette Silva, L. (2014), *Entre el polvo del mundo: la irracionalidad, el pesimismo y la compasión en Max Horkheimer* (tesis doctoral). Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Colección Posgrado.
- Molinuevo, L. J. (1988), "El tardío pesimismo metafísico de Horkheimer". *Revista de Filosofía*, vol. 1, pp. 115-126. Editorial Complutense. Madrid.
- Ruggieri, D (2015), "Schopenhauer's legacy and Critical Theory. Reflections on Max Horkheimer's unpublished archive material". *Schopenhauer Jahrbuch* (Anuario Schopenhauer) vol. 96, pp. 93-108.
- Sánchez, J. J. (2001). "Compasión, política y memoria. El sentimiento moral en Max Horkheimer", *Isegoría*, núm. 25, pp. 223-246.
- Schnädelbach, H. (1986), "Max Horkheimer und die Moralphilosophie des deutschen Idealismus". En A. Schmidt y N. Altwicker (eds.), *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, Frankfurt.
- Schopenhauer, A. (1993), *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid: Siglo XXI.
- ----- (2010) *El mundo como Voluntad y representación* (Volumen I). Madrid: Gredos.
- Suárez González, J. (2009). "Compasión y solidaridad política, sentimientos morales propios para superar una época en estado de indigencia: perspectiva vista desde Max Horkheimer". *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, núm. 11, pp. 144-169.

Animal pos-trágico. El giro tecnocientífico y su correlato subjetivo

Ariel Pennisi
Universidad Nacional de Avellaneda

No estamos preparados para el dolor. Los griegos, que asumieron plenamente la tarea de disponerse al dolor sin desespero, sucumbieron cada vez que un cuerpo doliente acusó lo inevitable. Al menos, tuvieron la lucidez de enterarse durante toda la vida que se estaban preparando para lo que burla toda preparación. Nuestras sociedades, en cambio, apuestan a la ceguera, aplican todas sus energías, la técnica y las tecnociencias a la tarea indolente de eliminar el dolor como problema. La vieja anestesia asume las veleidades de nuevas promesas. Ni siquiera los síntomas se aceptan como materia de elaboración, y los gestos que se atreven a deslizar apenas señales de los bajofondos, son condenados moralmente, por una moral sonriente (macabra sonrisa forzada) de pura positividad. Nuestra época nos quiere desenvueltos, despiertos a costa de cualquier rostro. "Rostros monstruosos", acusaba un filósofo. La optimización de las vidas no tiene tiempo para el dolor, ese defecto de fábrica de cuerpos destinados a la medicalización, la aumentación de funciones y coeficientes para un mejor rendimiento (tecnológica, genética, comportamental).

La técnica moderna llegó a no soportarse más a sí misma, los grandes relatos se volvieron mayas demasiado abiertas que dejan escapar los ánimos colectivos, las religiones operan por sectas y territorios específicos... en fin, las fuerzas sostenedoras simplemente no sostienen más. El costo fue alto mientras funcionaron, pero su contraprestación logró calar en los cuerpos, organizar creencias y proyectar vidas. El costo de su agotamiento y final no es menos alto. El post-humanismo no es mucho mejor.

Hoy sólo nos quedan los costos sin las contraprestaciones. ¿Relevo? Nada a la vista que asome con insinuación de potencia. La anestesia es casi una consecuencia lógica y la retórica revitalizadora, energizante, una coartada. Las pastillas no tienen mística. La única emoción fuerte que probamos es la amarga conciencia de no lograr probar emociones fuertes. ¿Cómo hacer, entonces, para sentirse vivo en un mundo que prescinde de tales emociones, no por considerarlas turbadoras como los griegos promotores de la *ataraxia*, sino como efecto de una paradójica peste de asepsia?

Los cuerpos lisos, las vidas flácidas que no se dejan marcar, las subjetividades modelizables según estudios de comportamiento, parecen evitar las condiciones

mismas del dolor, una vez conquistado ese campo de sentido. Pero, al mismo tiempo, nada tan indefenso ante la irrupción dolorosa que un cuerpo vaciado de Espíritu, carne entregada a un empirismo chato que prescinde tanto de las potencias sensuales como de las mil y una habitaciones narrativas para su despliegue. Lejos del ascetismo religioso como de la “aceración” que prepara al guerrero, los cuerpos mórbidos de la farmacéutica y del coaching viven la posibilidad del dolor como decreto de muerte. El dolor, como analizante, dice del estado de los cuerpos en nuestra época. Pronóstico de desconfiguración y descarte. Sin figura de pasaje, sin haber podido pensar la “transición” (como quería Lenin para la revolución), la negatividad –y vaya que el dolor lo es– abisma. Y para el abismo no hay cuerpo posible. En ese caso, ¿Hay un no-cuerpo aretfactual como oferta de los nuevos gurúes científicos?

Toda promesa de sobrevida busca asimilar el malestar huyendo hacia adelante. La Antigüedad apostó a la pérdida consciente de tiempo vital, es decir, en algún punto, a la pérdida asumida de tiempo de vida dedicada a procesar el dolor, a construir las herramientas para mirarlo de frente. El monoteísmo religioso ofreció otra vida, más allá: un tipo de tranquilizante que consta de una forma de vivir que ocupa toda la vida terrenal como alimento de una vida celestial prometida. Las tecnociencias y medicinas contemporáneas pretenden “resolver” el enigma del dolor como última encrucijada del cuerpo, estirando la vida. ¡Justo la vida! La principal fuente de dolor...

Las técnicas contemporáneas de adaptación subjetiva, es decir, las formas de entrenamiento propicias para una época que vuelve optimizable la vida, no se ahorran la soberbia antropológica asociada a la sabiduría cibernética: dicen que estamos hechos para triunfar, como las máquinas están hechas para alcanzar su máximo. El entrenamiento anímico y actitudinal de estos tiempos, pretencioso *coaching ontológico*, presupone a la vida en su conjunto como una materia productora de valor que, en tanto tal, no debe ser desperdiciada (anécdota del plan Vida Saludable y el ahorro de años de vida).

A tal punto rendir y “vivir bien” son uno y el mismo mandato, que nos sentimos obligados a obtener placer, a disfrutar (¿el “buen vivir” neoliberal?). Pero se trata de un placer renco de dolor, moneda de una sola cara. Si no disfrutamos somos culpables. Placer precario que nos enfrenta inmediatamente con la posibilidad del fracaso, ese error antropológico, desde el punto de vista de los nuevos liberales *coachee*. Se trata de un bienestar asfixiante y algo fantasmático. Al menos, el dolor, cuando toma el cuerpo y

parece asfixiarlo pone a prueba la capacidad material de elaborar flujos anímicos, ampliar la percepción, aceptar la muerte igualadora. Pero un bienestar amenazante...

La mirada de Jünger, como la de Heidegger, describen críticamente el periplo que va del cuerpo mecanizado por la medicina cartesiana a la técnica animada por una voluntad de autonomía sin igual. Una nueva metafísica asociada a la capacidad del Hombre de “provocar” al mundo. Domando todo tipo de pulsiones con esa pulsión aún más poderosa –y ciega– que es la Razón, superpone su Proyecto a un trasfondo de dolor. La fuerza “provocante” violenta toda imagen de la naturaleza, todo vestigio poético, todo amor por lo inútil. Como corolario, naturaliza la desgracia, justifica la muerte al por mayor, elucubra un sentido indolente o dramático –y, por eso, impotente– de la tragedia humana. La “técnica”, según su propio discurso oficial, vino a curar una angustia, a saldar una herida, a provocar un salto cualitativo que mejoraría la vida... Pero lo hace alimentando una angustia, una herida, un malestar, mayores que lo supuestamente conjurado.

Sin embargo, los célebres ensayos de Heidegger sobre la técnica y los escritos de Jünger sobre el dolor y sobre la “movilización total”, presentan una visión casi enteramente doliente, cuando no escatológica, de la modernidad técnica. El dolor que la técnica fuerza en el mundo como un cuerpo rasgado empapa los pensamientos de dos pensadores cuyos encuentros y desencuentros se tejen en torno al problema del nihilismo. Es el punto en que los caminos se bifurcan: si el dolor es la medida de la existencia y el mundo moderno constriñe la existencia a su mínimo de Ser y su máximo dolor, Heidegger imagina una gran cura, un retorno –que nombra “otro pensar”– al problema del Ser; mientras que Jünger, fiel a la transvaloración nietzscheana, busca en las superficies de los cuerpos dolientes un impresionismo afirmativo.

Porque el problema de la relación técnica es un problema de velocidades: unas energías movilizadas, unos mecanismos avanzados, unas determinadas zonas violentamente abiertas, que no se corresponden con las herramientas necesarias para su elaboración colectiva o incluso con las imágenes y las narrativas capaces de reabsorber orgánicamente el movimiento. En esa fractura rítmica y temporal resuena la inadecuación ontológica del animal humano, y lo hace de un modo cruel en la historicidad que le toca. Entonces, el dolor existencial se vuelve, en la apuesta de Jünger, clave de lectura de su presente, de acuerdo a una genealogía posible de la técnica.

La técnica se impuso en el siglo XX como una gigantesca maquinaria bifronte que aceleró confort y destrucción simultáneamente. Y en ningún caso ofreció un manual de uso comprensible para las masas involucradas de cuerpo entero en ambas veleidades. La técnica, tal como desembarcó (finalmente, se trató de un Titanic) y logró desplegarse en ambos sentidos, no dejó de obturar toda aspiración democrática. La técnica es esencialmente antidemocrática, es una disponibilidad ciega a las decisiones autónomas sobre los modos de vida, ofrecida, más bien, a voluntades corporativistas e intereses grandilocuentes de todo género. El gesto democrático, en cambio, no es necesariamente tecnófobo, más bien supone una imaginación política que incorpora el movimiento de la técnica según criterios de decisión más o menos autónomos, ritmos orgánicos autorregulados, es decir, no técnicos.

Jünger logró ver más allá de su tiempo cuando percibió que “la técnica y el *ethos* se han vuelto sinónimos”. Hoy día hablamos de hibridación. Los desmontajes críticos, los debates con apólogos de todo tipo, nos obligaron a sostener el gesto crítico a condición de abandonar el acento tecnófobo. En ese sentido, investigadores como Miguel Benasayag trabajan tanto en la crítica de la colonización “artefactual” de la vida, como en la búsqueda de hibridaciones concretas afines a los ritmos autorregulados de lo orgánico como modelo de discretización. Se vuelve central la discusión ante los intentos de homologación del cerebro biológico a la inteligencia artificial, que denuncian en el primero una fragilidad excesiva y niveles de aleatoriedad que lo volverían “deficitario”, mientras que se construye un punto de vista, según el cual, los avances tecnocientíficos prometerían coeficientes intelectuales adecuados a las exigencias de nuestro tiempo – por otra parte, siempre desplazado como un futuro inminente.

La construcción de imágenes, discursos, expectativas, en definitiva, todo un andamiaje sensible organizado alrededor del deseo de una normalidad aséptica y de la optimización permanente de las capacidades, presupone un cuerpo demasiado expuesto a las inclemencias del tiempo, e incluso de su propia constitución física (es el “enemigo interior” por excelencia). De modo que los pasos acelerados de las neurociencias, la genética, la nanotecnología, entre otras vertientes, siempre financiados por corporaciones muy poderosas, con la venia y colaboración de los Estados, se monta sobre una metafísica bastante simplona que hace de la inteligencia mecánica, la eficacia en el manejo de la información y la duración cuantitativa de la vida valores trascendentes. Lo que aparece como “voluntad de poder y nada más”³ es una

³ Jünger cita, al final de su ensayo sobre el dolor, al Nietzsche de *La voluntad de poder*.

nueva forma de eugenesia en el horizonte, una aspiración a la evolución de la especie que pretende ir más allá de la especie por considerarla lenta, torpe, ineficiente... en fin, defectuosa. La fantasía robótica no es neutral.

El propósito de eliminar la imagen de la compleja trama vital, de las formas de autorregulación, de la aleatoriedad intrínseca a las combinatorias orgánicas, es consustancial a la conformación de superficies indolentes, de tráfico de información desterritorializada, despliegue de algoritmos que se valen de la predictibilidad que ellos mismos propician, formas de optimización de la vida forzados por una suerte de colonialismo técnico pos-trágico. Si, al decir de Jünger en 1934, el dolor aparecía como “único criterio que promete informaciones ciertas” de una transición incierta, el desafío es cada vez mayor, no por alarmismo sino por la necesidad de reponer la base de dolor y alegría que nos constituye en nuestra capacidad de elaborar lo que nos pasa, incluso lo que parece pasarnos por alto, o por el costado. Entre la nostalgia humanista y el nihilismo que goza con un mundo sin humanidad, es decir, un mundo que ni siquiera nos concierne, el desafío ya no pasa por sostener, contra las religiones, que hay vida antes de la muerte, sino que hay vida después de la vida.

Clément Rosset sostiene que el principal enemigo de la alegría no es el sufrimiento, sino la felicidad, en tanto, renuncia a la exigencia de la alegría para no enfrentar los dilemas de lo trágico. La estructura del animal trágico, animal humano atravesado y urdido por el sentimiento trágico, delimita un campo de acción cuyo climax coincide con la aceptación resistente ante fuerzas que exceden. Un límite no impuesto exteriormente, sino experimentado ontológicamente. Lo trágico no se supera, mucho menos aún se “cura”. La salud, como quiso Nietzsche, es posible en coexistencia con lo trágico. Lo insuperable, lo irremediable, lo irreconciliable, dan cuenta, según Rosset, de lo trágico. De modo que la subjetividad trágica es la que se prepara para lo que no es posible prepararse, es decir, que no se entrena, sino indaga infinitamente en el barril sin fondo de la existencia. Y aun aquella que lo hace a desgano, no puede evitarlo como zócalo común de experiencia.

Como nunca antes, nuestra época gesta los mecanismos para producir un tipo de cuerpo y un tipo de vida capaces, ya no de negar lo trágico –como fue el intento de cierta modernidad–, sino de cambiar las condiciones mismas que hacen crecer lo trágico en el animal humano. Es lo que muestra Miguel Benasayag en el terreno de la genética y la inteligencia artificial, es lo que insinúa Paula Sibilia cuando piensa las tecnologías y la realidad post-orgánica, o el “yo biológico” de Pablo Rodríguez, asociado

a la “vida saludable” o “salud inalcanzable” en que piensa Flavia Costa. Y, en alguna medida, es el modo en que las técnicas de sí contemporáneas conectan con esas tendencias.

Para los regímenes enunciativos y los terrenos epistemológico y antropológico que cimentan la investigación tecnocientífica contemporánea, la irreversibilidad no es un problema: los experimentos genéticos programan rasgos y evitan “malformaciones”; las posibilidades de hibridación tecnológica aumentan capacidades requeridas por el medio; las técnicas de sí prometen el rediseño comportamental y hasta neuronal de la propia vida (si es necesario, por módulos); la oferta de asistencias de todo tipo revierte dificultades fragmentariamente (como si no perteneciera la dificultad a la estructuración singular de las vidas). Luego, el horizonte de superación prometido por el complejo de dispositivos técnico subjetivos, presupone –justamente, para poder plantear la “superación”– un punto de partida no trágico.

La esperanza encarnada por discursos, proyectos políticos y autoengaños a escala doméstica es una forma de negar la dimensión trágica mediante un mecanismo dilatorio. El progresismo humanista que confunde lo trágico con la dificultad circunstancial dispone toda una economía anímica que reúne esperanza y contento de una manera inconsistente. Pero hoy no se trata de una simple treta, de una forma patológica de negación o de un proyecto omnipotente en detrimento de la tragedia, sino que la forma en que nuestro tiempo muestra la inclinación a desconocer la dimensión trágica se da por modificación material de lo humano, en términos físicos y comportamentales.

Bajo esas condiciones, el lugar que ocupaba el dolor no es ya un lugar, sino una disfuncionalidad, un déficit. Porque este nuevo ser ya no es un animal trágico, sino un híbrido de organismo y artefacto reconvertible, rediseñable, reversible, programable, predecible. ¿La muerte? Dejemos eso a un Montaigne vuelto literatura fantástica. Bruta inversión: la ciencia ficción de antes fantaseaba con seres humanos inmortales (incluso Borges advirtió sobre el oprobio de semejante opción); pero hoy día es la genética la que tiende ese horizonte y cambia de estantería toda la filosofía occidental que supo dedicar sus odas a un humano que solía morir. ¿Dolor? Si anímico, no hay fármaco o terapia que no lo disipe; si físico, es cuestión de sacar y poner, neutralizar o revertir interviniendo directamente sobre ese sustrato que es el cuerpo. Si existencial... ruido.

Por su parte, la alegría ya no necesita de los aires esperanzadores de religiones o partidos políticos, de las buenas intenciones progresistas. La alegría se volvió una exigencia a partir de la instauración de un sentido plenamente positivo del ser. Sólo

recursos y flujos determinados. Ni negación ni indeterminación cuentan con la más mínima consideración. Hay una publicidad del gobierno de la Ciudad de Buenos Aires que insiste tanto con el mandato del disfrute que por un momento suena amenazante... “¡Disfrute o represión!”, parecen ser las opciones. La dictadura de la buena onda se funda en el hecho de que da por supuesta la inclinación de las vidas a optimizar sus “recursos”. Es la producción de normalidad de nuestro tiempo: una destreza, un contacto, el celular, un curso, la apariencia... recursos del “capital humano”. Por lo que se trata en las trayectorias vitales de cuidar como un propietario, incrementar como un gestor y rentabilizar como un empresario esos recursos. Quien así no lo sintiera, o bien tiene una avería seria, o bien se trata de un criminal. La sociabilidad postrágica tiene consecuencias políticas.

Bibliografía

- Costa, Flavia. “El dispositivo *fitness* en la modernidad biológica”, Jornadas de Cuerpo y Cultura, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, mayo de 2008.
- Costa, Flavia, Rodríguez, Pablo (comp.). *La salud inalcanzable*, Buenos Aires, Eudeba, 2017.
- De Carolis, Massimo, *Il rovescio della libertà. Tramonto del neoliberalismo e disaggio della civiltà*, Roma, Quodlibet, 2017.
- ----- *La paradoja antropológica*, Buenos Aires, Quadrata, 2017.
- Ferrer, Christian. *El entramado. El apuntalamiento técnico del mundo*. Buenos Aires, Godot, 2012.
- Milner, Jean-Claude, *El periplo estructural. Figuras y paradigma*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- ----- *La obra Clara. Lacan, la ciencia, la filosofía*, Buenos Aires, Manantial, 1996.
- Nietzsche, Friedrich. *El origen de la tragedia*, Buenos Aires, Fausto, 1996.
- ----- *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1993.
- ----- *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2011.
- ----- *La gaya ciencia*, Madrid, Tecnos, 2016.
- Rose, Nikolas. *Governing the soul. The shaping of the private self*, London y New York, Routledge, 1989.

- ----- y Peter Miller. *Governing the Present: Administering Economic, Social and Personal Life*, Cambridge y Malden, Polity, 2008.
- Rosset, Clément. *La filosofía trágica*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010.
- ----- *El mundo y sus remedios*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2012.
- ----- *Lo real. Tratado de la idiotez*, Valencia, Pre-Textos, 2004.
- ----- *La fuerza mayor. Notas sobre Nietzsche y Ciorán*, Madrid, Acuarela, 2000.
- SIBILIA Paula, *El hombre postorgánico*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- VIRNO, Paolo, *La idea de mundo*, Buenos Aires, La Marca, 2017.
- ZANGARO, Marcela. *Subjetividad y trabajo. Una lectura foucaultiana del management*, Buenos Aires, Herramienta, 2011.

Burbujas, Globos, Espumas. Modalizaciones del pospesimismo en la esferología de Peter Sloterdijk

Lucas Rimoldi
Conicet
Alicia Monchetti
Universidad Nacional de Mar del Plata

“He contratado por una hora y media al filósofo Peter Sloterdijk. Porque es filósofo y porque está de moda. Si estuviera de moda y no fuera filósofo, no lo subimos a nuestro taxi con nosotros ni de coña. No vamos a subir al taxi a Winona Ryder, ni a Zidane, ni al rapero ese que no sé cómo se llama, solo porque está de moda. Tampoco vamos a subir a cualquier filósofo sólo porque es filósofo. Llamamos al Peter Sloterdijk porque es filósofo y está de moda... al Sloterdijk lo vamos a poner en el Palace porque en el Palace dormía Borges y porque en el Ritz durmieron Britney Spears y Mel Gibson... Se habló de todo y con eso vamos a hacer un libro, porque llevamos escondida una grabadora en la mochila, no somos tarados. Vamos a hacer un libro, nos vamos a forrar, y ni se va a enterar”.
García 2010 196-200.

En el transcurso de sucesivas revisiones hemos ahondado en la visión post humanista, no metafísica y pospesimista de Peter Sloterdijk. Dueño de un estilo y verbosidad admirables y una contundente capacidad inventiva, Sloterdijk desgrana sin prisa pero sin pausa una idea a lo largo de las más de seiscientas páginas de cada uno de los tres tomos de su teoría de las esferas, a la que él mismo denomina novela barroca. La idea es la de esfera: un ámbito investido de un clima atmosférico-simbólico que modela simultáneamente la convivencia y el intento de construir un entorno generativo, creativo y protector para los sujetos que la conforman.

En la “Retrospectiva” que hace de conclusión en el tercer tomo, *Espumas*, Sloterdijk produce una narrativa de sí mismo al inventar un diálogo en que su voz la asumen las figuras de un macrohistoriador, un teólogo, un historiador de la literatura, y un crítico literario a quien cede las palabras de cierre de la esferología. Es en esta ficción donde Sloterdijk explicita algunas posiciones teóricas e ideológicas del ¿narrador? de la esferología: mientras que el teólogo alude al sujeto de la enunciación como antropólogo no identificado, o mejor antropomonstruólogo, titular de un gozoso complejo de cuerno de la abundancia, al crítico literario le toca asumir esta teoría que no rezonga, producto del abandono de las hipérboles pesimistas del siglo XX (2009 647-666).

Nuestra lectura de la teoría comenzará haciendo énfasis en los aspectos que nos resultan más significativos, intercalaremos algunas consideraciones sobre su carácter pospesimista, y

finalmente aspiramos a mostrar cómo este carácter va graduándose desde *Burbujas* hasta *Espumas*.

Todo el proyecto *Esferas* se funda en la idea semimetafórica de invernadero en tanto *continuum* explicativo de las formas de vida arcaicas hasta las más contemporáneas (2004 127, 2009 620). Para entender el origen de las esferas nos ha resultado fundamental tener presente, siguiendo a Sloterdijk, que el hombre, como producto evolutivo con índice de espontaneidad más alto, es afectado por influjos simpatéticos de otros seres vivos (2003 225-7). Bajo este sino y en el interjuego con sus complementadores y promotores (aunque también acosadores), es capaz de dominar los riesgos vitales en la amplitud del mundo y dejarse ser (2003 432). La figura de la esfera constituye un nuevo modelo explicativo de lo consubjetivo, del vivir y ser dentro de un espacio-tiempo compartidos, y nos parece útil destacar también otra observación inicial en *Burbujas*: la de que es propio de la especie *homo sapiens* crear campanas de sentido de las que surgen inspiraciones comunes que les otorgan características diferenciales, son a la vez sistemas de inmunidad (Sloterdijk 2003 62, 2004 43, 2009 655). Tal inmunidad es anímica y espacial y la producen, mediante un entrelazamiento animante, seres interesados en estar en proximidad y participación unos con otros en lo sutil común (2003 51-2). Las esferas se fundan en relaciones micro-climáticas semióticas al menos diádicas, que apoyan la capacidad de autodisfrute y comunión, donde la afinidad de creencias y esfuerzo generan el estímulo que las vitaliza (2003 321, 2009 47). Sloterdijk extiende su propuesta de la microesfera (esfera de dos) al explicar que los humanos se vinculan progresivamente con otros en entornos comunes de convivencia más amplios y diversos, formando hogares, grupos, hordas, tribus, comunidades, pueblos o imperios, bajo la premisa de que "...la climatización simbólica del espacio común es la producción originaria de cualquier sociedad" (2003 52). Todos los grupos "vibran y conviven casi exclusivamente en comunicaciones sobre sus preocupaciones básicas actuales: su clima, sus dioses locales, sus demonios de grupo." (2004 132).

Evidentemente todo este enfoque y terminología poco tienen que ver con una postura pesimista, Sloterdijk considera cumplidos los cursillos de nihilismo, que ya forman parte de lo que somos, y pretende transitar hacia otra visión.

Queremos detenernos en una amplia sección de *Burbujas* a la que dedica más de 200 páginas, que constituye una de las más originales de la esferología. Luego de un colorido recorrido explicativo por diversas formas de influjo a distancia, transmisión de pensamientos, magnetismo, hipnosis y mesmerismo, Sloterdijk se inspira en la idea que ofrece el psicoanálisis relativa a la vida intrauterina dentro de la placenta, nacimiento y desarrollo, para

explicar cómo desde el inicio el sujeto humano es con otro (la portada de este primer tomo lleva un detalle de un dibujo anotado de Leonardo Da Vinci sobre útero, embrión y placenta). La fuerte impronta de la primigenia condición del ser humano en el útero materno constituye el modelo originario de cercanía, autoabastecimiento y disfrute, y persistiría inexorable a lo largo de la vida bajo la forma del anhelo de reeditar de una u otra forma una relación donde dos sean uno. Microesferas sucesivas formadas con otros significativos (y luego grupos) acompañan al sujeto en la construcción de la identidad; ejemplos de estas microesferas son las formadas por los amigos de la infancia, la pareja de enamorados, la unión mística, en las que se reparte resonando sobre ambos socios una identidad común. Fomentan un proceso de delimitación, autoinspiración y a la vez expansión: “como una comunidad de aliento de alma doble que se consolida para avecindar en un interior ampliado cualquier afuera” (Sloterdijk 2003 60, 2009 192).

En la precedente enumeración puede advertirse la prevalencia de sentimientos como el amor, la solidaridad, el consenso, la cooperación y la comprensión, es decir, una afectividad positiva. La corriente emocional, vibraciones positivas y el apoyo moral a través de palabras, gestos, miradas hacen a un intercambio que se inicia en la aprobación y en la activación de un fantasma de autoabastecimiento -recordemos que para la escuela francesa de psicoanálisis fantasma es el término análogo a fantasía-. El cobijo que provee la construcción de atmósfera común otorga además inmunidad frente a los fantasmas individuales de cada uno y hace posible que estos afloren y se desplieguen en el interjuego de la relación comunicativa y generativa. Aquí resurge la cuestión del pospesimismo pues evidentemente Sloterdijk nos está presentando una imagen de la humanidad y las relaciones interpersonales que si bien no excluye la agresión primaria y sus múltiples manifestaciones, las relega a un segundo plano (2009 340). Se atenta contra el clima y se lo rompe cuando se incumplen las pautas, las reglas de convivencia o la confianza. Reconoce que en la esfera hay un debate entre entrega y autonomía, es decir, una tensión permanente donde se cede una parte de esta última, pero siempre destaca la simpatía y los dones numerosos e imprescindibles que se obtienen.

Aportamos aquí un breve ejemplo sobre ese tipo de afectividad en los dúos autorales, cuya primera obra es construir la esfera -ámbito mágico donde los sujetos pueden encontrar su *optimum*- como *continuum* psicoacústico, en el que la escucha respetuosa de la otra voz es el presupuesto para tener uno mismo algo que interpretar, y para que se produzca una resonancia que amplía la voz (Sloterdijk 2003 239, 466-7; 2009 56). Sirviéndonos de la biografía escrita por Soupault sobre el dramaturgo francés Eugenio Labiche, autor junto a

Marc- Michel del famoso *vaudeville Un chapeu de paille d'Italie*, la fórmula “Labiche más X” nos permite entender una extensa carrera autoral con más de 150 obras escritas junto a casi 50 colaboradores, pocos de ellos regulares. Es decir que además del intercambio de ideas, la esfera creativa que estableció Labiche se benefició de su buen humor comunicativo, su don de la amistad y su gratitud.

En *Globos*, el análisis sociosemiótico de Sloterdijk encara la cuestión de las representaciones a lo largo de la historia de las esferas terrestre y celeste, desde lo íntimo hasta lo cósmico, pasando por lo global. En esos símbolos redondos, declara, los optimistas reconocen la célula del pensar y del ser, a diferencia de los pesimistas que no han logrado dar el salto a lo unánime (2004 27). Ya allí reivindica “un clima teórico que se ha vuelto profundamente extraño para los modernos quejicas, que todo lo que es lo fundamentan en último término en carencias; tan extraño que hacen sonar la alarma al mínimo contacto con un pensamiento que provenga de la riqueza” (2004 28; amplíese en 41). En su mausoleo de ideas, gabinete de curiosidades o laboratorio de brujas de la teoría, toma ahora como objeto de su reflexión la representación de la esfera en las monedas romanas, en el *Atlas Farnesio* del siglo I d.C como síntesis de las creencias filosóficas, astrológicas y matemáticas de esa época, y en la fabricación de globos terráqueos y celestes cuando las constelaciones funcionaban como envoltura, abrigo e inmunidad frente al espacio cósmico. Explica el clima simbólico de los pueblos antiguos refiriéndose a las creencias con potencia protectora, apaciguadoras de su inquietud y desamparo, pero a gran escala. De lo microséférico en *Burbujas*, entonces, se pasa en *Globos* a lo macroséférico con hincapié en la relación epicentro humano-centro divino.

Llegamos ahora a *Esferas III, Espumas*. Ya enfocado en las sociedades modernas, Sloterdijk plantea que el saber científico no logró conformar un clima esferológico inclusivo y lo suficientemente protector. Del “saber absoluto” ligado a las esferas primigenias al saber científico transitorio, nos parece indudable que no sólo alude a la desacralización de saberes absolutos sino a la coexistencia de saberes heterogéneos dentro de un mismo clima simbólico, acompañando la creciente complejidad social. Su interpretación antropológica del *modus vivendi* humano se desliza de lo autoclimatizante hacia lo autointoxicante al destacar, de la experiencia del siglo XX, la praxis del terrorismo, más específicamente, el atmoterrorismo (2009 75 y ss.).

En cuanto a la morfología de las esferas, señala que en la actualidad la crisis de los sistemas de esfera única ha dado lugar a una diversidad de espacios simultáneos imbricados unos en otros, interconectados unos con otros de manera multifocal, multiperspectivista y

heterárquica. Las espumas son la forma contemporánea de las esferas, redes más flexibles y efímeras derivadas de su implosión (2009 25). La proliferación de esferas unidas-separadas, articuladas en forma interactiva está regida por el principio del co-aislamiento, según el cual la misma pared de separación sirve de límite en cada caso para dos o más esferas. Los mundos espumas como modalidad prevalente de estar en el mundo producen su propio clima relacionado con la actual conexión a redes virtuales en la era *bluetooth*.

Para Sloterdijk el sujeto es el sujeto de la cultura, y la concepción no monolítica de la experiencia social se vincula con formas propias de trama subjetiva, vínculo social, y por ello, comportamiento. El conjunto aglutinado o aglomeración de esferas en alianzas más densas (las espumas sociales) mediante un enlace de vecindad/separación, lleva al sujeto a habitar simultánea o sucesivamente las esferas del entramado (2009 47). El autor describe de la siguiente manera la soledad en urbes de millones de habitantes en donde se experimenta un aislamiento compartido:

La burbuja individual en la espuma habitacional constituye un *container* para las relaciones consigo mismo del habitante, que se instala en su unidad de vivienda como consumidor de un confort primario;... a él le vale como sistema de inmunidad en un campo, contaminado, de *connected isolations*, alias vecindades. (2009 438-439).

Nos preguntarnos entonces sobre cuál es la modalización del pospesimismo en *Espumas*, en primer lugar respecto de la subjetividad y la formación cultural prevalente en nuestro tiempo. Su optimismo se morigera, por ejemplo, cuando habla de la permanente promoción de referencias identitarias relacionadas con la tecnología, el consumo y el bienestar, que apoyan la autosimbiosis mediada por formas de hedonismo, egocentrismo, individualismo, y búsqueda de placer aquí y ahora (2009 444-5) reforzando el co-aislamiento. En este punto parecería acercarse a la visión de Han del enjambre, donde los consumidores compulsivos de información como reemplazo de las distintas formas de conocimiento, perdemos espesor subjetivo, raleados de verdadero diálogo y verdadero enlace afectivo con otros. Vivir de esta manera, nos advierten ambos autores, afecta la dinámica del reconocimiento consustancial a las relaciones humanas.

Los habitantes de la espuma tienden a ser seres individualistas que conforman un colectivo de desnucleados moralmente. Sin embargo la naturaleza de la espuma, asociada a los distintos grupos-entornos simbólicos en los que el sujeto participa, es fértil, tiene potencia generativa en cuanto a la identidad actual. En este sentido paralelo, Sloterdijk señala las facilidades tecnológicas de esta época de integración telecomunicativa en que una piel

electrónico-mediática cubre el cuerpo de la humanidad (2009 72 y 432, asimismo 2003 34). Así como señala la recuperación de grandes excedentes de mimo –como regalo, confort, bienestar, con el referente semántico primero de los cuidados de la madre a su hijo-, y de refinamiento y entretenimiento, motivos que dentro de su lectura de la cultura sustituyen a los de penuria, carencia y preocupación. Según él, la *fun society* eleva la diversión a un motivo de vida sin precedente en la historia de las civilizaciones, y es su opulencia la que crea sus problemas (2009 517, 524).

Observamos por lo tanto que en *Espumas* pesimismo y pospesimismo se funden en una opacidad difícil de sondear y desambiguar. En especial cuando a la reflexión filosófica sobre la naturaleza humana se le sobreimprimen de manera contradictoria apreciaciones sobre las características derivadas de las particularidades económico-políticas de la sociedad actual. De esta manera por momentos termina atribuyéndole a la retórica del mundo peor de los cultores del pesimismo y la queja permanente, condiciones de pobreza reales observables en la sociedad. Creemos que en esta opacidad convergen una hábil oclusión de la ideología del autor de esta antropología no-pauperista, escasa justificación y con documentación débil de los datos e indicadores económicos, y una negativa a analizar la propia *illusio*. En este sentido la esferología abunda en autoelogios –muchos de ellos merecidos- pero escasea en reflexividad, según la utilización de Bourdieu de este término como autoescrutamiento y antinarcisismo (Bourdieu y Wacquant 32, 46, Alcoberro). En otro aspecto es imposible no reconocerle en *Espumas* su consistente distanciamiento del *radical chic* propio de la vertiente francesa sesentista de lo post (Bourdieu y Wacquant 110-1). En efecto, más allá de su puntual estima por Deleuze, pero inmune al *cultural lag* (Bourdieu y Wacquant 31), Sloterdijk está bien lejos del irracionalismo y una idea de sujeto que lo negativiza y reduce, como explica Žižek, “a una mota de polvo en la infinidad del universo, a un objeto más entre los infinitos objetos que hay en el cosmos...” (2011 18). Por este abandono de las exageraciones pesimistas y transgresivas diríamos que su pospesimismo filosófico cobra fuerza en lo tonal pero se debilita cuando amaga difusas tomas de posición en lo político. De allí que resuma amablemente en su última oración su tesis y su propuesta más abiertamente declarada: debemos salir de nosotros y realizarnos en regalos, pues si podemos enriquecernos individualmente, sólo conseguiremos ser felices cuando aprendamos a agruparnos en torno a nuestra riqueza común (2009 666).

Finalmente y en síntesis, nuestra mirada subraya un eje central pospesimista sloterdijkiano en *Esferas*, teniendo en cuenta que en *Espumas* hay una cauta *sfumatura*: como en un

caleidoscopio aparecen coloridas facetas que sustentan el pospesimismo y se chocan con otras que no.

Bibliografía

- Alcoberro, Ramón (2003). “La conferencia de Sloterdijk en Caixaforum”, disponible en <http://www.alcoberro.info/V1/sloterdijk.htm>
- Bourdieu, Pierre y Loic Wacquant (1995). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- Bravo, Elías y Mariano Olivera (2017). “Una crítica del diagnóstico social de Byung Chul Han”, en Susana Barbosa, Alejandra González y Romina Conti comps. *Actas de las VIII Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica: animales, humanos y artefactos técnicos, entre el arte y la política*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, pp. 102-110.
- García, Rodrigo (2010). “Prefiero que me quite el sueño Goya a que lo haga cualquier hijo de puta”. En Ana Seoane comp. *Dramaturgos argentinos en el exterior*. Buenos Aires: INTeatro, 2010.
- Sloterdijk, Peter. *Esferas I*. Madrid: Siruela, 2003.
- --- *Esferas II*. Madrid, Siruela: 2004.
- --- *Esferas III*. Madrid: Siruela, 2009.
- Žižek, Slavoj (2011). *El acoso de las fantasías*. Madrid: Akal.

Reflexiones pesadas

Luisa Ripa
Universidad Nacional de Quilmes

Por fuera y por debajo de las sugerencias que hace la convocatoria al congreso, me animo a presentar una propuesta de ponencia menor, referida a un debate actual sobre la condición humana. He *pesado* el riesgo de expresar mis convicciones y trato de soportar el *peso* de la cuestión desatada en el congreso y la sociedad acerca de la legalización y financiación del aborto legal.

Intentaré enfrentar cuestiones filosóficas -distinguiendo entre la *lucha* y la *tesis* que es preciso discernir en medio de discursos violentos y sesgados y que tienen que ver con las categorías -caras a la antropología y a la ética- de *libertad* y de *respeto*, en el espacio de la realidad *personal*. Libertad, respeto y persona se imbrican en presentaciones que toman parte y argumentan para lograr una legislación acorde a las propias convicciones respecto de la necesidad social y de una deuda humanitaria.

Ofreceré las nociones de *opción* y de *problema* para proponer una distensión antropológica y una obligación ética a quienes nos interesamos por el tema y sus consecuencias.

Estado de la cuestión

Asistimos a una impresionante movilización social que presionó sobre el importante debate desatado en la Cámara de Diputados y en el Senado ante la propuesta del ejecutivo de que se apruebe una ley que permita a las mujeres interrumpir voluntariamente su embarazo en la Argentina, contando para ello con un espacio público que lo autoriza y con instituciones confiables, serias y gratuitas donde acceder a esta práctica.

Creo que nadie suponía la magnitud de la participación ciudadana, especialmente las mujeres y sobre todo mujeres jóvenes y muy jóvenes, que en diferentes espacios y blandiendo su pañuelo verde se manifiestan partidarias del sí, mientras otras instituciones -como la Iglesia católica- y personas acusan a esa postura de legalizar un asesinato y asesinato de un ser humano indefenso e inocente. Lo cierto es que aunque en el Senado se detuvo la posibilidad de la ley impera un discurso que estima esta

detención como provisoria y confían en el sostén de la lucha para lograr la aprobación de ésta o de otra ley semejante.

Ponen sobre la mesa viejas e importantes discusiones que en la filosofía se han sostenido a lo largo de los tiempos y de las culturas.

A modo de preámbulo

*Por lo menos deberías escuchar la pregunta
y animarte a pensarla (Orlando Yorio)⁴*

La filosofía puede aportar la distinción entre lo que se sostiene -necesariamente- en una *lucha* concreta y lo que puede sostenerse como una *tesis* permanente. Porque no pocas veces la necesidad de mantener y mantenerse en una lucha nos impide retroceder hacia la pregunta de si tenemos argumentos para sostenerla siempre y como una tesis permanente. Mi ejemplo estrella es el de la importancia decisiva que tiene el vínculo biológico en la filiación: decisivo en la lucha por la recuperación de lxs nietxs secuestradxs, pero problemática en la mayoría de los casos, por ejemplo, de abandono. Poder pensar en estos términos no siempre es social y políticamente posible, pero es filosóficamente saludable.

En este trabajo procuraré desarrollar lo que entiendo puede consistir una tesis sobre el aborto legal y lo haré utilizando el espacio en una reflexión ensayística, descontando el conocimiento de autorxs y sus argumentos.

Los pros y los contras, los contras y los pros

Se trata de una discusión de larga data en la filosofía y en los debates abiertos. En la que se mezclan, permanentemente, auténticos argumentos con ofertas falaces y, sobre todo, con fuertes acusaciones de pertenecer al bando enemigo. Paso por alto entonces las respuestas a los “agradecimientos” porque las madres de genios y héroes -y las propias madres- no hayan abortado porque habría que lamentar que las madres de asesinos y genocidas no lo hayan hecho. O expresiones tales como “cuando nacen acaban sienten el hijo más querido”. Paso por alto, también, discutir sobre el famoso ejemplo del violinista que necesitara de una transfusión continua durante nueve meses para sobrevivir y si pudiera obligarse a tal cosa a una mujer.

⁴ Ver Luisa Ripa: “Pensar lo que pasa y lo que nos pasa o el caso de la filosofía allende la filosofía”. En Celina A. Lértora Mendoza (coord.) “Evolución de las ideas filosóficas 1980-2005”, Buenos Aires, ediciones FEPAL, 2007. ISBN 978-950 9262 39 3, pág. 141-151.

No discuto, tampoco, sobre el uso semántico que en una y otra lucha se hace para acusar de “asesinas” a las madres o para hablar de “embrión” o “feto” o, incluso, de “lo” que tengo que sacarme” evitando palabras más comprometedoras⁵.

La densidad del debate puede advertirse en algunas cosas notables e importantes: el buen número de personas que al opinar -en el congreso o en los medios- dan testimonio de un *cambio* en su manera de pensar incluso manteniendo su pertenencia a una institución religiosa que condena el aborto. En general aluden a la realidad de los abortos clandestinos, con su carga de lesiones y muertes. O a la mencionada presencia masiva de mujeres que pedían se apruebe esa ley. Uno me parece especialmente impactante, lo cito a pie de página para no extenderme⁶

⁵ Renuncié a detallar argumentos pero está claro, me parece, el peligro de vincular la humanidad a la *conciencia*, como se ha hecho, o a desconocer las cifras de muerte por embarazos clandestinos y en pobreza. Es conocida en ética la postura de Peter Singer, defensor del aborto, que por su condición de utilitarista defiende la posibilidad del infanticidio, en el caso en que no se haya advertido una importante malformación hasta el momento del nacimiento.

⁶NO SOY NEUTRAL.

"Mi nombre es Cecilia Ousset. Soy católica, médica, especialista en tocoginecología, madre de cuatro hijos. Trabajo actualmente en el Sistema de Salud privado, aunque me formé y trabajé en el Sistema Público en la Ciudad de Mendoza.

Nunca estuve y tal vez no estaré de acuerdo con el aborto en sí; es por esa razón que nunca me hice un aborto y tampoco se lo hice a nadie; a pesar de conocer la técnica perfectamente y ser muy buena (perdón por no ser modesta), en la realización de legrados.

Muchísimas veces tuve que hacer legrados en el Hospital para 'terminar' abortos clandestinos. Mi récord personal son dieciocho legrados en una guardia.

Vi morir mujeres (a veces madres de varios chicos), que pasaron lamentablemente sus últimos minutos lúcidas conmigo y una policía preguntándole “quién le había realizado el aborto porque era un delito”. Sinceramente, nunca jamás escuché a alguna decir el nombre del que o la que había cobrado por sus in expertos servicios.

Recuerdo esas guardias donde armábamos las partes fetales en la mesita quirúrgica para asegurarnos de que no le quede nada adentro a la madre. Siempre la parte más difícil de sacar del útero era la cabeza, porque al ser redonda, rodaba cada vez que la quería 'atrapar' con la pinza. Estas mujeres se enteraban tarde del embarazo e intentaban el aborto con más de doce semanas de gestación.

Muchas veces esas chicas estaban en mal estado clínico y con el útero o el intestino destrozado. Esas mujeres que ingresaban mintiendo que 'habían levantado un fuentón con la ropa de los chicos' y ha-

bían empezado a sangrar, eran para mí y mis compañeros de guardia, el inicio de una jornada violenta, y la suma de esas jornadas deben haber herido mi alma profundamente: Abortos con perejil, con agujas de tejer, con permanganato de potasio, con Oxaprost en cantidades insuficientes. Todos servicios pagados en la medida de las paupérrimas posibilidades al inexperto o inexperta del barrio. La mayoría eran mujeres jóvenes, pobres, algunas con otros hijos; que llevaron el dolor, la fiebre, el olor a podrido y el secreto del nombre del 'abortero' hasta la tumba.

Estoy segura que es la primera vez que me expreso sobre todo esto. Creo que algunas veces lloré en la intimidad de mi casa y en los brazos de mi esposo. Pero no por el dolor de esas chicas, sino por la impresión que me había dejado el hecho de haber terminado esos 'trabajos' con la mayor objetividad y pericia posible.

Esas chicas fueron objeto. En todo momento fueron deshumanizadas y juzgadas.

Algunos hechos dan que pensar, como por ejemplo, la temprana condena al proyecto de ley hecha por el grupo de Curas por la Opción por los Pobres, de conocida militancia progresista. Lo hicieron argumentando sobre la realidad de los *pobres*, su sentir y valorar⁷ (que curiosamente fue el argumento de la gobernadora Vidal para oponerse, también). Y la mención de la revista *Criterio*⁸ de la tesis del mismo Tomás de Aquino -en la cuestión 76 de la II-IIa) acerca de que no hay alma espiritual desde la concepción, sino cuando se alcanza cierto grado de organización y de soporte sensible.

Lo cierto es que creo que podemos afirmar que en el mapa de los defensorxs de los derechos humanos y defensorxs de la vida, podemos advertir -hablando demasiado ligeramente- una “derecha” y una “izquierda”: quienes condenan el aborto y la

Como lo que habían hecho era ilegal, eran repudiadas desde que entraban al hospital hasta que se iban (vivas, muertas o con una causa judicial).

Estoy tan arrepentida de no haberlas comprendido, de no haberlas amado, de no haberlas acompañado amorosamente en un momento tan terrible! Estoy tan arrepentida de haber tenido mi cerebro y mi alma tan limitada decidiendo quién tenía más o menos moral y quién merecía más o menos mi respeto! Estoy tan arrepentida que siento que las palabras para expresarme todavía no se inventaron.

Después comencé mi práctica privada. Y ahí empecé a ver la otra cara de la moneda.

Las chicas que me pedían un aborto 'porque mi mamá me va a matar', 'porque quiero terminar mis estudios', 'porque se borró mi novio', 'porque me van a correr del trabajo y mi marido se fue de la casa', 'porque soy catequista y esto es inadmisibile...'.

Siempre intenté con la palabra y el respeto de que sigan con su embarazo, buscando alguna salida. Porque muchísimas veces después de un aborto, hay arrepentimiento y dolor. Pero claro, cada uno tiene sus momentos de desesperación y sencillamente se iban (y se siguen yendo), a cualquier otro médico que les practique un aborto seguro en una clínica que les permite después seguir vivas para llorar, confesarse, y tener más hijos con una pareja continente o en una mejor situación emocional o económica.

Lo sé porque a esos partos yo misma los asisto.

Lo sé porque vuelven conmigo a los controles porque aprendí a no juzgar sino a acompañar.

Por todo eso, por dieciocho años en la práctica ginecológica, por mujer, por católica, por trabajar permanentemente mi interior para lograr la coherencia y abandonar en la mayor medida posible la hipocresía, digo: QUIERO ABORTO LEGAL, SEGURO Y GRATUITO para todas las mujeres que se encuentren en una situación desesperante e íntima.

Me repugna un país donde después de un aborto las ricas se confiesen y las pobres se mueran, donde las ricas sigan estudiando y las pobres queden con una bolsa de colostomía, donde las ricas hayan tapado la vergüenza de su embarazo en una clínica y las pobres queden expuestas en un prontuario policial.

La discusión no es aborto sí o aborto no. Eso lo dejemos para las discusiones de los creyentes y para tomar nuestras decisiones personales.

La discusión en el Congreso de la Nación es si esta sociedad desea que entre las mujeres que indefectiblemente se van a practicar un aborto, se pueden lograr las mismas seguridades clínicas para hacerlo. Para que las pobres no sean mujeres de segunda o tercera categoría. Para que las pobres también sigan vivas para arrepentirse, confesarse, tener un hijo con una pareja continente o en una mejor situación económica o emocional. Para que la sociedad sea menos hipócrita y haya en la realidad de la muerte, un poco más de amor. (circulación en redes)

⁷<https://es-la.facebook.com/GrupodeCuraseOPP/ads/>

⁸https://www.revistacriterio.com.ar/bloginst_new/2018/05/10/aborto-el-dialogo-como-desafio/

eutanasia, pero está prestos a bendecir las armas de la guerra y aprobar la pena de muerte y quienes condenan guerras y ejecuciones pero alientan la legalización de abortos y suicidios asistidos.

Nos es preciso circular estas tensiones.

Razones más allá de los motivos

Dejando de lado los *motivos* -y dándoles crédito de honestos y sinceros- que puedan mover a desear y producir un aborto o a evitarlo a toda costa, preguntémonos por algunas *razones* que se esgrimen en cada caso.

Entiendo que:

1. Las razones se basan en una noble tradición ética kantiana
2. Hay razones suficientes para una y otra postura
3. Es necesario *optar*

En contra y a favor de la ley pueden encontrarse -a veces muy escondidos en el fárrago de lo debates- auténticos valores que, aunque tienen tradiciones diversas, múltiples y milenarias, para nuestro trabajo nos basta y nos importa con mostrar su ciudadanía kantiana, tanto en sus postulados como en sus imperativos, en la *Crítica* y, sobre todo, en la *Fundamentación*.

En efecto: quienes defienden la necesidad y la obligación de aprobar una ley que permita la interrupción voluntaria del embarazo, argumentan sobre la *libertad* de la mujer que la hace dueña y dispensora de su propio cuerpo. Postulado absoluto de una ética posible y racional, se vuelve complicada, pero reduplica su fuerza en el caso del vínculo mujer-propio cuerpo. Técnicamente el feto es un parásito: no pertenece al propio cuerpo que habita haciendo uso del oxígeno y el alimento que necesita para su crecimiento en un ámbito de protección líquida. Se trata de mi cuerpo, diría esa mujer, yo tengo que poder disponer sobre él.

Pero también quienes condenan la posibilidad de esa práctica estarían fundando su tesis en el famoso enunciado del imperativo categórico que obliga a tomar la persona de todo humanx siempre como un fin y nunca como un medio: el *respeto* irrestricto. Prohibirían, entonces, dañar a ese individuo mediatizándolo, sea cual fuere la finalidad a lograr por la madre: salud física o mental, proyecto de vida, capacidad de vínculo y crianza, borramiento de la herida de una violación, etc. etc.

A favor de los segundos es preciso decir que, más allá de los auxilios discursivos y semánticos, la condición de individuo preciso, con fórmula de ADN completa, pone en duda los famosos cuarenta días tomistas para reconocer un humano. A favor de los primeros tenemos en especial la realidad de una práctica universal y sostenida, con altos índices de morbi mortalidad y de condena social.

Entiendo que hay argumentos suficientes en cada una de las posturas. Pero aunque son contrarios no son excluyentes ni eliminan a los otros. Por lo tanto mi tesis final es la de que en esta cuestión sólo es posible y, a la vez, es necesario, *optar* por una u otra postura. Inclinar la balanza mental, educar las pasiones hacia y sostener las consecuencias de lo que se elige como más racional y, sobre todo, como más saludable y humano.

Tenemos un problema

Pero entonces el aborto es siempre un *problema*, en el sentido de una realidad para la que no lograremos una solución plena y satisfactoria.

Suponiendo la racionalidad y la bondad de la postura que impide la práctica abortiva, quienes eso sostengan tendrán que cargar con la realidad rotunda y tremenda de que no hay otra situación en la que se obligue a un ser humano, a una mujer, a una “enajenación” de su propio cuerpo, una no disponibilidad de su humanidad total como la que se da en la mujer que debería continuar con su embarazo no querido, quizá, odiado. En todo caso, temido.

Suponiendo la racionalidad y la bondad de la postura que permite la práctica abortiva, quienes eso sostengan tendrán que cargar con que, cuando se trata de un/a hijx queridx... desde el primer Evatest se llama bebito y empieza a tener nombre. Todas las ofertas semánticas no pueden obviar esta realidad y su peso.

En todos los casos es preciso cargar con algo que no puede resolverse limpiamente, que deja restos y que produce heridas. Es necesario hacerse cargo de esto para no volver a engañar y a engañarse. Las prácticas de acompañamiento, de ayuda y asistencia, no alcanzan a cerrar cualquiera de las dos heridas. Una, impresionante en el tiempo (meses y meses de soportar); otra impresionante en la medida.

Entonces... tenemos una tarea

Si esto es así, o si algo de esto es así, el tema de la interrupción voluntaria del embarazo nos obliga a enormes tareas, en sentido moral y ético.

En primer lugar, una tarea de respeto profundo, esta vez, por quienes han optado por la otra postura. No todxs lxs que están por el no “ponen rosarios en el útero de nadie”. No todxs lxs que están por es sí “son nazis que condenan a muerte a lxs que sobran o molestan”. Hay razones para afirmar que se trata de un humano y un humano indefenso, hay razones para afirmar que no se puede impedir la decisión sobre el propio cuerpo y para exigir que se haga en condiciones de salubridad y gratuidad totales.

Pero supuesta la buena voluntad de unxs y otrxs, tenemos una importante tarea en orden a la protección de las mujeres y su vulnerabilidad, de modo que puedan evitarse - sin problema- los embarazos no queridos. Es una larga lucha contra la violencia, contra la pobreza y contra la ignorancia. Es una larga tarea de instrucción, de acompañamiento, de apoyo personal y acceso a los medios necesarios.

En este orden de cosas la Iglesia católica tiene una importante deuda que confesar y saldar. Con la práctica de mantener documentos y disposiciones que van desapareciendo con el correr del tiempo, pero que no se “derogan” claramente, no se hace cargo de cuántos de esos papeles escritos son valederos para algunos agentes que torturan a hombres y mujeres que sufren y piden su ayuda y consejo ayuda. Me refiero específicamente a la Encíclica *Humanae Vitae* (promulgada por Pablo VI hace 50 años) y sus prohibiciones de uso de preservativos y de pastillas con finalidad anticonceptiva. Es responsable de una parte importante del silencio y el mirar para otro lado que, dada la caridad con que muchas de estas cuestiones se resuelven en la intimidad de la consulta o de la confesión de pecados, podrían mirar de frente y hablar sin mediastintas. Haciéndose cargo de que la pareja heterosexual, de compromiso de por vida y de abstinencia sexual fuera del matrimonio, es un ideal que pueden proponer y que será aceptado por algunos o algunas, pero de ninguna manera puede jugar como supuesto y obligación para todxs. Los pañuelos verdes en sus propios colegios le tienen que hacer ver y convertir prácticas⁹.

Respeto. Diálogo. Y un camino que minimice la necesidad de abortos y de lugares donde hacerlos. En un reconocimiento de que la sexualidad hoy tiene otros valores, otras prácticas y otras finalidades de las que se presumían hasta hace algunas décadas.

⁹Sería saludable, además, que sus estudiosos y ministros abandonen el argumento de la “naturaleza” y de lo “natural”, que no tiene base escriturística sino que se origina en los auxilios filosóficos históricos que utilizaran pero que hoy resultan si no insostenibles al menos fuertemente problemáticos.

En lo personal, hasta ahora adhiero a los argumentos que sostienen que hay una persona humana, incoada, pero tal, desde el momento de la concepción y su definición genética. Apoyo, sin embargo, la lucha para el logro de una ley que permita a las mujeres interrumpir voluntariamente sus embarazos con las plenas garantías de salubridad y gratuidad. Entiendo que la urgencia de la salud pública lo exige. Y no quiero que mi opción personal obligue a otras mujeres que optan en otro sentido.

El suicidio que nos da qué pensar

Luisa Ripa
Universidad Nacional de Quilmes

Estas reflexiones son una respuesta agradecida a las que desarrollara André Bruzone (USP) en su trabajo: “Suicide, souffrance et narrativité”, presentado en el Atelier d’Été organizado por el Fonds Ricoeur y la Ricoeur Society, en Paris, junio de 2018. Quieren entrar en este tema apasionante que, a la vez, impulsa a entrar en su ruedo y a huir de su mensaje. Pretende ser un aporte, ciertamente, limitado e inicial.

Bruzone articula sus reflexiones sobre el esquema que Ricoeur despliega en su corto pero intenso artículo sobre el sufrimiento,¹⁰ de modo que el itinerario comienza con una *fenomenología* lingüística y experiencial sobre el suicidio (1.1), se despliega en el mencionado *esquema ricoeuriano* sobre el sufrimiento (1.2) para culminar con la oferta de una *hermenéutica* del suicidio. En este punto, otro antiguo texto de Ricoeur sobre lo voluntario y lo involuntario, le servirá de apoyo interpretativo (1.3).

Expondremos sucintamente este derrotero (1) para entrar al final en conversación con el autor, aportando otra posible hermenéutica de esta realidad tan humana, tan desconcertante, tan inevitable, tan atrayente y tan repulsiva (2).

1.1. Antes que nada, el autor nos pone ante la *indecibilidad* del suicidio: silenciado y problemático resulta un tema tabú. Oscila entre la consideración del sui-cida como *homicida* de sí y como *víctima* de *causas* diversas. Al respecto menciona la variante histórica, fijada en los cuerpos legales, pero índice, también, de una cultura al respecto. De la prohibición a suicidarse, la condena religiosa a quien lo cometa, a la conmiseración por el suicida y la culpabilización a quienes, individualmente o como sociedad, serían responsables de ese acto (pasando por la prohibición de ciertas formas de divulgación que pudieran provocar *contagios* sociales suicidas). Esto nos pone ante la “espinosa” cuestión de si el suicida es una muestra de máxima libertad o de una incapacidad de elegir, si es una máxima expresión subjetiva o fruto, en definitiva, de un “no sujeto”.

¹⁰ Paul Ricoeur “La souffrance n’est pas la douleur”. Publicado en la Revista *Psychiatrie Française* 1992 –Nº especial 92, paginas 9-18. En una ocasión Ricoeur lo refiere como un “pequeño texto”, escrito para sus “amigos psiquiatras” (*J’ai écrit une fois un petit texte (plutôt pour des amis psychiatres*, Bulletin de Psychiatrie Edition du 24.05.05)

Por otro lado, “el suicidio de un cercano es una de las experiencias límite, un duelo largo y difícil” en el que se “perdona” al suicida su gesto y nuestro dolor. En definitiva, “el suicidio nos interpela... nos confronta a paradojas... ¿podemos hablar del suicidio?”. Y, como consagra la fórmula, concluye: “el suicidio nos da que pensar”.

¿Soy responsable de mi propia vida? ¿A quién pertenece, de hecho, mi vida? ¿A mí mismo, al Estado, a Dios, a mis seres cercanos? ¿A la naturaleza: es ella quien debe decidir cuándo y cómo yo muero?¹¹

Deliberado -y, quizá, supremamente deliberado- o conducido por causas “económicas, familiares, genéticas, químicas, por una enfermedad...” no podemos evitar este intento de pensar acerca de él. Bruzzone lo hace desplegando ese pensar en un prolijo diseño fenomenológico de la/s escena/s (volveremos sobre la insinuación de ese término) del suicidio.

1.2. En segundo lugar, recorre las agudas propuestas ricoeurianas en torno al sufrimiento.

Ricoeur “asocia el sufrimiento a la alteración de dos ejes: sí mismo-otro y hacer-padecer”, en definitiva, una disminución en el poder del hombre capaz. El hombre que sufre padece una “repliegue sobre sí mismo” en un mundo “despoblado e inhabitable” en una experiencia creciente respecto del otro que va de la soledad y la incomprensión hasta la hostilidad. Para culminar “en el sentimiento de ser elegido para sufrir” (primer eje).

En cuanto al segundo eje, experimenta cuatro debilidades respecto de su capacidad: la imposibilidad de decir, aunque quiera decir. La imposibilidad de hacer, en especial por el hecho de que no puede escapar a su sufrimiento, de huir, de “protegerse en sí mismo contra sí mismo”. El sufrimiento es un fardo que se carga, insoportable y, sin embargo, soportado. “Al lado de la imposibilidad de decir encontramos también la imposibilidad de relatar” que afecta la identidad personal “ese poder comprenderse y relatar acerca de sí mismo historias inteligibles y aceptables” porque al sufrir se quiebra el hilo temporal para reducirse al instante doloroso. Por fin, se pierde la capacidad de autoestimarse, en las formas de culpabilización que se extrema en el caso del sufrimiento por el suicidio de alguien cercano¹².

¹¹ Estas citas se hacen en base al texto que originalmente se presentara en el foro. No conozco datos de su publicación y paginación correspondiente.

¹² En su texto Ricoeur muestra que la forma opuesta, la de la paranoia, que traslada la culpa a los demás considerándose víctima extrema, es, en realidad, equivalente: porque la culpabilización total se dis-culpa por su carácter hiperbólico.

Este camino nos lleva a preguntarnos, afirma el autor, si el caso del sufrimiento por el suicidio de alguien próximo es un caso particular del sufrir, quizá el origen de la imposibilidad del decir.

Para seguir la dirección que nos indican estos interrogantes vamos a interrogar al suicidio como acción humana con las herramientas propuestas por Ricoeur: los ejes sí mismo-otro y hacer-padecer, y el bloqueo de la identidad narrativa que resulta de la fijación del instante, en lo que llamaremos provisoriamente una hermenéutica del suicidio.

1.3. Por fin, comienza su hermenéutica, que califica de *provisoria*, en el eje de sí con el otro. Bruzzone describe la posible escena del suicidio, incluyendo la escritura de cartas... pero todo esto, con sus variaciones, no nos permite sino “el acceso a la exterioridad de esto otro [su interioridad] que nos queda para siempre prohibido”, esto es, qué es lo que estuvo en su *vivencia* íntima. Si es cierto para el caso de todo cercano que muere, es doblemente cierto para el caso del que muere por propia decisión.

El suicidio es una experiencia límite de la alteridad para aquél que muere, pero también para nosotros que permanecemos viviendo, nos encontramos ante una barrera infranqueable hacia el espíritu del otro... su acto permanece mudo, o, mejor dicho, nos dice mucho pero nos habla en una lengua intraducible.

“Podemos imaginar” este sufrimiento, nos dice, “pero no podemos *conocerlo*”. Sólo él lo sabe. La soledad del que muere se intensifica en el suicida. “Nadie puede morir en su lugar, ni comprenderlo, ni ayudarlo”. La hostilidad y la desestima se acentúan en la terrible pregunta del por qué y por qué a mí. Pero todo esto no es sino una “frágil especulación” que se basa en nuestras creencias: porque el suicida “se retira de los otros”. Dice, maravillosamente, (e invirtiendo la fórmula ricoeuriana):

... se constata una alteración radical, *absoluta* de este eje sí mismo-otro... en la más aguda perplejidad que se impone cuando se intenta ponerse en el lugar del suicida para comprenderlo: se ha tornado para nosotros otro absoluto, una alteridad más allá de los límites de nuestra capacidad de *compasión*, de sentir *juntos*. No podemos hacer de este otro un “otro como sí mismo”.

En cuanto al eje hacer-padecer Bruzzone mostrará que aquí también opera una forma extrema de herida en la cuadratura del hombre capaz (decir, hacer, relatar y autoestimarse). La pregunta se sitúa en la disyuntiva acerca de si el suicida es “incapaz, pasivo y conducido por las circunstancias” o si -recordando a Nietzsche- es libre en extremo y con el coraje de poner fin a sí mismo: en el fracaso de su autoconciencia de divinidad pone el gesto de una libertad *ab-soluta*, desatada de todo maestro o señor. Se pregunta si el suicidio es o no un acto voluntario. ¿Una impotencia total o una máxima potencia? Para explorar lo que no se puede responder, a su juicio, recurre a un texto de Ricoeur de su temprana obra sobre el voluntario y el involuntario. Como una experiencia total de posibilidad de poder *suprimir* -la propia vida- que no se puede *poseer*. Ricoeur concluye que es un “no” en acto, no en palabra.

Es una explosión enceguecedora de las categorías del hacer y el padecer que deja a los otros... sobrevivientes... en la impotencia absoluta. El eje *hacer-padecerse* pulveriza por aquél que reniega del mandato... de preservación de la vida. Subvierte las nociones de hombre capaz y hombre falible, de sufriente y agente, provoca un corto circuito del voluntario y el involuntario.

Su hipótesis es la de que aquí, en este carácter especial de la acción humana y el bloqueo en la relación con el otro, es donde se debe buscar la imposibilidad de relatar. Pero, por fin, también en la necesidad de encontrar un sentido al sufrimiento del sobreviviente es que se buscan *razones* que llevaron al suicidio. La inclusión (¿desesperada?) de factores y números es una búsqueda de sentido en “las categorías de la causalidad, fuera de lo propiamente humano. Se deshumaniza el suicida para dar un sentido a su acto”. Su tesis concluye:

La comprensión necesaria para integrar un suicidio en un relato resulta una tarea imposible. EL suicidio resiste a las interpretaciones, marca un límite estricto, infranqueable, es un punto ciego en la comprensión

Otros dos factores inciden en este cuadro: el quiebre de la temporalidad en el instante y su consecuencia: la imposibilidad de un relato que siempre es un relato plural y extendido en el tiempo, un relato de entretejidos de historia. Roto y, a la vez, demandante de relato: Bruzzone extrema magistralmente la tragedia que se abre.

...el suicidado no está más allí para participar de mi narrativa... una parte de mí ha muerto con este cercano. Pero, además, me queda la carga de hacer su narración... la tarea de continuar su narrativa... un poco guardián de la identidad del muerto... Como no está más nos queda una ausencia, que no participa activamente en la narración pero que no deja de demandarnos... se trata de constituir una nueva configuración de los hechos de una vida... en la historia familiar, de un grupo, que debe conducir necesariamente hacia esta muerte provocada por él mismo... la tentación de culpabilización aparece fuertemente... Su vida y la del que era un cercano... vuelto un desconocido, deben ser resignificadas a la luz de su gesto final... el que se quita la vida no deja el mundo de una manera silenciosa... Es necesaria una reconfiguración del mundo. Todo debe ser escrito de nuevo.

Todavía nos abre cuestiones sobre la cobardía o la valentía. “El suicidio es un territorio de misterio y posiblemente quedará así para siempre. Pero esta impenetrabilidad se horada... [por] la necesidad de comprender... de un relato capaz de dar un sentido a esa muerte”. Bruzzone confiará a una propuesta inicial un intento de camino hacia la salida de esta tensión ausencia-necesidad de comprensión. Se trata de una imagen, entre geométrica y fotográfica, que propone explorar.

Es una imagen tomada de una simetría en la que el acto del suicida ocupa el centro. Un punto donde converge toda una historia de vida, una narración que termina en un gesto final. Este punto central es un instante “rasgado para toda narratividad”. Y este punto es, para los vivientes, la partida, el punto cero de una nueva narración.

Propone la imagen de la “cámara oscura”¹³ que con un pequeño agujero permite el pasaje de una (¿débil?) luz “que viene de la vida en común con éste que vivía entre nosotros y que ahora está muerto”. Luz que se proyecta en nuestro presente y futuro. “Donde había presencia, un cuerpo consciente, un ser actuante y sufriente, hoy hay ausencia y vacío, pálida memoria de los momentos compartidos”. Cesa el sufrimiento del que muere y persiste el de los sobrevivientes. Propone “buscar en esta imagen

¹³ “cámara oscura” (o cámara estenopeica): f. Ópt. Artificio óptico que consiste en una caja cerrada y opaca con una abertura por donde entra la luz, la cual reproduce dentro de la caja una imagen invertida de los objetos situados frente al orificio. (Diccionario de la Real Academia Española)

proyectada, en este sufrimiento en el que nosotros, los vivientes, experimentamos los elementos de una interpretación sin garantías”

La respuesta nuevamente apela a la reflexión de Ricoeur para postular que la experiencia, en definitiva, es la de la presencia de lo *absurdo*, el sin sentido total. Pero que tiene no una sino dos posibilidades: la del gesto suicida, que consagra la no resolución del absurdo y la de *trascenderlo* en un gesto de valentía que comparte la misma experiencia del suicida, pero elige otro camino posible. “Continuar o detener la propia vida” aparecen como caminos cercanos y “encontrar esta proximidad podría ser el primer paso para iniciar un reencuentro que volvería posible el ejercicio narrativo”

2. Pidiendo disculpas por iniciar una conversación¹⁴ que corre el riesgo de banalizar la densidad y la profundidad del texto que nos convoca, me animo a proponer tres lugares (menores) de jalones posibles en ese intento de nueva narrativa que nos dejara el autor. Alguna referencia si se quiere fenomenológica (2.1). Ejemplos de narrativas y sus propuestas (2.2). Y, finalmente, una hermenéutica que no parece sino poner con otros nombres la misma tensión final del absurdo que nos dejara Bruzzone (2.3).

2.1. Confirmando la tesis de que el suicidio resulta indecible y que nos obliga a decirlo podemos reconocer algo así como distintos *estilos* de suicidios de los que no intentamos hacer una lista exhaustiva sino elencar algunas diferencias que no hacen sino ampliar esta necesidad paradójica de aceptar lo incognoscible e intentar comprender.

En algunas culturas -me aparecen modelos orientales, sobre todo- el suicidio parece ser un gesto instalado y *reglado* para ciertas circunstancias que tienen que ver con situaciones de poder y de relaciones. Un mundo desconocido, pero indudablemente necesitado de respetar. Desde los guerreros o luchadores que tenían (¿tienen?) hasta una metodología precisa para darse muerte, hasta la decisión inevitable y grandiosa de Madame Butterfly. Estos suicidios decrecen en misterio, aparentemente, por la *normativa* de su práctica.

Otras veces se presenta como un gesto de *huida* rápida a situaciones de inevitable prisión o, en algunos casos, de posible muerte como pena de la justicia. Estos suicidios

¹⁴ Me hago cargo de las debilidades de un trabajo que intenta ser reflexivo, pero peca -a sabiendas- de ensayístico. Me resulta inevitable, tal como trato de defender en “Pensar lo que pasa y lo que nos pasa o el caso de la filosofía allende la filosofía”. En Celina A. Lértora Mendoza (coord.) “Evolución de las ideas filosóficas 1980-2005”, Buenos Aires, ediciones FEPAL, 2007. ISBN 978-950 9262 39 3, pág. 141-151.

obligan a importantes esfuerzos de las fuerzas de seguridad para evitarlos, sea en el momento de arrestar o en la prisión misma. Suicidios que parecen perder profundidad para convertirse en *salidas rápidas* de problemas puntuales pero graves¹⁵. Otra forma de huida -más dolorosa, sin duda- es la los que no pueden *afrentar* determinadas situaciones (generalmente de deudas económicas). Su imposibilidad de “pagar lo que les toca” los determina a eliminarse, no pocas veces como una forma de evitar sufrimientos a los cercanos. Algunos suicidios de enfermos incurables tienen a veces ese “contenido”

Conocemos también la presentación de “olas” o “tendencias” suicidas tanto en sociedades precisas (que nos llevan a afirmaciones del estilo “en Suecia se suicida mucha gente” o “en este pueblo se suicidaren x cantidad de adolescentes”) donde me atrevo a pensar (sin agregar ninguna prueba) que, como dice Bruzzone en su trabajo, estadística y descripciones sirven para alejar una realidad insoportable.

A veces estas figuras orillan el misterio: pero lo eluden rápidamente. Tal es el caso en el que una historia policial relata una muerte: si se mantiene en que fue un suicidio, consagra un *fin*, un cierre de la historia y una especie de vacío de interés y de contenido. Solamente si se lograra mostrar que hay un homicidio disimulado, entonces la historia cobra densidad y continuidad. El suicidio, en estos casos reiterados en nuestras series filmicas, no sólo no resulta misterioso, sino que clausura misterios y atractivos.

Otras veces aparecen con sus perfiles propios y desconcertantes y me gustaría entrar en algunas de estas imágenes de la mano de algunas narrativas conocidas.

2.2. Si la tesis de Heidegger en *Sendas Perdidas* es válida, entiendo que el arte de nuestra época es el *dramático* en la forma de la filmografía. Allí se cumple, me parece, tanto el intento de “poner en obra” una verdad entitativa como la de “instalar un mundo”¹⁶.

¹⁵ No solamente. En mi trabajo sobre *la muerte como alternativa de solución* exploro la consigna de que “muerto el perro se acabó la rabia” de modo que lo mejor que nos podía pasar es que el criminal muriera y no tener que correr los albueros del juicio y la prisión: en definitiva, la molestia de los “malos” que sobrevivan. (“El tiempo de vivir y nuestras mortales inquietudes” en R. Díez (coord.) “Reflexiones de hoy motivadas por pensamientos de ayer”, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias-CONICET, 2010- 978-987-537-102-6)

¹⁶Martín Heidegger: “El origen de la obra de arte” en *Sendas perdidas o Caminos de bosque* (1950), Editorial Losada, Buenos Aires, 1960. Traducción de José Rovira Armengol / Editorial Alianza, Madrid, 1995. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Título original: *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1950.

Propongo mirar algunas películas más o menos recientes para intentar, en sus variantes, la hermenéutica aventurada. Me refiero a “La sociedad de los poetas muertos”¹⁷, “Las horas”¹⁸, “13 razones para”¹⁹ y “Modigliani”²⁰. Como un caso aparte mencionaré los suicidios de “Mil veces buenas noches”

Niel se suicida en “La sociedad de los poetas muertos” una vez que se descubre su engaño al profesor y a sus padres, para poder actuar (como era su deseo profundo), y que esa conducta le valiera el retiro de la escuela (y de su teatro) y el ingreso a una academia militar. El suicidio es de tal manera realizado que presenciamos una verdadera actuación *teatral*, el último acto, pero con tal peso de histrionismo que levanta la duda acerca del nivel de conciencia que Neil haya tenido respecto de la *realidad* de su acción. Se trata de un suicidio altamente ficcional y, como veremos en el tercer caso, con importante carga de culpabilización, en este caso, a su padre.

“Las horas” entreteje tres historias de mujeres en las que la vida y la muerte, el incesto y la homosexualidad aparecen como ingredientes de un largo relato sobre la libertad y las prisiones, y la salud y la enfermedad. Virginia y Ricky se suicidan y Laura logra evitar el suicidio. Las razones de unos y otra las desnuda Laura al final de la película. Tanto Virginia como Ricky manifiestan la imposibilidad de sostener los vínculos amorosos, la realidad de los amores que reciben y el ahogo vital que les supone. Laura desiste de matarse y logra vivir... abandonando a sus seres queridos. El texto de este relato nos produce el horror y la atracción de aquellos que sabemos profundamente que hablan en

¹⁷*Dead Poets Society* (en España, *El club de los poetas muertos*; en Hispanoamérica, *La sociedad de los poetas muertos*) es una película del año 1989 dirigida por Peter Weir, con guion de Tom Schulman y protagonizada por Robin Williams. Narra el encuentro de un profesor de literatura con un grupo de alumnos durante 1959 en la Welton Academy (Vermont), institución señera y prestigiosa. Ganó un Oscar al mejor guion original. En https://es.wikipedia.org/wiki/Dead_Poets_Society. Consulta del 30/08/2018.

¹⁸*Las horas* (*The Hours*) es una película dramática de Estados Unidos del año 2002 dirigida por Stephen Daldry. El guion, escrito por David Hare, es una adaptación de la novela homónima de Michael Cunningham, ganadora del Premio Pulitzer en 1999. El largometraje se estrenó en Los Ángeles y Nueva York el 25 de diciembre de 2002. Recibió diversos premios internacionales, incluyendo el Oscar a la mejor actriz para Nicole Kidman. En https://es.wikipedia.org/wiki/Las_horas. Consulta del 30/08/2018.

¹⁹*Por trece razones* (en inglés, *13 Reasons Why*, estilizada en la pantalla como *Thirteen Reasons Why*) es una serie web estadounidense de misterio y drama adolescente basada en la novela de 2007 *Por trece razones* de Jay Asher y adaptada por Brian Yorkey para Netflix. En [https://es.wikipedia.org/wiki/Por_trece_razones_\(serie_de_televisi%C3%B3n\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Por_trece_razones_(serie_de_televisi%C3%B3n)) Consulta del 30/08/2018.

²⁰*Modigliani* es una película del año 2004. Se basa en la vida de artista Amadeo Modigliani. La película está guiada y escrita por Mick Davis. Está protagonizada por los actores Andy García y Elsa Zylberstein. La película es biográfica, pero contiene una gran cantidad de elementos de ficción. En: [https://es.wikipedia.org/wiki/Modigliani_\(pel%C3%ADcula\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Modigliani_(pel%C3%ADcula)). Consulta del 30/08/2018

verdad y que lo que narran tiene que ver con la vida, quizá, con nuestra propia vida. La denuncia de que no todos los amores, aunque sean reales y compartidos, son saludables y vitales, nos deja estupefactos y movilizados.

En la serie de “13 razones para...” se *explicitan* cuidadosamente las razones del suicidio de la protagonista. Ella se ocupa, uno por uno, de señalar con lujo de detalles las razones de abandono y maltrato y lo hace con las pruebas documentales que involucran a cada una y a cada uno en los pequeños o grandes impulsos hacia el quitarse la vida. El suicidio aparece claramente como un castigo a compañerxs, amigxs, autoridades y maestrxs escolares y padres. Quienes para siempre quedarán doblados de una culpa que ya no podrán purgar. El suicidio aparece como una fina, larga, meditada y prolija venganza respecto de las injurias recibidas por pares y adultos. Hay una sola escena donde parece tomar contacto con la realidad de lo que hace y deja de referirlo a otras y a otros como si fuera *ajeno*: es el momento impresionante de dolor y de duda ante el gesto de cortarse las venas (no recuerdo otra escena en la que el acto de darse muerte tenga tanta realidad y tanto susto y no esa especie de grandeza personal o del destino con que se suele describirlo).

Por fin, Jeanne, la mujer de Modigliani, se arroja por la ventana pidiéndole perdón al hijo que está gestando una vez que se entera de la muerte de su amante. Este suicidio amoroso, que en la vida real suele tener el contexto del abandono o desprecio, en la literatura gusta de mostrarse como la manera suprema de reunirse con el amado o la amada. Si él o ella muere, yo moriré también y nadie podrá ya impedir nuestra reunión en la eternidad. Se trata de la incapacidad de sobrevivir a la persona objeto del amor total.

Como un caso especial menciono los suicidios terroristas de “Mil veces buenas noches”. En la lucha, el que se inmola tiene el privilegio de ofrendar la vida por una causa justa y santa. La protagonista que publica ese gesto para el mundo, también ofrenda, a su manera, su vida. En todo caso el suicidio no es allí lo problemático -hasta en el caso final- sino su *publicidad*.

Clausura del mundo y del destino, ahogo de la vida y la vinculariedad, venganza de afrentas²¹, entrega amorosa, heroísmo mártir: el suicidio aparece narrado una y otra vez

²¹ No estoy en condiciones de ponderar la medida de lo que aquí pueda jugar lo que creo una universal fantasía infantil -decididamente infantil- y que podríamos enunciar como “si me muriera ya verían. ¡Bien que me llorarían y ahora me tratan mal!”. Tom Sawyer puede experimentar -por pocos minutos, es cierto, el placer de ver a su familia llorando su muerte, que estiman segura dado que se ha perdido en el bosque con peligros graves y ciertos. Algo de esa ilusión, me parece, se mantiene como un fondo de pulsión reivindicativa ante cercanos, pares y adultos.

intentando ese imposible según Bruzzone: cruzar el límite que nos permita entrar en la vivencia íntima de quien se quita la vida.

Quizá la estructura fílmica alienta la ilusión de lo que tantas veces tortura a los vivientes cercanos: poder dar marcha atrás la película y volver a “pasarla” (rodarla, en realidad) pero, esta vez, sin cometer los errores que llevaron a ese momento terrible.

Llegados aquí nos *acontece* que tropezamos con una auténtica novedad: varias realizaciones fílmicas despliegan otro tipo de suicidio: como nunca tan público y presentado como un *derecho* del que se quita la vida. Los llamados *suicidios asistidos*, una forma actual de la eutanasia. Rompen totalmente la descripción anterior toda vez que son acompañados y con abundante narración acerca de los motivos y razones que llevan a quitarse la vida. Suelen ser, además, muy amorosamente sostenidos. La tristeza del momento para quienes sobreviven no empaña la certeza de que se hizo lo que debía hacerse de acuerdo a la elección libre y lúcida del que muere.²²

2.3 Por fin, me permito conversar acerca de la hermenéutica misma y una clave de interpretación. Me baso en la invitación de Ricoeur²³ a aceptar que las hermenéuticas son múltiples y es bueno hacer lugar a su conflictiva, pero en este caso me ubico solidariamente en la experiencia del absurdo y las vías para enfrentarlo, que nos planteara Bruzzone. La descripción que ofrezco insiste sobre ese punto y deja sin un desarrollo que se sume a la propuesta final de nuestro autor: la del destino del *cercano* de iniciar una nueva narrativa.

En primer lugar, propongo, en lugar de la categoría del absurdo -cara a un lenguaje quizá lejano- las que describe B. Welte en su “Filosofía de la Religión”²⁴ como *postulado del sentido*. Recordando las “pruebas” de la existencia de Dios que tenemos en la

²² Hemos dejado de lado el mundo creciente y asombroso de los semi-suicidios o juegos con la muerte, tanto en sus formas desesperadas (como en el consumo mortal de drogas diversas y otras adicciones) o de extremo desafío por una especie de soberbia vital (¿?), como en el caso de los excesos de velocidad y otras yerbas (tengo mis reservas sobre los deportes extremos, por ejemplo). Una magnífica pintura de ese mundo que se juega la vida en las calles puede encontrarse en la magnífica pintura de Bradbury en su Fahrenheit 451.

²³ Paul Ricoeur: “El conflicto de las interpretaciones”, Buenos Aires, FCE, 2003. Del original francés: “Le conflit des interprétations”, Paris, Seuil, 1969.

Ver Luisa Ripa 2015- “De la conflictiva hermenéutica a la semántica del reconocimiento. Marco teórico para la práctica de los derechos humanos”. En Actas de las X Jornadas de Investigación en Filosofía, UNLP ISSN 2250-4494 [http://jornadasfilo.fahce.unlp.edu.ar/actas-2015/a63.pdf/view?searchterm=None;file:///C:/Users/Luisa/Downloads/a63%20\(2\).pdf](http://jornadasfilo.fahce.unlp.edu.ar/actas-2015/a63.pdf/view?searchterm=None;file:///C:/Users/Luisa/Downloads/a63%20(2).pdf)

²⁴ Bernhard Welte: “Filosofía de la Religión”, Barcelona, Herder, 1982. Del original alemán: “Religionsphilosophie”, Verlag Herder, Friburgo de Brisgovia. Despliega en clave kantiana -y lenguaje heideggeriano- las tesis de su pequeña obra anterior “El hombre entre lo finito y lo infinito”, Buenos Aires, Guadalupe, 1968.

historia de la filosofía²⁵, renuncia a tal pretensión, pero sí intenta mostrar que esa existencia parece *razonable*. Ante la necesidad de que toda acción tenga “sentido”²⁶ y el encadenamiento de los sentidos se plantea la posibilidad-imposibilidad de un sentido total (de la vida) ... dado que finalmente terminaremos en la no existencia, en la nada. Esta nada aparece como inevitable, poderosa, infinita. Y amenaza con quitar todo sentido a cualquier sentido. Otra manera de presentar el absurdo.

Por mi parte quisiera plantearlo con dos categorías extremas, claves hermenéuticas, que, por su condición de extremas, creo, subrayan la realidad de lo absurdo, no en la figura de un muro infranqueable, sino en la de una *tensión asimétrica*.²⁷

Se trata de que nuestra vida se construye entre un *infinito* y un *absoluto*. Extremos insuperables, presentes y jugando como tensiones distintas, alternantes, silenciosas o al modo de gritos ensordecedores... Infinito y absoluto.

Nuestra expectativa de vida es infinita. Más allá de las sabias palabras y prácticas del contentamiento, es cierto que a priori nada detiene nuestra ansia de saber, hacer y poseer. De amar y ser amado. De recorrer y cubrir distancias. De experimentar. *Capax universi*, nos definían los antiguos. Microcosmos subjetivo en el pensar aristotélico: capaz de todo como su objeto posible.

Por otro lado, tenemos la certeza absoluta de que hemos de morir. Nuestra condición de mortales, nuestro nombre propio. Más o menos silenciado, más o menos aceptado, opera como una sorda certidumbre de que hemos de morir. Hay una muda expectativa respecto de una experiencia tan segura como desconocida... y temida. De tal manera define nuestro vivir que solemos llamarla “*la hora*”, como el tiempo preciso y único que cada cual tiene y en el que cesarán todas sus fuerzas, sus sueños, sus vínculos. Es curioso porque parece invisible el poder de esta denominación: nadie pregunta de qué hora se trata, allí está como nuestro absoluto cierto.

No hay “mesotes” posible, término medio, entre el infinito y el absoluto. Son tensiones fuertes y definitivas, cada una de ellas, terminante y rotunda. Vivirlas -y vivirlas en salud-

²⁵ Personalmente entiendo que ese postulado reescribe el “nos hiciste...” de Agustín en sus Confesiones: la “prueba” de la inquietud del corazón

²⁶ Precisamente Welte cita a Camus para decir que quizá el suicidio sea la única acción que se resiste al postulado del sentido... y lo que merece pensarse.

²⁷Ver Luisa Ripa: 2011- "Entre la expectativa de vida y la certeza de muerte: la construcción de un mundo" en A. Combothekras, V. Cricco y D. Picotti "En torno al logos cordial. Homenaje a Luis Joaquín Adúriz", Buenos Aires, Ediciones Universidad de Morón. ISBN 978-950-9474-55-0, pp 379-384

exige negociaciones y replanteos permanentes... y no fáciles. Porque no hemos de renunciar ni a la apertura ni a la condición de temporalmente finitos: fácil de decir, complicado de urdir y sostener.

Si esto es así, o si al menos, algo de esto es así, las narrativas insuficientes pero insistentes de los suicidios quizá sólo intentarían exorcizar la certeza absoluta. Intentar dominar lo que nos dominará y que por eso ya nos domina. Como Neil, quizá, jugar a la representación que quite la incertidumbre y se apodere del poder de matar. Quizá, también, algo de esto yace en la pulsión de muerte y su seducción, tal como nos enseñara Freud. Poner la hora y el minuto preciso de "la hora". Aquí se hace necesario volver a hacer jugar la tensión entre la dramática representativa y la realidad. Entonces el suicidio puede ser un poner en realidad, poner en verdad, lo que opera en fantasías solitarias o compartidas. Insisto en la necesidad de tomar en cuenta la escena en que la protagonista de "13 razones..." corta sus venas: el dolor que le causa, el susto que tiene... la distancia respecto de esos suicidios cuasi-heroicos a los que nos tienen acostumbrados otros relatos.

Quizá

Entonces se trata de la alternativa de seguir viviendo, pese al fracaso anunciado de nuestras infinitas expectativas y a la incertidumbre total respecto del cuándo y cómo -y con quién- nos llegará "la hora". La nueva narrativa que nos propone Andrés Bruzzone - con sus novedosos entramados, con y cómo, los otros con quienes narremos- tiene esa luz, respecto de sí, que puede *acompañar* las luces y sombras del otro, de la otra, de esos y esas precisxs que se ha quitado la vida, dejándonos solxs.

Subjetividad material, subjetividad vegetal: apuntes para pensar un poshumanismo vegetal desde la escritura de Jacques Derrida

Ana Sorin
Universidad de Buenos Aires – Facultad de Filosofía y Letras
CONICET

Durante los últimos años la atención sobre la vida vegetal ha aumentado al punto, incluso, de producir lo que algunos no dudaron en llamar un “plantturn”. Si bien se trata de un esfuerzo en buena medida interdisciplinario, dentro de la filosofía podemos situar como figuras privilegiadas a M. Marder, J. T. Nealon y L. Irigaray²⁸. Ofreciendo cuidadosas reconstrucciones del sitio que ha sido atribuido a las plantas en la historia de la filosofía, sus estudios suelen preguntarse si algo allí no ha quedado impensado o forcluido, y fundamentalmente si la vegetalidad no puede leerse como un eslabón refractario a la economía de significación tradicional. En este trabajo guardamos como propósito principal indicar cómo la ontología vegetal constituye una cifra relevante para repensar la subjetividad—permitiéndonos esbozar apuntes para una filosofía poshumanista—, y en qué medida no recubre en modo alguno una vuelta a la naturaleza (sino, más bien, el deceso de la sola distinción entre naturaleza y artificio).

*

Hablar de posthumanismo vegetal puede generar cuanto menos extrañamiento: no sólo no suele constituir el avatar privilegiado cuando se trata de pensar la articulación con otros modos de vida (como sí lo es, por ejemplo, el animal no humano), sino que —de acuerdo a la comprensión sedimentada que tenemos de la planta, la mayor de las veces como una existencia desabrida y anodina— resulta complejo pensar

²⁸ Tratándose de un tópico aún poco conocido, nos parece relevante sentar una serie de coordenadas de referencia. En primer lugar, *The vegetative soul: from the philosophy of nature to subjectivity in the Feminine* (2002) de Elaine P. Miller elaboró un relevante aporte acerca de las vinculaciones en la tradición filosófica entre el vegetal y lo femenino. Matthew Hall en *Plant as persons* (2011) revisa el sitio que ocupan las plantas en distintas culturas, dando cuenta de una serie de oscilamientos e instando a tender un “diálogo” entre el humano y las plantas, a las que cabría otorgarles el estatuto de “persona”. Por su parte, *Howforeststink: Toward an anthropology beyond the human* (2013), de Eduardo Kohn, trabaja al interior de la antropología, y en *La vida de las Plantas. Una metafísica de la mixtura* (2016) Emanuele Coccia retoma el vegetal a los fines de urdir una cosmología filosóficamente atenta a la mixtura de la vida. En el caso de Michael Marder, su producción relativa al tópico comenzó en 2011, y dentro de un caudal bastante amplio de trabajos cabe destacar *Plant-thinking: a philosophy of vegetativelife* (2013) y *Through vegetal being* (2016), co-escrito con Luce Irigaray. Jeffrey T. Nealon siguió su traza en *Planttheory: biopower and vegetable life* (2014). En nuestro caso, nos focalizaremos principalmente en estos últimos dos autores, por tratarse de una alternativa

qué novedad o provecho puede traer. En este escrito procuraremos ofrecer una elucidación de esta cuestión, enfatizando particularmente los elementos materialistas que ofrece la vida vegetal.

Plant-thinking (2011), una de las principales obras de referencia en esta tendencia, comienza señalando cómo lo vegetal recibió a menudo notas contradictorias. “Pura superficie” pero de una naturaleza misteriosa y “escondida”, encarna a menudo las funciones vitales más fundamentales y simultáneamente más débiles. No hemos de detenernos demasiado en las interpretaciones que la tradición le ha debido a la vegetalidad (que Marder y Nealon analizan en profundidad y con agudeza²⁹), pero baste decir que esta ambivalencia se repite sintomáticamente y ello habla, según la cifra hermenéutica de esta gama de autores, de un modo de existencia renuente a los valores oposicionales.

A los fines de comenzar a dilucidar la fecundidad posmetafísica de la vida vegetal, es menester recordar que la germinación comienza literalmente en el medio (“thespaceofthe in-between” asesta Marder), y que aún cuando eche raíces y crezcan hojas no será posible apuntar a un principio interno de eclosión del vegetal. No hay tal anclaje autopoietico que pudiera distinguir arribas y abajos, y por ello toda localización y significación debe advenir a partir del contacto con el medio: desde este punto de vista, el caudal de luz, la acidez del suelo, la presencia o no de determinadas especies de vivientes alrededor y la dirección del viento no conforman meramente el horizonte sobre el que viene a recortarse la planta, sino su enclave vital entero. Lo que ella sea no puede escindírsele, y ello de la manera más radical.

Otro aspecto fundamental tiene que ver con el carácter no atomístico de la vida vegetal; se trata de un debate antiquísimo, y que tiene que ver con la dificultad que ha tenido la botánica a la hora de definir dónde empieza y termina un “individuo” como entidad definible y separable del resto³⁰. Ello se debe, en la línea de lo sugerido hace un momento, a que el vegetal no ostenta motor interno y a que todo movimiento o

²Cf. Nealon, J. T., *Plant theory: biopower and vegetable life*, California: Stanford University Press, 2014 y Marder, M., *Plant-thinking*, New York: Columbia University Press, 2013, pp. 24-87.

³⁰Este tópico inquieta a las ciencias naturales desde hace muchos siglos: Erasmus Darwin y Alexander Braun argumentaban en el siglo XIX, por caso, que un árbol era un “enjambre de plantas” y que el brote era lo único distinguible anatómicamente como una entidad individual. En la actualidad distintos científicos aún opinan que la vida vegetal debe leerse en términos de existencias plurales o comunitarias (James White, por decir algo, habla de “metapopulaciones”). Cf. White, J., “The plant as a metapopulation”, en: *Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics*, 10 (1979), pp. 109-145 y Clarke, E., “Plant individuality: a solution to the demographer’s dilemma”, en: *Biology and Philosophy*, 23, 3 (2012), pp. 321-361.

crecimiento se configura como una “respuesta” orientada a los otros.³¹ Falta de todo centro neurálgico que pudiera oficiar voluntarismo alguno, la vida vegetal mora entera en los pliegues de la heteroafección. El sol, el agua y lo mineral en general conforman su alteridad primera; de hecho, otra característica relevante para esta serie de autores es que se trata de una vida “bisagra” entre lo orgánico y lo inorgánico. A partir de estas pocas palabras puede comenzar a comprenderse en qué sentido esta línea exegética tematiza la subjetividad vegetal como una subjetividad vacía y material: se trata de una recuperación de la vida en su plasticidad y heteroafección.

Dicho esto, nadie dudaría en afirmar que la planta está asociada en nuestro imaginario a lo pasivo e inerte, y no obstante es también un modo de vida capaz de proliferar y reutilizar a su favor en las condiciones más hostiles y aciagas. Así, crecen helechos se abren camino entre adoquines, y brotes emergen los muertos. Antes que una evolución a través de las generaciones, esta ductilidad vegetal se observa en cada uno de los “individuos”. No sin motivos puede unx preguntarse si aquel presunto estrato base y fundamental de la vida no obtura todas las notas comúnmente asociadas al fundamento y a lo originario: si no es la planta, en verdad, otra cosa que suplemento, y si no destroza una a una todas las presuntas certezas del mundo así llamado “natural”.

En un artículo muy agudo y completo, “For a phytocentrism to come”, Marder discute la fertilidad del biocentrismo y del zoocentrismo para dislocar el antropocentrismo en términos posmetafísicos, y plantea la relevancia del griego *phuta*.³² Según explica, “phuta” significa tanto “planta” cuanto todo “ser creciente”, y tal es uno de los principales enclaves que permiten pensar la vegetalidad no meramente como una existencia concreta que vendría a imponer, en aquel fitocentrismo, sino como una especie de “plantilla” que posibilita pensar la vida en general. Si “planta” no podría en modo alguno constituir un nuevo centro de existencia, si no significa demasiado en sí misma ni concretamente, si esta recuperación suya recubre más bien una plasticidad heteroafectada, entonces es posible pensar —por extraño que ello parezca en un primer

³¹Recordando que *De Anima* estipula cuatro movimientos posibles (a saber, alteración de estado, crecimiento y decaimiento y cambio de posición), podría decirse que la planta está en constante movimiento. Ostenta los primeros tres. La particularidad en todo caso sería que éstos no responden a una decisión voluntaria sino a su intercambio material con el medio. Ver Marder, M., *Plant-thinking*, pp. 20-28. Aristóteles, *De Anima*, 1, 415b-430b.

³² Estas posturas son abordadas fundamentalmente por Marder en “For a Phytocentrism to Come” (*Environmental Philosophy*, 11, 2 (2014), pp. 237-252), donde por un lado cuestiona al zoocentrismo por instituir un nuevo criterio demasiado corto para ponderar el estatuto de los vivientes (criterio capacitista, podríamos decir, y donde el humano continúa constituyendo la vara última de medida), y por otro objeta que el biocentrismo, mediante una estrategia homogeneizante, se lance sobre la vida en su abstracción sin dejar sitio para lo extraño (*uncanny*).

momento— comunidades inter-reino fitocéntricas. No sólo las plantas, sino los animales no humanos y humanos somos seres crecientes, materialmente amalgamados con el medio. En este contexto, uno de los puntos tal vez más ásperos vaya por comprender cabalmente el sintagma “pensamiento vegetal” que introduce Marder. Según espeta este autor, el pensamiento no mienta una facultad remota y abstracta, potestad de un viviente en particular, sino que nuevamente ha de comprenderse de manera radicalmente material³³. El pensamiento vegetal —un pensamiento, entonces, que acomuna a vivientes de distinto tipo— es no representacional, no unidireccional ni apropiativo. Invirtiendo la fórmula levinasiana, la vegetalidad es interpretada en términos de “intencionalidad no-conciente”³⁴, esto es, como éxodo radical que no precisa de la consumición ni neutralización de la alteridad a la que tiende y por la cual vive. Desde el momento en que este pensamiento no es intelectual, se encuentra amalgamado con la nutrición y reproducción (porque, ¿en qué otra cosa podría consistir, si no hay interioridad donde aquel pensar pudiera tener sede y si la subjetividad vegetal no tiene guarida de resguardo ante la alteridad?).

En la tematización que la tradición le ha otorgado al crecimiento vegetal también reencontramos la confluencia de notas contradictorias, puesto que, en la medida en que carece de un fin único y concreto, y de coto, ha sido leído como una abundancia estéril. Tal es el motivo, de hecho, por el cual Hegel les niega la existencia de alma: en la medida en que crecen indefinidamente, configuran una materialidad demasiado agreste que no vuelve sobre sí. Lo que bajo la letra hegeliana recubre un mal infinito³⁵, aquí es recuperado como una “intencionalidad reproductiva”; como una materialidad no autotélica que pareciera indicar una erección no pneumática: no espiritual. Siguiendo a

³³[D]esde una perspectiva fitocéntrica —explica Marder— la conciencia no es reductible a los poderes de la representación abstracta, sino que es coextensiva con una orientación material de la vida a sus objetivos, que varían de acuerdo con las temporalidades y perspectivas de lo viviente”³³

³⁴Cf. Lévinas, E., “La conciencia no intencional”, en: *Entre Nosotros*, Pardo J. L. (trad.), Valencia: Pre-textos, 2001.

³⁵El mal o falso infinito sería para Hegel aquel donde su infinitud se comprende *partes extra partes*. Dice Hegel de la planta que “menos capaz es aún de calor animal y de sentimientos, ya que la planta no es el proceso de reconducir sus miembros, que son más bien meras partes e incluso individuos, a la simple unidad negativa” (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Valls Plana R. (trad.), Madrid: Alianza, 2005, §344). *Plant-thinking* se detiene bastante en Hegel, repasando de qué manera, de acuerdo a la filosofía de la naturaleza esbozada en la *Enciclopedia*, el crecimiento lineal de las plantas y, en general, su falta de autoafección, se corresponde con su ausencia de alma. (p. 108 y ss.) Opinión semejante encontramos por cierto en el *Timeo*. No repondremos la comprensión griega de la planta, sin embargo baste decir que tanto el *Timeo* como *De Anima* muestran, si no extrañeza, perplejidad ante su desenvolvimiento en el mundo, que pende de un crecimiento que no trasluce *telos* alguno. En ambos casos viene a mentar un modo de vida fundamental, primero más precario. Cf. Platón, *Timeo*, 76e-77c

Francis Ponge, el pensamiento vegetal ha de comprenderse como pensamiento “*pas de tête*”.

Ahora bien, reza *Plant-thinking*: “Utilizando la palabra ‘lenguaje’ para describir la autoexpresión vegetal en toda su materialidad espacializada, no estoy optando por una metáfora. Lo que propongo en cambio es que la filosofía contemporánea incluya a las plantas en la tradición del tratamiento del lenguaje ni como un medio de comunicación ni como algo exclusivamente humano”³⁶. Por motivos económicos no estamos en condiciones de desarrollar con cuidado en qué sentido podríamos leer la ontología vegetal desde un punto de vista derridiano, pero baste decir que, según Marder, en esta autoexpresión la planta se repite en el brotar de las hojas, todas iguales y sin embargo diferantes. La “intencionalidad no consciente” que antes comentamos determina, entonces, que esta autoexpresión (que compele a la planta entera, en cuanto no tiene gestos sino posturas que la requieren por completo) desmadre toda reunión teleológica y, por tanto, que no haya crecimiento vegetal sin diseminación³⁷.

Si acaso recordamos que el tiempo ha sido caracterizado como la sede de la subjetividad, aquí, sin marcapasos que pudiera arbitrar una cadencia interna, el tiempo vegetal marcha mediante una repetición casi maquínica de la que no es motor, que no deja entrever identidad alguna y que llama a una “memoria de la corteza”; a una memoria que yace en la superficie y que no es sino el testimonio de los tactos y roces del exterior con el que está inextricablemente liada. Llegado este punto, no resulta ya tan descabellada la articulación entre posthumanismo y vegetalidad; operando la planta de un “eslabón” lo suficientemente flexible y permeable como para amparar una amplia gama de vivientes, actuando como vértice *entre* lo orgánico e inorgánico, y entre lo “vivo” y lo “muerto”, lo que queda es una subjetividad a todas luces material. Una humanidad fitocéntrica, en este sentido, tendría por principal objetivo demostrarnos que la naturaleza (la nuestra, pero también de los vivientes que nos rodean) no es sino suplemento: superficie vacía.

³⁶Marder, M., *Plant-thinking*, ed. cit. p. 75.

³⁷ En esta línea de reflexiones, Nealon dice: “como la *différance*, la *physis* consiste en un poder de emergencia que permanece indiferente a ésta o aquella forma de ‘vida’, a éste o aquél ser individual o a su mundo: una necesaria condición de (im)posibilidad que (al final, o desde el principio) es totalmente indiferente a cualquier piedra, animal, planta o humano individual”

La música como entrelazamiento de mundos

Luciana Szeinfeld
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata

De la música intangible a la música como experiencia

A lo largo de la historia de la cultura occidental, el término música ha ido adoptando diferentes sentidos. Tal es así, que cada época histórica ha hecho corresponder a la palabra música realidades muy distintas y en algunos casos hasta incompatibles. Enrico Fubini explica que esto es posible gracias a que la música “se constituye como una realidad multiforme (...) que puede ser legítimamente contemplada desde muchos ángulos distintos”³⁸.

La música, tal como la entendemos hoy, en su aspecto humano e instrumental, tuvo que esperar hasta el Renacimiento para poder ocupar un lugar legítimo entre las artes, y cuando a mediados del siglo XVIII se estableció la clasificación de las “bellas artes” la música corrió un destino particular: fue considerada la menos tangible y la más perecedera de todas las artes. Ese carácter intangible y perecedero que se le adjudicó a la música suele explicarse a partir de la naturaleza de los dos materiales fundamentales con los que ella opera: el sonido y el tiempo³⁹.

Si revisamos algunas de las definiciones actuales, desde la clásica “música es el arte de combinar los sonidos”⁴⁰ hasta el “sonido organizado” de Edgar Varèse o los “eventos sonoros” de John Cage, podemos observar -siguiendo a Alejandro Vainer- que hay una insistencia en describir a la música en términos exclusivamente sonoros. Esto me lleva a pensar que aún sigue vigente, o al menos no se ha abandonado del todo, aquella concepción moderna según la cual la música es el arte de lo intangible, pues si la música es sólo sonidos, se convierte en un arte puramente inmaterial⁴¹.

Lejos de negar la importancia que tienen el sonido y el tiempo en la música, quisiera rescatar aquello que ha quedado desplazado de las definiciones tradicionales: la base corporal de la experiencia musical.

³⁸ Fubini, Enrico (2001): *Estética de la música*. Machado Libros S.A., Madrid, p. 22.

³⁹ Este desarrollo se encuentra en: Rowell, Lewis (2005): *Introducción a la filosofía de la música*. Gedisa, Barcelona.

⁴⁰ Williams, Alberto (1984): *Teoría de la música*. La quena, Buenos Aires, p.5.

⁴¹ Vainer, Alejandro (2017): *Más que sonidos. La música como experiencia*. Editorial Topía, CABA. Pg. 22

En *Más que sonidos: la música como experiencia*⁴², Alejandro Vainer explica que la invisibilización de los cuerpos que tuvo lugar en el terreno musical responde a la lógica propia de una cultura que se encuentra atravesada por tres ejes fundamentales: cristianismo, patriarcado y capitalismo, en cuyo entramado se “organiza una subjetividad donde se excluye el cuerpo sentido y su afectividad”⁴³. En contraposición, este autor hace hincapié en el hecho de que la música siempre desborda lo sonoro, involucrando cuerpos, historias, subjetividades, afectos, emociones, encuentros. Esto le permite caracterizar a la música en términos de “experiencia corporal e intersubjetiva”⁴⁴, que “se vive con todos los sentidos del cuerpo”⁴⁵ -no sólo con el oído-, y que además implica siempre un contacto con otros, estén o no presentes⁴⁶.

En vista de todo lo anterior, voy a utilizar aquí el término música para referirme a un fenómeno sonoro que experimentamos corporalmente en situaciones intersubjetivas concretas.

La escucha musical

El sonido, en tanto fenómeno físico, tiene la capacidad de penetrar en nuestros cuerpos de una forma directa, sin embargo, en una cultura como la nuestra, que se basa fundamentalmente en lo visual, “nos hemos vuelto cada vez más insensibles a la información auditiva”⁴⁷. Daniel Barenboim explica que los procesos físicos y cognitivos de la escucha no son en absoluto pasivos, y que precisamente esto es lo que diferencia a la escucha de la simple audición: escuchar es una actividad en la que el oír es acompañado del pensamiento⁴⁸. Sin embargo, la presencia del pensamiento en la escucha no implica que intervengan ideas, conceptos o categorías racionales, sino que alude más bien a un tipo particular de atención por parte del oyente.

⁴² Vainer, Alejandro, *op. cit.*

⁴³ *Ibíd.*, p.80. El autor sigue en este análisis a León Rozitchner.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 15.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 18. Cabe aclarar que por ‘cuerpo’ el autor se refiere a una multiplicidad de ‘cuerpos’ generadores de distintos espacios de subjetividad: cuerpo orgánico, cuerpo psíquico, cuerpo cultural.

⁴⁶ Al menos necesitamos de una cultura para que un determinado conjunto de sonidos adquiera un sentido particular para nosotros y pase a denominarse música.

⁴⁷ Barenboim, Daniel (2009): *El sonido es vida. El poder de la música*. Grupo Editorial Norma, Argentina, p.46.

⁴⁸ Barenboim, Daniel, *op.cit.*, cap.: “Oír y escuchar”.

Si bien nada nos impide simplemente oír la música, al querer comprender la narración musical necesitamos una escucha activa y atenta: “la única condición necesaria para escuchar música” -señala Barenboim- “es que no sea una actividad pasiva”⁴⁹.

Podemos encontrar un caso ejemplar de este tipo de escucha en la polifonía.

Polifonía

El término polifonía se utiliza en música para hacer referencia a un tipo de textura particular que se forma a partir de la simultaneidad de voces distintas. Estas voces, además de ser diferentes entre sí, deben contar con determinadas características: tienen que ser independientes, poseer igual grado de jerarquía y vincularse complementariamente formando un todo. Sería imposible comprender una trama polifónica sin escucharla, en el sentido de acompañar la audición con el pensamiento, buscando atender a las distintas voces y al conjunto simultáneamente.

Pero la polifonía es mucho más que una textura musical: es una experiencia intersubjetiva que excede al ámbito puramente sonoro. Coincido con Barenboim cuando sugiere que el desarrollo de esta capacidad de escuchar varias voces al mismo tiempo, pudiendo captar la exposición de cada una de ellas por separado, podría favorecer la comprensión entre las personas: “tal vez el efecto acumulativo de estas habilidades y capacidades podría formar seres humanos más aptos para escuchar y entender varios puntos de vista al mismo tiempo”⁵⁰. Esto no significa que la música vaya a solucionar por sí sola los problemas sociales ni individuales, pero sí podría ayudar a generar ciertas condiciones o disposiciones, fundamentalmente desde lo vincular.

Cuando dejamos de asociar la música a lo puramente sonoro y la consideramos desde su aspecto corporal e intersubjetivo, se hace visible que aquello que se encuentra a la base de las experiencias musicales es un modo particular de vincularnos y de relacionarnos con los otros, o mejor, entre nosotros/as.

Propongo tomar algunas nociones de la obra de Luce Irigaray a fin de enriquecer el análisis acerca del aspecto vincular de la música y poder evaluar sus posibles alcances.

Luce Irigaray: de la mirada a la escucha

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 50.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 51.

La propuesta de Irigaray surge a partir de una serie de críticas a la tradición occidental. Desde la publicación de *Speculum* en 1974⁵¹, esta autora rompe fuertemente con dos grandes tradiciones en las que originalmente se formó: el psicoanálisis freudiano y la filosofía clásica occidental⁵². De las múltiples críticas que conforman *Speculum*, quisiera retomar aquellas que se dirigen a la “teoría del sujeto”⁵³.

En primer lugar, Irigaray pone en cuestión el paradigma epistemológico del ‘sujeto trascendental’, denunciando la posición de distancia, superioridad, dominación y poder en la que se sitúa ese sujeto con respecto a sus objetos de conocimiento. Puesto que el sujeto es también quien posee el discurso, los objetos de conocimiento acaban por convertirse en objetos del discurso del sujeto, entes silenciosos incapaces de hablar por sí mismos. Ese silencio del objeto será interpretado por la autora como un síntoma de represión histórica.

En segundo lugar, advierte que en el ámbito metafísico el sujeto se rige por el modelo de la ‘mismidad’, ya que los objetos le devuelven al sujeto los significados o imágenes que éste proyecta sobre ellos. El mundo se convierte en un “palacio de espejos” en el que todo afuera del sujeto se convierte en un ‘otro’ con respecto al ‘mismo’, un otro sometido al “teatro de lo idéntico”. Irigaray observa que dentro de este esquema resulta imposible abordar al otro sin reducirlo al sujeto mismo, quien habla acerca de un otro respecto a sí mismo desde un lenguaje ya sistematizado por y para él mismo.

Por último, Irigaray acusa al psicoanálisis freudiano de no reconocer la autonomía y la especificidad de la sexualidad femenina, pues desde el imaginario masculino la mujer se convierte en una imagen en el espejo de lo que los hombres ponen en escena de sí mismos⁵⁴. Más aún, para disponer de ese territorio oscuro y desconocido del otro lado del espejo (lo que la autora denominará “la otra mujer”), el hombre va a hacer del

⁵¹ Utilizaré la versión en español: Irigaray, Luce (2007): *Espéculo de la otra mujer*. Akal, Madrid.

⁵² Por no mencionar el estilo de su escritura, que podría considerarse una ruptura en sí misma con respecto a la tradición de escritura académica: evita las referencias claras, omite comillas, recurre a imágenes, metáforas, bromas e ironías como parte de su argumentación.

⁵³ Sigo el análisis de: Schutte, Ofelia (1989): “Irigaray y el problema de la subjetividad”, ponencia presentada al II Encuentro Internacional de Feminismo Filosófico (Buenos Aires). Disponible en: <http://www.hiparquia.fahce.unlp.edu.ar/numeros/voliii/irigaray-y-el-problema-de-la-subjetividad>. Traducción de María Luisa Femenías.

⁵⁴ Wanda Tommasi explica que en el psicoanálisis freudiano todas las fases de desarrollo de la sexualidad femenina están calcadas de las de la sexualidad masculina, lo cual da lugar a representaciones de lo femenino en términos de fallas o carencias, tras la identificación del falo con el valor. En Tommasi, Wanda (2002): *Filósofos y mujeres. La diferencia sexual en la historia de la filosofía*. Narcea, Madrid.

inconsciente una propiedad de su lenguaje, “mientras que ‘ella’, desvalijada hasta de las palabras, la historia, no tiene ahora nada que decir”⁵⁵.

A través de estas críticas, Irigaray muestra cómo la racionalidad occidental, bajo la forma de una “teoría del sujeto”, se sirve de mecanismos represivos que silencian la voz de todo aquello que el sujeto-hombre considere un otro con respecto a sí mismo, un objeto de su conocimiento y de su discurso. Pero a su vez observa que para romper con esa racionalidad y que el objeto pueda hablar se requerirían operaciones que aún no existen. Ante esta dificultad ofrece algunas estrategias: en principio propone “desquiciar la sintaxis” para quebrar el sentido de un lenguaje ya sistematizado por el sujeto, pero además sugiere que las cosas del mundo dejen de brindarle al sujeto una imagen única y fija de sí mismo, sino que se conviertan en “espejos cóncavos” que le devuelvan infinitas imágenes de sí hasta desintegrar su mismidad provocando su de(con)strucción. Sin embargo, en publicaciones posteriores a *Speculum*, las estrategias lingüísticas y visuales van siendo desplazadas por un modelo basado en la escucha.

En *Ser dos*, publicado en 1997⁵⁶, reaparecen las críticas al mundo occidental, pero esta vez denunciando una violencia oculta en lo cotidiano, producto de la dominación impuesta a la naturaleza, a los animales y a los *otros* humanos. Este mundo violento se sirve del distanciamiento y de la técnica para crear un “mundo fabricado” en el que perdemos toda relación sensible con lo que existe y se interrumpe toda proximidad, toda reciprocidad y toda escucha posible. Ante esta situación Irigaray propone “cultivar lo humano”, lo cual implica recuperar la escucha, para poder reconocer el misterio del ser - o la diferencia irreductible del otro- en lugar de violentarlo.

Posteriormente, en *Luce Irigaray Teaching*⁵⁷, publicación del 2008, continúa desarrollando su concepto de escucha. La autora señala que en una cultura visual como la nuestra es habitual transformar todo (y a todos/as) en representaciones. La lógica visual contribuye con la transformación de la realidad presente -que es múltiple y variada- en representación mental de un mundo único y estable, que se hereda a través de la tradición, de las prácticas de enseñanza, del lenguaje y de la lógica lingüística. En la construcción de ese mundo paralelo y artificial se establece una escala de valores que tiende a priorizar siempre a los más permanentes y estables por sobre los presentes, actuales y vivos. En consecuencia, Irigaray sostiene que esa lógica visual-

⁵⁵ Irigaray, Luce, *op. cit.*, p. 126.

⁵⁶ Utilizo la versión: Irigaray, Luce (1998): *Ser dos*. Paidós, Buenos Aires.

⁵⁷ Irigaray, Luce; Green, Mary (ed.) (2008): *Luce Irigaray Teaching*. Continuum, London. En especial Ch. 20: “Listening, Thinking, Teaching”.

representacionista resulta inapropiada para los tiempos actuales, ya que presupone la existencia de un solo mundo que podría alcanzar la verdad universal, y no toma en cuenta que actualmente la verdad no es ni única ni universal sino que nos encontramos con una variedad de puntos de vista y de construcciones acerca del mundo.

Por este motivo, la autora propone sustituir el 'mirar' (*looking-at*) por el 'escuchar' (*listening-to*), lo cual implica abrir nuestro propio mundo a algo, o a alguien, externo y extraño, y romper con la tradición visual que transforma a lo externo en representaciones propias, integradas y ordenadas dentro del propio mundo. Esto ayudaría a desarmar nuestra escala de valores y a elaborar una relación diferente con la verdad.

La escucha, entendida como apertura, nos permite recibir a un 'otro' junto con su verdad y su mundo, dando lugar al entrelazamiento de mundos

Tiendo a pensar que Irigaray ha ido descartando las estrategias visuales y lingüísticas para evitar las consecuencias represivas de una racionalidad occidental que violenta las diferencias a través de una lógica visual-representacionista y del modelo del sujeto trascendental, quien a través de su discurso convierte a todo otro en un objeto silencioso al servicio del mismo. Sin embargo, la sustitución de la mirada por la escucha no resuelve por completo el problema. Irigaray señala que nuestra mayor dificultad reside en que estamos moldeados por el lenguaje, por lo que 'el otro', en tanto otro, está más allá de nuestro alcance, escapa a nuestra manera de imaginar. En definitiva, si queremos conservar al otro como otro y no convertirlo en una propia representación, Irigaray sostiene que no nos queda alternativa más que inventar una nueva lógica.

Una solución musical

Si tenemos en cuenta que la música se basa en experiencias corporales de vinculación intersubjetiva, y que además la escucha musical nos exige un tipo particular de atención, como hemos ejemplificado a través de la polifonía (entramado que se construye a partir de una simultaneidad de voces diferentes, conservando cada una su independencia y su igualdad jerárquica), podemos considerar que la música nos ayudaría a resolver las dificultades que presenta la propuesta de Irigaray y que incluso podría enriquecerla.

La experiencia musical pone en juego un mundo de asociaciones y de operaciones propias del sonido, enseñándonos formas posibles de relacionarnos con los otros y con el mundo, por fuera de la lógica visual o lingüística: "la música tiene un poder que va

más allá de las palabras (...) tiene la fuerza del sonido físico que literalmente resuena dentro de nosotros mientras dura⁵⁸. Tal vez la resonancia de un otro en el propio mundo, a modo de encuentro, de entrelazamiento, de vínculo intersubjetivo, sea la manera de escuchar y recibir al otro que propone esta autora.

Si como sostiene Irigaray: la cosa más importante que tenemos que aprender y enseñar es cómo comunicarnos en la diferencia, sin destruir al otro ni a nosotros mismos⁵⁹, tal vez la música nos pueda ayudar a inventar esa nueva lógica de vinculación de la que habla Irigaray, ya que nos permite relacionarnos en la diferencia, conservando la singularidad de cada una/o y al mismo tiempo la horizontalidad entre las subjetividades. La música es un entrelazamiento de mundos.

Referencias bibliográficas

- Barenboim, Daniel (2009): *El sonido es vida. El poder de la música*. Grupo Editorial Norma, Argentina. En especial: "Oír y escuchar" y "Sonido y pensamiento".
- Fubini, Enrico (2001): *Estética de la música*. Machado Libros S.A., Madrid.
- Irigaray, Luce (2007): *Espéculo de la otra mujer*. Akal Ed., Madrid.
- Irigaray, Luce (1998): *Ser dos*. Paidós, Buenos Aires. En especial: "Entre nosotros, un mundo fabricado".
- Irigaray, Luce; Green, Mary (ed.) (2008): *Luce Irigaray Teaching*. Continuum, London. En especial: "Listening, Thinking, Teaching".
- Rowell, Lewis (2005): *Introducción a la filosofía de la música*. Gedisa, Barcelona.
- Schutte, Ofelia (1989): "Irigaray y el problema de la subjetividad", ponencia presentada al II Encuentro Internacional de Feminismo Filosófico (Buenos Aires). Disponible en: <http://www.hiparquia.fahce.unlp.edu.ar/numeros/voliii/irigaray-y-el-problema-de-la-subjetividad>. Traducción de María Luisa Femenías.
- Tommasi, Wanda (2002): *Filósofos y mujeres. La diferencia sexual en la historia de la filosofía*. Narcea, Madrid.
- Vainer, Alejandro (2017): *Más que sonidos. La música como experiencia*. Topía, CABA.
- Williams, Alberto (1984): *Teoría de la música*. La quena, Buenos Aires.

⁵⁸ Barenboim, Daniel, *op.cit.*, p.119.

⁵⁹ En: "Listening, Thinking, Teaching", Irigaray, Luce; Green, Mary (ed.) (2008), *op. cit.*

La teoría crítica de Max Horkheimer: una revisión de su vínculo con el marxismo

Fernando Turri
Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras

Introducción

Hace 81 años (1937) se publicaba por primera vez “Teoría tradicional y teoría crítica” de Max Horkheimer, uno de los textos más influyentes y representativos del *Institut für Sozialforschung*, luego conocido como Escuela de Frankfurt. Además este ensayo también es representativo del propio pensamiento que el autor sostuvo en la década de los años treinta. En efecto, desde su discurso en su presentación como rector del Instituto hasta finales de la década, Horkheimer se caracterizó por defender la teoría crítica como proyecto de investigación interdisciplinario donde uno de los temas fundamentales de estudio era la dimensión económica o de las relaciones sociales de producción. En este sentido, uno de los pensadores que más influyó en esta trayectoria fue Marx y su crítica de la economía-política del sistema capitalista.

Sin embargo, tanto por factores históricos como teóricos intrínsecos a la teoría crítica misma, Horkheimer comenzó desde los cuarenta a rechazar aquel marxismo que tan importante había sido en la década anterior. Este viraje radical frente a Marx y al marxismo nunca será recuperado como lo demuestra su última comunicación en 1969 llamada *Teoría Crítica ayer y hoy*. De esta manera el lazo entre el proyecto interdisciplinario y la crítica marxista del capitalismo nunca volvió a establecerse.

En el presente, a pesar del fuerte abandono de la teoría de Marx, encontramos que continúan existiendo investigaciones, al menos en el ámbito económico, que consideran fundamental la aplicación metodológica de ciertos elementos de la crítica de la economía-política marxiana para comprender la situación del capitalismo de las últimas décadas hasta el presente.

En este trabajo nos proponemos hacer una breve caracterización del pensamiento de Horkheimer desde su vinculación con el marxismo. Veremos lo importante que fue en su bagaje teórico de los años treinta y cómo luego fue abandonado hasta sus últimos días. Finalizamos con una breve presentación de algunos estudios de economistas marxistas que se basan en la teoría de Marx para analizar la situación del capitalismo contemporáneo. De esta manera esperamos mostrar la relevancia de estos estudios, y

por tanto de una recuperación del pensamiento de Marx, para la re-elaboración de un proyecto interdisciplinario como lo fue el de la teoría crítica de Horkheimer.

1.

Una de las características principales del pensamiento de Max Horkheimer en el período de los años treinta que marcó el camino y sentido del trabajo del instituto fue sin duda el interés de impulsar un proyecto interdisciplinario. Ya en su discurso con motivo de su asunción como director del Instituto a comienzos de la década (1931) podemos observar algunos lineamientos de este proyecto que pretendía vincular la filosofía con las disciplinas científicas (sobre todo sociales) dedicadas tradicionalmente a una labor más empírica que especulativa. Consciente de la realidad de los nuevos tiempos que imperaban en el universo científico y también de la situación particular y delicada de la filosofía que aun no lograba establecer su objeto de estudio al estilo de las ciencias, la posición de Horkheimer expresa que "this situation can be overcome to the extent that philosophy as a theoretical undertaking oriented to the general, the 'essential' is capable of giving particular studies animating impulses, and at the same time remains open enough to let itself be influenced."⁶⁰ El proyecto en su carácter interdisciplinario, no tenía la intención melancólica de salvar a la filosofía de su vaga existencia frente al dominio de la ciencia contemporánea. Horkheimer estaba convencido de que la vinculación de la filosofía y las ciencias podía ser sumamente fructífera para ambas partes.⁶¹ Incluso, a partir de esta colaboración conjunta sería posible alcanzar una mayor comprensión de la vida del ser humano en sociedad y en sus diferentes dimensiones y relaciones (tanto entre seres humanos como con la naturaleza).

Además, Horkheimer indica con cierta precisión cuál podría ser la participación de la filosofía, aun cuando no se dirigiese directamente a la indagación directa de un objeto de estudio. Dado su involucramiento con problemas de carácter general y fundamental, la filosofía se integraría a las investigaciones científicas a partir de la formulación de problemas y aspectos de la realidad que las ciencias, en su investigación especializada no alcanzan a abarcar o a contemplar. Así, las variedades y posibilidades de factores antes omitidos pueden, mediante la introducción de aspectos y cuestiones filosóficas,

⁶⁰ Horkheimer, M., "The present situation of Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research" en *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings in Contemporary German Social Thought*, edited by Alfred Schmidt, MIT Press, Massachusetts, 1993, pág. 9.

⁶¹ Rusch, F., "Conceptual Foundations of Early Critical Theory" en *The Cambridge Companion to Critical Theory*, ed by Fred Rusch, Cambridge University Press, 2004, Cambridge, pág. 9.

abrir el campo de acción y obtención de nuevos resultados para el conocimiento del objeto en cuestión.⁶²

Ahora bien, aunque Horkheimer presenta el interés de un proyecto interdisciplinario como uno de los aspectos fundamentales que rigen la actividad del Instituto, no se observa todavía la presencia preponderante de componentes del pensamiento marxista que sí aparecen en el ensayo "Teoría tradicional y teoría crítica". Lo que sí adquiere centralidad aquí es la exposición del carácter interdisciplinario del proyecto de la teoría crítica aunque hay también algunos pasajes que ya evidencian la importancia del énfasis marxista en lo económico.⁶³

En continuidad con el Discurso de 1931 en "Teoría tradicional y teoría crítica", Horkheimer mantiene como aspecto constitutivo la postura interdisciplinaria que debe adoptar el intento de formular y desarrollar una teoría crítica. Por otro lado, a diferencia del Discurso, en "Teoría tradicional y teoría crítica" son introducidas expresiones e ideas que enriquecen el contenido y definen más claramente la propuesta de este proyecto. Más específicamente, lo que aquí se torna claro es la base teórica marxista como uno de los pilares que sustentan a la teoría crítica.

Aunque en el extenso ensayo la contraposición entre ambos tipos de teoría aparece constantemente, es posible dividirlo en dos partes, la primera está dedicada a caracterizar a la teoría tradicional, mientras que la segunda se ocupa propiamente de la teoría crítica. El excursus sobre los rasgos de una teoría crítica arranca ya desde el comienzo con un tono fuertemente materialista y de corte marxista.⁶⁴ Así, leemos por ejemplo que una de las primeras características de la percepción desde un comportamiento crítico es que "la forma presente de economía, y toda la cultura fundada sobre ella" son productos humanos que la sociedad se da a sí misma. Y un poco más adelante, Horkheimer incluso llega a sostener que "este mundo no es el de ellos [de los seres humanos], sino el del capital."⁶⁵ Que el antiguo director del Instituto hiciera una afirmación como esta, lo vincula no solo con la tradición marxista anterior a

⁶² Horkheimer, *op. cit.*, pp. 9-10.

⁶³ Horkheimer, *op. cit.*, pág. 11.

⁶⁴ Según Fred Rush, la noción de teoría crítica de Horkheimer es tomada en parte de la noción de crítica en Marx. Rusch, F., *op.cit.*, pág. 10.

⁶⁵ Horkheimer, "Teoría tradicional y teoría crítica" en *Teoría crítica*, trad. Edgardo Albizu y Carlos Luis, Amorrortu, pág. 238.

él (Lukács, Bloch, Korsch, etc.), sino directamente con los análisis que hiciera Marx en sus tres tomos sobre el capital.⁶⁶

Otra de las vinculaciones de Horkheimer con el pensamiento marxista la vemos en la caracterización del sujeto de la teoría crítica. Mientras que la teoría tradicional opera en el quehacer científico mediante las separaciones metodológicas sujeto-objeto e individuo-sociedad, el teórico crítico parte del reconocimiento de su pertenencia a un todo social, cuya influencia afecta inevitablemente al desenvolvimiento de su individualidad. Por tanto, el sujeto crítico es un sujeto determinado por condiciones socio-históricas que lo conectan a la totalidad como a su objeto de estudio. En este sentido hay una fuerte continuidad con lo presentado por Marx en sus primeros escritos donde pueden encontrarse referencias a la necesidad de comprender a los sujetos desde su pertenencia a un tiempo histórico y relaciones sociales determinados.⁶⁷

Dada esta pertenencia de los sujetos a sus contextos históricos, tampoco falta otro de los pilares de la teoría como lo es la tesis de la lucha de clases, donde además es subrayado el rol transformador del proletariado como sujeto revolucionario. Aquí, la presencia de Marx y Engels en Horkheimer tiene una extensión importante, pues también configura y condiciona las relaciones que, según este último, deben tener entre sí otros grupos dentro de la sociedad como por caso el de los intelectuales con el proletariado a fin de que puedan contribuir unidos a la lucha por una organización social más racional.⁶⁸

Por último, también el estudio de marxistas contemporáneos que se ocuparon de tratar problemáticas que Marx en su período no habría tenido la oportunidad de prever ni integrar para su análisis del capitalismo. Conceptos como capital monopolista, el imperialismo como fase superior del capitalismo y nuevas transformaciones en el funcionamiento del capitalismo que se entendían como desarrollos posteriores, si bien no obligaban al abandono de posiciones marxistas, sí marcaban un cambio con las tesis y conclusiones que el mismo Marx había derivado de su propio estudio.⁶⁹ De hecho, puede entenderse que ese carácter dinámico del capitalismo es introducido por

⁶⁶ Marx, en el primer Prólogo al primer tomo del *Capital*, dice que "la finalidad última de esta obra es, en efecto, descubrir la ley económica que preside el movimiento de la sociedad moderna". Marx, K., *El Capital* Tomo 1, Fondo de Cultura Económica, México, 2012, pág. xv.

⁶⁷ Marx, K. y Engels, F., *La ideología Alemana*, Nuestra América, Argentina, 2010, pp. 26-27.

⁶⁸ Horkheimer, "Teoría tradicional y teoría crítica", op.cit., 252-254.

⁶⁹ Algunas de estas nociones son incluidas con los desarrollos de marxistas pertenecientes a las primeras décadas del siglo XX. Los conceptos de capital monopolista e imperialismo, por ejemplo, son frecuentemente usados por Lenin, Hilferding, Trotski, entre otros. Conceptos que, de hecho, van en contra de la propia teoría de Marx quien nunca sostuvo tesis como la del capitalismo monopolista.

Horkheimer metodológicamente para ilustrar el carácter histórico y, por tanto, cambiante de la misma teoría crítica.⁷⁰

Horkheimer entiende que sería contradictorio para la teoría crítica si se mantuviera en sistemas conceptuales y formulaciones pasadas, desactualizadas sin reconocer la dinámica de la sociedad capitalista que altera las estructuras de las relaciones sociales y por tanto demandan nuevos procedimientos y herramientas para su comprensión. Por caso, donde en el marxismo ortodoxo la relación entre economía y cultura se tiende a establecer una relación de determinación fuerte desde la primera a la segunda, Horkheimer entiende que esta vinculación también debe estar sujeta a transformaciones. En su actualidad, Horkheimer sostiene que la cultura ya no representa una dimensión secundaria y condicionada, sino que ella misma se vuelve condicionante. Otros casos del mismo tenor muestran el carácter dinámico que Horkheimer tiene en mente para el proyecto de la teoría crítica. Por eso si bien el marxismo se adopta como uno de los fundamentos de la teoría crítica, no por ello queda exento de revisión y corrección.⁷¹

Como se pudo ver hasta aquí, a fines de los treinta con *Teoría tradicional y teoría crítica* el proyecto interdisciplinario formulado por Horkheimer manifiesta una fuerte adherencia a la teoría marxista de la sociedad, no sólo en los aspectos de una visión del mundo, sino también como conceptos destinados a funcionar metodológicamente para los fines de la teoría crítica. Por tanto, "Teoría tradicional y teoría crítica" si bien se sitúa en los últimos años de este período del pensamiento de Horkheimer se muestra aún el rol dominante que tiene la teoría de Marx en la caracterización de su ambicioso proyecto filosófico-científico que es la teoría crítica.⁷²

2.

En la década del cuarenta, sin embargo, la teoría crítica de la mano de Horkheimer y Adorno da un giro radical en sus fundamentos. Con la publicación de *Dialéctica de la*

⁷⁰ "Estas transformaciones no dejan de afectar la estructura de la teoría crítica." Horkheimer, "Teoría tradicional y teoría crítica", op.cit., pág. 265.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Tal como afirman algunos intérpretes de la trayectoria de la Escuela de Frankfurt, los años treinta, fundamentalmente en el caso de Horkheimer, exhiben el predominio del pensamiento marxista como una de las bases filosóficas en la elaboración del programa interdisciplinario de la teoría crítica. Véase, Jay, M., *La imaginación dialéctica*, trad. Juan Carlos Curutchet, Taurus, Madrid, 1973. Honneth, A., "Teoría Crítica" en *La teoría social, hoy*, trad. Jesús Alborés, Alianza, Madrid, 1990, pp. 445-488; Wiggerhaus, R., *The Frankfurt School*, MIT Press, Massachusetts, 1995; Barbosa, S., *Max Horkheimer o la utopía instrumental*, Ediciones Fepai, Buenos Aires, 2003.

Ilustración, ambos filósofos marcan el paso hacia un nuevo período del Instituto donde si bien no desaparece del programa la exigencia del enfoque interdisciplinario, ciertamente pierden lugar las tesis más características que vinculaban al Instituto y sobre todo a Horkheimer con la tradición marxista anterior de Lukács, Bloch y Korsch pero también con el mismo pensamiento de Marx. Este alejamiento puede ser abordado desde diversas aristas. Por ejemplo desde un aspecto histórico, Wiggershaus constata que al volver a Alemania en los 50 para refundar el Instituto, Horkheimer era muy consciente de las dificultades de sostener un pensamiento de izquierda marxista desde la representación de una institución social.⁷³ Además según Habermas, Horkheimer se había apercebido del intento fallido que había representado la URSS y, simultáneamente, de la capacidad de adaptación del propio sistema capitalista.⁷⁴ De esta manera las condiciones socio-históricas que hubo experimentado Horkheimer personalmente ejercieron parcialmente una fuerte influencia en la transformación de su pensamiento.

No obstante, más importante aún es la influencia de nuevos elementos teóricos que Horkheimer comenzó a adoptar, lo cual también influye en su alejamiento del pensamiento marxista a principios de los 40. A partir de este momento comenzaba en el pensamiento de Horkheimer una etapa que, como bien dice Honneth, significaba un cambio de orientación que afectaba a las premisas histórico-filosóficas y la posición de las ciencias especiales dentro de su concepción de una teoría crítica.⁷⁵ El foco principal dejó de ser el análisis del sistema capitalista determinado socio-históricamente y se buscó una crítica más abarcadora que cubriera toda la historia de la civilización occidental desde los ejes de razón, naturaleza y dominio.⁷⁶ La *Crítica de la razón instrumental*, una de las obras más relevantes de esta etapa de Horkheimer, comienza justamente por una genealogía del concepto de razón donde se muestra el pasaje del predominio de una razón objetiva (fundamentalmente presente en la Grecia antigua) a la razón subjetiva, instrumental (cuyo comienzo se identifica con aquel de la época moderna en el S. XVI), que se encuentra subordinada a factores externos, incapacitada de ejercer un rol determinante sobre los fines humanos. Pero justamente, como señala

⁷³ Wiggerhaus, R., *The Frankfurt School*, op. cit., pp. 442-449.

⁷⁴ Habermas, J., *Teoría acción comunicativa*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Buenos Aires, 1987, pág. 466.

⁷⁵ Honneth, *op.cit.*, pág. 458.

⁷⁶ Feenberg nota este cambio cuando compara la concepción de forma de objetividad de Lukács y el desarrollo teórico de Horkheimer y Adorno desde *Dialéctica de la Ilustración* focalizado sobre todo en el concepto de naturaleza, desde una perspectiva civilizatoria. Feenberg, A., *The Philosophy of Praxis*, Verso, New York, 2014, pág. 156.

Habermas⁷⁷ y Honneth⁷⁸ adhiere, este cambio de enfoque implica pasar de una crítica del sistema capitalista como modo de producción históricamente determinado a una crítica de la civilización occidental basada en la transfiguración de sus premisas fundantes como lo es en este caso el concepto de razón.

Todo este cambio dará lugar a una diferenciación clara frente al período de los treinta de la que Horkheimer fue consciente. En efecto, podemos observar en "Teoría crítica ayer y hoy", uno de sus últimos textos inmediatamente antes de su muerte, que Horkheimer mismo realiza una comparación entre los aspectos fundamentales de la teoría crítica de los primeros años y lo que en el presente resta de posibilidades para un desarrollo desde esa perspectiva.

Una de los aspectos más destacados en este examen crítico y reflexivo de su propio pensamiento se relaciona con su valoración de Marx. Como se puede confirmar, Horkheimer ya había abandonado tesis fundamentales provenientes del pensamiento de Marx y que en sus últimos años aún valoraba negativamente: "Ahora debo describirles a ustedes cómo se llegó de la teoría crítica de entonces a la teoría crítica de hoy. Aquí, el primer motivo lo constituye la idea de que Marx estuvo equivocado en muchos puntos."⁷⁹ Por caso, algunas de estas equivocaciones de Marx, según Horkheimer, fueron el haber trazado el pasaje al modo de producción socialista a base de crisis económicas y la creciente miseria de la clase obrera. Además, Horkheimer pensaba que la clase obrera comenzaba a sufrir ciertas transformaciones de manera que incluso se volvía borrosa su propia clasificación respecto de otros grupos sociales.⁸⁰ En resumen, en el giro de los años cuarenta hasta el final de su vida, Horkheimer, si bien no descarta del todo el enfoque interdisciplinario, sí desaparecen ciertas tesis principales de Marx que van a cambiar radicalmente el pensamiento de Horkheimer, las cuales incluso no volverá a defender. El enfoque crítico-social que va a caracterizar la filosofía del autor a lo largo de su vida, se vio influida por varias corrientes de pensamiento y pensadores particulares (uno de ellos Schopenhauer). Pero como pudimos ver, Marx resulta ser protagonista de la primera etapa de la vida intelectual de Horkheimer, con fuerza especial en la década de los treinta. Mas luego, desde los cuarenta en adelante, Marx pierde relevancia y, si bien no puede decirse que

⁷⁷ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, op.cit., Taurus, Madrid, 1987, pp. 482-484.

⁷⁸ Honneth, *op.cit.*, pp. 458-459.

⁷⁹ Horkheimer, M., "Teoría crítica ayer y hoy" en *Sociedad en transición*, trad. Joan Godo Costa, Planeta-Agostini, Barcelona, 1986, pág. 58.

⁸⁰ *Ibid.*

desapareciera, ciertamente dejaba de ser uno de los supuestos básicos desde los cuales Horkheimer analizaba críticamente la realidad social.

3.

Ya ingresados al final de la segunda decena del siglo XXI, parece del todo extraño volver a retomar tales cuestiones e incluso recuperar algunas ideas de autores que fueron criticados y superados por variedad de sucesores. Nos referimos, por supuesto y especialmente a las generaciones posteriores a la de Horkheimer, Adorno y Marcuse, encabezadas por Habermas y Honneth respectivamente. Tales autores en su intención de continuar con la tradición de la teoría crítica fueron y son conscientes que su desarrollo no puede, en muchos aspectos, arrastrar los viejos modos de abordaje de los primeros frankfurtianos.

Sin embargo, creemos que en la teoría crítica de los treinta defendida especialmente por Horkheimer todavía se contaba con una base teórica (luego abandonada desde los cuarenta) que quizás en la actualidad pueda generar un aporte para renovar ciertos espacios de investigación de una teoría crítica de la sociedad: nos referimos precisamente a algunos aspectos fundamentales de la teoría de Marx que formaban parte de la base del pensamiento de Horkheimer en esa época.

Como vimos al comienzo, en Horkheimer la caracterización de la teoría crítica antes del giro de los cuarenta está compuesta de tesis como la relativa primacía de lo económico sobre lo político, de las condiciones reales de existencia sobre la conciencia y hasta uno de los pilares teóricos del marxismo como lo es la lucha de clases. Dentro de este marxismo en vínculo directo con el Marx maduro (del *Capital* sobre todo), la teoría crítica consiste en un estudio y análisis de la sociedad capitalista, tal como Marx definió sus estudios en *El Capital*. Como bien señala Susana Barbosa, la peculiaridad del proyecto temprano de la teoría crítica consiste en que comprende tres dimensiones fundamentales: la económica (retomando la línea abierta por Marx), la psicológico-social (de donde surgiría el intento de unión entre psicoanálisis y marxismo) y por último la dimensión cultural.⁸¹

Nuestra propuesta es que retomar los planteos de una teoría crítica, es decir, un proyecto interdisciplinario enfocado en el análisis de la sociedad como un todo bajo diversas dimensiones, debe recuperar, al menos en el ámbito económico-político,

⁸¹ Barbosa, *op. cit.*, pp. 56-57.

algunos aspectos de la teoría de Marx que Horkheimer en su momento abandonó, pero que hoy en día vuelven a reclamar con justicia su importancia.

Se podría llegar a pensar, a primera vista, que se comete aquí el más simple y descarado anacronismo al pretender retomar tesis de un pensador de mediados del siglo XIX sin tener en cuenta tanto los que han pretendido refutarlo como también la realidad y los datos empíricos como sólidos criterios de verdad. Sin embargo, en la actualidad no faltan investigaciones, sobre todo en el campo de la economía, que han mantenido algunas de las tesis principales que formulara Marx en su obra principal y que, contrastadas con la realidad, deben llamar decididamente nuestra atención.

Hoy en día, economistas marxistas como Michael Roberts, Andrew Kliman, Fred Moseley, Rolando Astarita, entre otros, realizan sus estudios e investigaciones del capitalismo contemporáneo desde una base conceptual correspondiente a la crítica de la economía-política efectuada por Marx. Por ejemplo, tanto Roberts (2016) como Kliman (2012) han intentado explicar la última crisis económica mundial (2007-09) desde el punto de vista metodológico del comportamiento de la ganancia capitalista. Para estos autores, al contrario de aquellos enfoques que solo explican la crisis por causas estrictamente especulativo-financieras, la variable crucial en la explicación de este fenómeno reside en el comportamiento de la acumulación y de la tasa de ganancia a lo largo de los años.⁸² Otro caso de estudio nuevamente desde una concepción marxista es el que concierne a la medición de la población activa y las condiciones laborales en las que se encuentra. Astarita⁸³ y Roberts han observado, según datos oficiales de diferentes organismos internacionales, que el porcentaje de la población bajo condición de asalariada actualmente en el siglo XXI continúa creciendo; lo cual concuerda con las tesis de proletarianización de la población de Marx. Estas y otras investigaciones, conscientemente o no, si no contrastan efectiva y totalmente la teoría sobre el capitalismo hecha por Marx, al menos sí proponen una rehabilitación del análisis científico del sistema capitalista desde su bagaje conceptual que aquel iniciara sobre todo en su período maduro⁸⁴.

⁸² Roberts, M., *The Long Depression Marxism and the Global Crisis of Capitalism*, Haymarket Books, Chicago, 2016, pp. 4-6. Kliman, A., *The Failure of Capitalist Production*, PlutoPress, PlutoPress.com, 2012, pp. 3-4.

⁸³ <https://rolandoastarita.blog/2018/10/02/sobre-trabajo-y-plusvalor-globales/>

⁸⁴ Cuando decimos período maduro nos referimos al período en el que Marx trabaja en los *Grundrisse* y los tomos del *Capital*, época de mayor desarrollo de sus estudios sobre economía-política.

Conclusiones

A partir de estas últimas puntuaciones relativas a la actualidad de algunos estudios desde el marxismo, creemos que la recuperación de un proyecto anclado en la concepción de una teoría crítica debe apropiarse de estos intentos contemporáneos. En los treinta, como vimos, Horkheimer consideraba el desarrollo teórico de Marx un pilar fundamental de su proyecto interdisciplinario. Hoy en día, a pesar de los reveses de la historia, la crítica marxista del capitalismo debe ser tomada en cuenta y ser incluida en un proyecto interdisciplinario que busque comprender y transformar la realidad social como aquel en el que había pensado Horkheimer.

Humanos en tránsito

María Cristina Vilariño
Universidad Nacional del Sur

Podiera ser que creer en este mundo, en esta vida, se haya vuelto nuestra tarea más difícil, o la tarea de un modo de existencia por descubrir, en nuestro plano de inmanencia actual.
Gilles Deleuze, *¿Qué es la filosofía?* p.76

Cuando Bergson comienza su conferencia sobre el espíritu y la materia, advierte que hablará sobre todo lo que existe, y tal vez sobre *algo que no existe*... Al deslizar la idea de *algo que no existe*, -no es para instalar una atmósfera intrigante, ni sugerir que lo espiritual caería del lado de lo evanescente- sino que, subrepticamente, nos alienta a crear, justamente porque hay *algo que no existe, aún*. A lo largo de toda su obra no deja que nos abandone la idea de que hay “una creación continua de imprevisible novedad que parece proseguirse en el universo”⁸⁵, y de esta forma la idea de creatividad aparece como un doble desafío: por un lado cuando dejamos que el mundo se nos manifieste en su plenitud mientras se auto-genera, y por otro porque al mismo tiempo estamos creando con la mirada, ya que nuestra propia percepción conlleva el carácter de construcción.

Bachelard por su parte observa que “la percepción es más bien anticipación que recuerdo, que procede menos del estímulo objetivo que del interés subjetivo.”⁸⁶ La pregunta que siempre surge es si vemos lo que queremos o lo que podemos.

Frente a estas variadas formas de recepción que opera nuestra sensibilidad, comienzan a desdibujarse los límites y nos damos cuenta de que hay una zona difusa de indiscernibilidad donde ellas se confunden: siempre estamos co-creando y nos hacemos uno en y con ese espacio que ahora, ha perdido sus fronteras. Sin embargo es importante advertir que nunca dejamos de auto-producirnos y de crear elementos que nos van enriqueciendo como individuos a medida que nuestras acciones generan una nueva filogénesis que nunca será definitiva.

La Antropología nació tal vez cuando la Filosofía comenzó a preguntarse por la naturaleza humana, aunque por aquel tiempo ésta aún no se mostraba indefinible y elusiva, sino que respondía a un canon cuyo ideal era tan accesible como deseable. Esa idea hoy es cada vez más lejana y también huidiza, dos fuerzas que jalan desde ambos extremos donde quiera que estén... ¿fuimos alguna vez lo que respondería a ser humanos?, ¿es que ya no lo somos?, o bien no lo somos todavía, como criaturas en tránsito... Quisiera apostar por esta opción ya que la especie humana resulta la más cruel y devastadora del planeta, pero el camino se ha vuelto nebuloso y confuso, porque no sabemos qué estamos buscando, ni qué podríamos encontrar después de tantos cambios inesperados. Esto ya no es predecible, fluctuamos entre un “humano

⁸⁵ Bergson, *El pensamiento y lo moviente*, p.105

⁸⁶ Bachelard, *Estudios*, p.37

demasiado humano” que nos legaron las corrientes humanistas, y aquel pretencioso *Übermensch* al que aspiraba Nietzsche.

¿Y cómo no habría de concebir y de desear profundamente un ultra-hombre, si fue el que más entendió como una herida la naturaleza humana? “Si aquel minuto en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento, fue el más altanero y falaz de la Historia Universal.”⁸⁷ Bien supo acertar cuando advirtió que el hombre será natural el día en que se acepte como artificio. Y así creció, desarrollándose en una anti-naturaleza progresiva total hasta que Bergson, casi plegándose a Nietzsche y sin saberlo, propone en esta búsqueda “sobrepasar la condición humana”.⁸⁸

Según Gilles Deleuze, Bergson no sería un pensador que asigne a la filosofía una sabiduría y un equilibrio propiamente humanos. Abrirnos a lo inhumano y a lo sobrehumano, “*dépasser la condition humaine*”, tal es el sentido de la antropología filosófica, ya que nuestra condición nos condena a vivir en medio de mixtos mal analizados, y a ser nosotros mismos un mixto mal analizado.⁸⁹

Sobrepasar la condición humana no consiste en ir más allá de la experiencia para alcanzar un concepto que en la generalidad se despojaría de sus notas únicas, sino de permanecer en su proximidad y ahondar en la experiencia real con todas sus particularidades. En ese acercamiento hay un pathos, un padecer el exceso de ser el animal que sabe que va a morir... “Yo amo a los que no viven sino para desaparecer porque esos pasarán al otro lado.” (Nietzsche, Zaratustra)

Es cierto que el hombre se fue alejando cada vez más de aquella definición que lo circunscribía a ser un animal racional cuando vio que esta lo asimilaba más al animal que al logos, sin embargo el hombre es inhumano en virtud de su artificialidad, lo que constituye una diferencia de naturaleza, y no simplemente de grado. De esta forma bien podemos definir el hombre sin recurrir a la razón, ya que todo artificio se sustenta más en el sentir que en el pensar.

Cada época fue dando respuestas que se habrían de basar en las creencias hegemónicas o en los logros y adelantos, siempre suponiendo que había una naturaleza humana. Hoy, no hay definición que no tenga en cuenta la incidencia de la evolución tecno-científica: hombre post-orgánico, hombre máquina, hombre biónico, hombre auto-operable.

Para Bergson la historia de la evolución de la vida, nos deja ya entrever por un progreso ininterrumpido a lo largo de una línea ascendente, cómo la inteligencia se ha ido constituyendo desde los vertebrados hasta el hombre, y nos muestra en la facultad de comprender un anexo de la facultad de actuar, una adaptación cada vez más compleja y flexible de la conciencia de los seres vivientes a las condiciones de existencia que le son dadas. Pareciera que nuestra inteligencia está destinada a asegurar la inserción perfecta de nuestro cuerpo en su medio, a representarse las relaciones de las cosas exteriores entre sí, es decir, a pensar la materia. Y es que la inteligencia se siente en su casa en tanto se la deja entre los objetos inertes, es en los

⁸⁷ Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p.17

⁸⁸ El convertirse en *homo erectus* fue una “condición” a la que quedamos sometidos con graves consecuencias para el organismo como la postura, la exigencia cardíaca, deformación de columna, etc.

⁸⁹ Deleuze, *Le bergsonisme*, p.19

sólidos donde nuestra acción halla su punto de apoyo y nuestra industria sus instrumentos de trabajo. Es así que nuestros conceptos han sido forjados a imagen de los sólidos; la nuestra es una lógica de los sólidos. De aquí que la inteligencia triunfa en la geometría, donde se revela el parentesco del pensamiento lógico con la materia inerte.

Algo semejante a la *hybris*, nos deja sentir un mundo inerte que en virtud de su materialidad siempre nos permitió hacer de él una abstracción; aún hoy cuando tomamos distancia desde el Google Earth y lo vemos como una minúscula esfera celeste, es presa del capricho de un observador que lo disminuye y lo aumenta a su antojo. Gastón Bachelard supo verlo así: Para hacerme una representación de él, para poner todos los objetos a escala, en su verdadero lugar, me es preciso romper la imagen de unidad que yo contemplaba... ¡Qué trabajo! ¡Qué mezcla impura de reflexión e intuición! ¡Qué largo diálogo del espíritu y la materia!⁹⁰

Así volvemos a esta realidad concreta de los seres vivientes y conscientes que aparecen como enmarcados en la materia inorgánica, y hasta en las regiones donde la conciencia dormita –como en el vegetal- hay evolución regulada, progreso definido...pero ¿por qué hablar, se pregunta Bergson, de una materia inerte donde la vida y la conciencia se insertarían como en un marco? ¿Con qué derecho ponemos lo inerte en primer lugar?⁹¹

Unidad y multiplicidad son categorías de la materia inerte, y el impulso vital no es ni unidad ni multiplicidad puras, y si la materia con la cual este impulso se comunica lo obliga a optar por una de las dos, su opción jamás será definitiva: saltará indefinidamente de la una a la otra. La evolución de la vida en la doble dirección de la individualidad y de la asociación no tiene nada de accidental. Se atiene a la esencia misma de la vida.⁹²

La experiencia, que marcha detrás de la inteligencia invariablemente le dará la razón... y esto es porque vemos, oímos y sentimos con los límites que marca esa pequeña razón, sin abrirnos a la expansión de los sentidos de la Gran Razón -como pedía Nietzsche- y así la experiencia se conforma entonces a instancias de lo que le “permite” la inteligencia.

Pero superar la condición humana también es advertir que si lo que está en el origen de la vida es la conciencia, o mejor la supra-conciencia, -que para Bergson es como el cohete cuyos restos apagados caen como materia, pero también lo que subsiste iluminando los restos como organismos-, es porque esta conciencia es una *exigencia de creación*, y no se manifiesta en sí misma más que allí donde la creación es posible. Se adormece cuando la vida está condenada al automatismo; se despierta desde que renace la posibilidad de una elección. Bachelard encontró en Bergson un espíritu afín:

Bergson mostró luminosamente que elegir es también ser elegido, que aceptar el uso de las cosas es también perder el uso de la conciencia primera. Para él, esa esclavitud del espíritu en relación con las cosas dejaría recuerdos de libertad; guardaríamos la conciencia de haber elegido; cada acción se presentaría en el recuerdo

⁹⁰ Bachelard, *Estudios*, p.31

⁹¹ Bergson, *El pensamiento y lo moviente*, p.107

⁹² Bergson, *La evolución creadora*, p.266

puro como una acción singularizada por un libre capricho: únicamente la generalidad de las acciones repetidas puede encadenarnos como máquinas intelectuales.⁹³

Entonces, ¿cómo hay que entender esta solidaridad entre el organismo y la conciencia?

Bergson siempre irá a buscar más allá de la inteligencia, pues –mutatis mutandis- la ve como esa “pequeña razón”, hasta que se encuentra con su caballo de batalla: *la intuición*, y si bien ésta se sustenta en la sensibilidad extrema de los sentidos al mismo tiempo que supone su ardua intelección, salta por encima de la razón para acceder al conocimiento.

Si sentimos que ninguna de las categorías de nuestro pensamiento se aplica a las cosas de la vida y en vano empujamos lo viviente hacia tal o cual de nuestros márgenes, es porque todos los marcos estallan, son demasiado estrechos para contener la fuerza vital y su desborde. Por eso para Bergson el pensamiento bajo su forma puramente lógica, es incapaz de representarse la verdadera naturaleza de la vida, y dado que fue creado por la Vida para actuar sobre cosas determinadas, entonces, ¿cómo podría él abarcarla si sólo es una emanación de ella? “Si fue dejado en el camino por el movimiento evolutivo, ¿cómo se aplicaría a lo largo de todo este movimiento? Tanto valdría pretender que la parte iguale al todo, que el efecto pueda reabsorber en él su causa, o que el guijarro dejado sobre la playa dibuje la forma de la ola que lo trajo.”⁹⁴

Pero antes de filosofar hay que vivir... Dejémonos sorprender entonces por la verdadera novedad, seguramente será una especie de respuesta a una intriga que nunca pudimos expresar, pero al menos hemos de salvarla de las categorías rígidas que nos legó la razón.

Nuestra razón, incurablemente presuntuosa, se imagina poseer por derecho de nacimiento o de conquista, innatos o aprendidos, todos los conocimientos esenciales del conocimiento de la verdad. Ahí mismo, donde confiesa no conocer el objeto que se le presenta, cree que su ignorancia alcanza solamente a la cuestión de saber cuál de sus viejas categorías es la que conviene al nuevo objeto.⁹⁵

Por eso para Bergson la teoría del conocimiento y la teoría de la vida le resultan inseparables: Una teoría de la vida que no se acompañe de una crítica del conocimiento estará obligada a aceptar los conceptos que le dicte el entendimiento, y así encerrará los hechos en marcos preexistentes y definitivos.

Una teoría del conocimiento que no coloque la inteligencia en la evolución general de la vida, no nos enseñará cómo se han constituido sus marcos, ni cómo ampliarlos o superarlos. Las teorías vitalistas suponen mecanicismo y finalidad, y dado que la Vida trasciende estos presupuestos deterministas suspendiendo toda anticipación teleológica, Bergson no quiere ser llamado “vitalista”, prefiere ser un filósofo de la vida. Así abre un portal infinito a la creación constante y a la aceptación de la imprevisible novedad.

⁹³ Bachelard, *Estudios*, p.36-37

⁹⁴ Bergson, *La evolución creadora*, p.14

⁹⁵ Bergson, *La evolución creadora*, p.65

Si vida y conocimiento se reúnen podrán resolver por un método más próximo a la experiencia, los problemas q plantea la filosofía... y en esta empresa común nos harían presenciar la formación de la inteligencia.

Sin embargo, en este crear y construimos donde lo que permanece es el cambio, donde no nos detenemos sino para tomar impulso y saltar por encima de la condición humana, seguiremos buscando una naturaleza definitiva del *ánthropos*, y siempre seremos “humanos en tránsito”.

Bibliografía

Henri Bergson, *El pensamiento y lo moviente*, Cactus, Buenos Aires, 2013.

L'évolution créatrice, Ed électronique, 2013.

La evolución creadora, Cactus, Buenos Aires, 2007.

Materia y memoria, Cactus, Buenos Aires, 2006.

La energía espiritual, Cactus, Buenos Aires, 2012.

Gaston Bachelard, *Estudios*, Amorrortu, Buenos Aires 2004.

Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, Quadrige, 2004.

Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1998.



IX JORNADAS NACIONALES DE ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

LIBRO DE RESÚMENES

1-María Cristina Alonso (UBA, Facultad de Ciencias Sociales)

alonso.cristina2007@gmail.com

El emprendedor como emergente de la sociedad actual

En esta investigación se plantea analizar y explorar la relación entre la sociedad actual y la nueva modalidad laboral, el trabajador emprendedor

Este se caracteriza por ser un trabajador independiente que debe enfrentar los nuevos desafíos laborales del siglo XXI lo cual requiere una adaptación y la creación de nuevas identidades en estos espacios. En este marco se observa que estas mutaciones se ven favorecidas por el aporte de la tecnología

A su vez se vislumbra un impulso desde lo público para alentar estos trabajos, ya que según proclama su propuesta, genera empleo y oportunidades para todos. En la Ciudad de Buenos Aires se presentan programas para los jóvenes como ser *incúbate* y *Vos lo Haces*, que son un ejemplo de ello.

Esto significa que se tiene que reconstruir al sujeto a una nueva cultura que es la emprendedora que incluye, entre otros rasgos, promover la iniciativa individual, la competitividad y confianza en sí mismo.

Por último se intenta decodificar y criticar este concepto que es un producto de la economía neoliberal actual.

--

2-Fabio Álvarez

fabiohalvarez.fl@gmail.com

Samuráis: la metáfora que fue Japón

¿Agonía del cuerpo-ritual en las sociedades contemporáneas?

Pensar el cuerpo es pensar en sus rituales, en su capacidad de enlace, de significar; es reflexionar sobre sus continuas transformaciones y desplazamientos; es captar todas aquellas imágenes, huellas o registros que éste crea y des-crea, para hacer o trazar la memoria emocional de una cultura. Bajo estos presupuestos, y en primera instancia, re-escribimos algunas figuras del cuerpo y sus rituales, formas y gestos del cuerpo de los samuráis, un cuerpo puente entre la conciencia, el mundo y las cosas. Luego problematizamos sobre una posible agonía de los cuerpos y sus rituales en el marco de las sociedades contemporáneas.

Si mencionamos "la metáfora que fue Japón", lo hacemos en la medida de mostrar y ejemplificar el campo semántico que abrió el modo de existencia de los samuráis, con sus usos y costumbres, a través de una gran variedad de tecnologías del cuerpo. Tematizamos, desde aquí, en torno al problema de la corporalidad en nuestro presente.

Si la práctica del seppuku es una percepción correcta del hara -abdomen- como lugar por donde sale la vida y entra la muerte, o como ritual programático entre los cuerpos y el vacío, ¿cómo re-pensamos hoy, por ejemplo, a un cuerpo que muere sin saber y sin darse cuenta?

--

3-Ignacio Anchepe (Usal)

ignacio_anchepe@yahoo.com.ar

Honneth y la economía de mercado

La filosofía social de Axel Honneth comprende un paso teórico fundamental, la denominada “reconstrucción normativa”. Una genuina teoría de la justicia, opina el pensador, no puede construirse enhebrando ideas desgajadas, especulaciones que se desentiendan de la praxis que concretamente realiza una sociedad. Por el contrario, quien filosofa sobre ética social debe hacerlas emerger a partir de esa praxis determinada, debe como inferirlas a partir de esa facticidad concreta. En otras palabras, una verdadera teoría de la justicia puede no puede exhibir sino la forma de un análisis de la sociedad, el cual, a su vez, debe consistir en una reconstrucción normativa.

En su libro de 2011, *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática* – libro en el que Honneth elabora su teoría de la justicia por vía reconstructiva– entre múltiples aspectos se analizan las cuestiones económicas (sección iii.2), y se efectúa una reconstrucción normativa de la economía de mercado. Allí se lee que problemas tales como la explotación o como los contratos impuestos a fuerza de desigualdad no representan problemas estructurales del sistema capitalista, defectos intrínsecos que deberían estimular el rechazo de este sistema económico o la rebeldía contra él. Honneth opina que son “desafíos” producidos por “la propia promesa normativa” del capitalismo, que solo pueden superarse dentro de este sistema.

En el presente trabajo me propongo sintetizar y criticar la posición de Honneth sobre la economía de mercado. Trabajaré siguiendo la hipótesis de que toda elaboración cultural humana, incluida la economía capitalista, es un constructo contingente, motivo por el cual un análisis filosófico sobre ella no debe consistir en una reconstrucción sino en una deconstrucción.

--

4-Agustín Arriaga Santirso (Usal)

agusagus_110@hotmail.com

El pensamiento político de Honneth, un nuevo intento por revivir al socialismo

La obra más reciente de Axel Honneth que nos llega al castellano es “La idea del socialismo: Una tentativa de actualización”, a partir del título podemos inferir, a priori, que su objetivo es traer a aquél pensamiento socialista que tuvo vital importancia para el ámbito de las ciencias sociales de finales del siglo XIX y principios del siglo XX a la actualidad o mejor aún con vistas al futuro. Honneth marca que hoy día la teoría social agotó cualquier expectativa en el socialismo en relación al entusiasmo que podría despertar en las masas y tampoco parece ser una alternativa posible al capitalismo. Por ello él se propone demostrar que en el socialismo aún hay una “chispa” si es que se libera decididamente de aquella estructura ligada al industrialismo primigenio y se la incluye en un nuevo marco teórico social. De esta forma, divide su obra en cuatro partes, la primera mitad explica el marco histórico y se fundamenta a partir de tres supuestos, y consecuentemente con estos escribe los dos últimos capítulos donde encontramos la propuesta actualizadora del socialismo.

Con todo esto el objetivo será situar el pensamiento político de Axel Honneth, en tanto él sostiene que todo su trabajo es metapolítico y establecer si a fin de cumplir su objetivo de actualización se mantiene dentro del pensamiento socialista.

--

5-Eduardo Assalone (Universidad Nacional de Mar del Plata, Conicet, Asociación Argentina de Investigaciones Éticas)

eduardoassalone@yahoo.com.ar

El monismo hegeliano frente a la relación naturaleza/espíritu

Intérpretes clásicos de la filosofía de Hegel como Alexandre Kojève han manifestado un profundo rechazo al monismo ontológico hegeliano frente a la relación naturaleza/cultura, naturaleza/espíritu o naturaleza/eticidad. En una célebre carta al filósofo vietnamita Tran Duc Thao, Kojève explica que uno de los puntos en los que su "lectura" de Hegel se apartó de los textos del filósofo alemán, fue justamente en lo relativo al monismo recién referido. En el presente trabajo nos referimos a esta crítica de Kojève y explicamos los rasgos principales del dualismo ontológico de este filósofo y cómo ese dualismo impacta en su lectura de la *Fenomenología del espíritu*. Asimismo exponemos los puntos clave de la filosofía de la naturaleza de Hegel, especialmente en la transición de la naturaleza orgánica al espíritu subjetivo, a fin de evaluar si la crítica de Kojève está correctamente fundada y si la perspectiva hegeliana es en alguna medida "rehabilitable" en el contexto de la antropología filosófica actual.

--

6-María Lorena Ávalos (Universidad Nacional de Mar del Plata)

marialorenamdq@yahoo.com.ar

Los frutos del "diálogo" en situaciones complejas del aprendizaje infantil

La presente comunicación intenta aproximarse a aquello que acontece en el marco de una situación pedagógica de clase, de aprendizaje en la escuela primaria. Se tomará como referencia algunos textos de los autores Karl Jaspers, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, Martin Buber, *Yo y Tú* y María Cecilia Colombani, *La construcción del "entre" en el espacio educativo*.

Expondremos una obra artístico-plástica colectiva en gran formato, cuya consigna partió de la ilustración de cuentos infantiles de una escritora actual de nuestra ciudad, desarrollada por niños de primer grado.

Luego se manifestará en forma general y reservada las diferentes situaciones críticas, límites, en ocasiones extremas, de algunos de estos niños y de otros más.

Más adelante y a modo de discurso filosófico intentaremos dar el marco necesario para una reflexión tanto profunda como precisa en relación a la *comunicación* como uno de los orígenes de la filosofía.

Finalmente daremos cuenta de la experiencia e importancia que la situación de *diálogo* aporta, como aquello que humaniza y conlleva posibilidades en la relación de existente a existente, en un *entre* posible. Es decir la otredad como posibilidad privilegiada de un devenir más humano.

Palabras clave: aprendizaje escolar-comunicación-otredad-diálogo-arte-belleza

--

7-Ignacio Barbeito (Universidad Nacional de Córdoba / CEMICI)
altbaden@hotmail.com

El corazón de la ciudad es para la vida del hombre. La humanización del tiempo y el espacio en la *antropología etnopolítica* de Saúl Taborda

La obra escrita del pensador argentino Saúl Taborda (1885-1944) a menudo semeja ser una vasta reflexión sobre el tiempo histórico, sobre la humanización del tiempo a través de la política y la cultura. Ya en *Reflexiones sobre el ideal político de América* (1918) la tarea civilizatoria se expresa como un *continuum* teleológicamente orientado, donde el re-establecimiento revolucionario de un equilibrio ecuménico se impone como tarea pedagógico-política prioritaria. Curiosamente, para Taborda, el reformista anarquizante, la Modernidad se expresa culturalmente como una distopía que conjuga explotación comercial intensiva, parlamentarismo estatal, tecnificación deshumanizante y fragmentación subjetiva.

De diversa manera, las notas distintivas de esta conceptualización se reiteran en buena parte de sus ensayos, en el texto de su destacada conferencia *La crisis espiritual y el ideario argentino* (1933), en las páginas de la revista que dirigió, *Facundo* (1935-1939) como también en *Investigaciones Pedagógicas*. Sin embargo, la reflexión de Taborda sobre el tiempo histórico aparece generalmente ensamblada a una problematización sobre la humanización del espacio, sobre la aldea, la ciudad y los modos de habitar. Sin rehusar sugerir algunos lineamientos de posible actualización, nuestro trabajo se propone caracterizar esta concepción, que alcanza su mayor densidad expresiva en uno de los últimos ensayos de Taborda, *Córdoba o la concepción etnopolítica de la ciudad*.

--

8-Susana Raquel Barbosa (Usal)
susanbarbosa@gmail.com

Max Horkheimer, Director del Instituto de Investigación Social

En 1930 la situación de la ciencia pone en discusión los límites tradicionales entre las disciplinas singulares, y como es incierto cómo serán en el futuro, es inoportuno tentar definiciones definitivas en los diversos campos de investigación. Las concepciones de la filosofía social difundidas, pueden ser resumidas en pocas líneas. Su fin último es la interpretación filosófica del destino de los hombres, en cuanto no son solo individuos sino miembros de una comunidad. Y por tanto, la filosofía social debe ocuparse sobre todo de aquellos fenómenos que pueden ser captados solo en conexión con la vida social de los hombres: del estado, del derecho, de la economía, de la religión, en suma, de toda la cultura material y espiritual de la humanidad.

La relación entre las disciplinas filosóficas y las disciplinas científicas particulares no puede ser entendida como si la filosofía tratara problemas decisivos y construyera teorías no sujetas a la ciencia empírica –como conceptos de la realidad, sistemas que abarcan la totalidad-, y contrariamente, la investigación empírica asumiera sus datos particulares con un largo y aburrido trabajo, que se fractura en miles de problemas parciales, para agrietarse finalmente en el caos de la especialización. Esta concepción, según la cual el investigador debe considerar la filosofía como un ejercicio que, aunque bello es científicamente estéril, mientras el filósofo se desentiende de la investigación particular, porque piensa que las decisiones importantes no pueden esperar sus resultados, hoy está superada y se reemplaza por la idea de una “continua interrelación y desarrollo dialéctico entre la teoría filosófica y la praxis de la ciencia particular”.

--

9-Daniel Adrian Bergamaschi (Universidad Nacional de Mar del Plata)

danielbergamaschi2010@gmail.com

El capital como proceso ontológico

En este trabajo nos dedicaremos a exponer y divulgar, brevemente, un análisis reciente sobre la naturaleza del capitalismo contemporáneo. Para esto recurriremos a la obra del filósofo británico Nick Land y a sus no convencionales reflexiones en cuanto al proceso del capital. Esto nos llevará en primera instancia a marcar cuál ha sido la base común de los análisis sobre el capitalismo desde su afianzamiento en los albores del siglo XIX. Veremos que pese a la diversidad de enfoques, ataques y vivisecciones que se han hecho del capital todas se apoyan en un terreno común que es el de entender al proceso del capital como algo basado y dependiente de relaciones humanas subyacentes. Es decir su mirada ha sido siempre antropocéntrica y centrada en lo económico o sociológico.

A diferencia de esta tradición, Nick Land y otro conjunto de pensadores que se pueden englobar dentro de las categorías de aceleracionistas, antihumanistas o poshumanistas, entre otras, sostienen que el capital es un proceso autorreferencial y autónomo. Es decir, que su dependencia del factor humano es sólo accidental y provisoria. Entienden que lejos de solo ser un proceso económico es antes que todo ontológico. Veremos cuáles son los principales argumentos que apoyan esta tesis y lo más interesante, las consecuencias que tienen para el futuro de la especie humana y el planeta tierra.

--

10-Jeremías Castro (Universidad del Salvador – Universidad de Avellaneda)

jjerecastro@gmail.com

Axel Honneth, el reconocimiento a partir de una fenomenología de la audición

Axel Honneth, pretendido continuador del *Instituto de Investigación Social de Frankfurt*. En su libro *Lucha por el reconocimiento* (1992) plantea un modelo de recuperación de la filosofía de Hegel, del período de Jena, que posibilite una lectura contemporánea de la constitución del fenómeno social.

La lectura crítica que hace Honneth del *reconocimiento* hegeliano, la hace partiendo del presupuesto teórico de que los hombres median y posibilitan sus relaciones sociales y políticas por la acción comunicativa, que no es sino el aspecto auditivo del lenguaje, que implica la posibilidad de afirmar subjetividades, en el plano fenomenológico, y personalidades, en el jurídico. Su lectura recoge una psicología social (Mead), que aporte el dato empírico necesario para evitar la especulación y abstracción teórica; y una teoría contemporánea del derecho y la justicia (Marshall) que afinque sus bases en una noción expansiva de los derechos y las libertades individuales. A través de estos frentes es que Honneth propone reactualizar las tres categorías del reconocimiento: amor, derecho y solidaridad, para poder entender la dinámica de lo social.

En este escrito analizaremos la pertinencia actual de la recuperación posmetafísica de Hegel, y trataremos de dar cuenta de algunas problemáticas que acarrea afincar una teoría del derecho en una presunta fenomenología de la audición.

--

11-Mabel Alicia Campagnoli (Universidad Nacional de La Plata)

mabelcampagnoli@yahoo.com.ar

Sexo y raza como claves identitarias desde la modernidad ilustrada

Esta ponencia toma de base la noción foucaultea de biopoder; especialmente, su consideración de que *raza* y *sexo* son efectos del biopoder que comienza a constituirse desde el siglo XVII. En este sentido, ambos conceptos son invenciones políticas antes que descripciones del orden de la biología.

A partir de ello, propone un análisis de la *Antropología en sentido pragmático* [1798] de Kant que la desplaza del lugar canónico de “texto menor” para comprender su perspectiva como participante de esta construcción. Así, las dimensiones de sexo y de raza serán ejes prioritarios de las tensiones entre inclusión y exclusión enmarcadas en la pretensión universalista ilustrada que paradigmáticamente representa Kant.

Consideramos relevante reconstruir sentidos de la lectura kantiana en nuestro presente latinoamericano atenazado por el recrudescimiento conservador del racismo y del sexismo. En todo caso, lo que está en juego, antes que la perspectiva del autor, es nuestra propia mirada como personas geopolíticamente situadas.

Eje: Teoría crítica de la antropología, la sociedad y la cultura en contextos políticos diversos

--

12-Annuar Castillo y Emiliano Almasia

annuarcastillo@gmail.com

Parar al Mundo

Castaneda, reconocido pensador contemporáneo, hizo en América lo que Heidegger hiciera en su última etapa donde se sumergió en su bosque para encontrar al Dasein y en donde se acercó su pensamiento, al pensamiento del Budismo ZEN, Castaneda entonces también se adentro de esta misma manera en la selva, y conoció a Don Juan un hombre de conocimiento, como se le llamaba en la antigua cultura tolteca mexicana, el hablaba de llevar a la gente a "Parar el mundo" a darse cuenta del todo y saberse parte de él, de perder la forma humana anterior para abrirse al nahual absoluto, expresión de la libertad absoluta, habla también, de que una vez allí todas las máscaras de nuestros personajes se romperían y caerían. (...)

[Se omiten fragmentos porque el resumen es un texto muy largo]

--

13-María Cecilia Colombani (UNMdP, Universidad de Morón)

ceciliacolombani@hotmail.com

Sexualidad y constitución de sí mismo. La ecuación *epimeleia-epistrophe* en la consideración de las prácticas sexuales

El propósito del siguiente artículo consiste en abordar el tema de la sexualidad entre los griegos, en el marco del llamado “amor a los muchachos” y, en particular, en el horizonte del controvertido concepto de homosexualidad que Michel Foucault revisa en el volumen segundo de la *Historia de la Sexualidad*, “El uso de los placeres”, puntualmente en el apartado dedicado a la erótica, donde la relación entre varones domina la escena en una clara intencionalidad de sesgo antropológico-político.

En este contexto queremos ubicar la relación entre el *erasta* y el *erómenos* en un juego de sesgo político y en ese escenario revisar la relación entre el cuerpo, como asiento de los apetitos, y el alma como asiento de la racionalidad.

En la Erótica se problematiza la compleja relación entre un amante, esto es un adulto mayor, formado política y sexualmente, y un amado, en vías de formación, como un enclave de preocupación intensa y un foco privilegiado de consideración ético-política;

en efecto, el ámbito de los *politai*, los varones libres, portadores de derechos, constituye un enclave de fuerte problematización en el marco de la cultura clásica, de neto sesgo viril.

En este contexto, las relaciones políticas entre el cuerpo y el alma y los correspondientes estatutos que cada uno ocupa revisten una importancia capital.

En este escenario de matriz ético-política, la noción de *askesis* como ejercitación, adiestramiento y práctica, resulta clave a la hora de captar las relaciones del sujeto consigo mismo y las relaciones de la díada mencionada.

No hay constitución de sí como sujeto de deseo si no atendemos a las relaciones que los sujetos entablan consigo mismos en el marco de una tarea poiética de construcción de su subjetividad, donde la observancia del rol activo del alma sobre el cuerpo es decisiva.

--

14-Silvina Coronel Salomón (Profesora en Filosofía – UNTREF)

scoronelsalomon@gmail.com

Lo Impermanente de la Corporalidad

Los distintos anclajes teóricos de la noción de cuerpo, despierta en nosotros la inquietud acerca de su construcción histórica, en tanto concepto y materialidad en la obra de Michel Foucault, en la cual se evidencia al mismo como espacio conflictivo del pensar, el hacer y el decir de toda una época y un contexto socio-cultural. En este sentido la filosofía del cuerpo se torna en un destino manifiesto en el pensamiento del autor francés que intenta develar en su recorrido los intersticios en los que el poder se cuele y que vuelve discutible el propio dominio del cuerpo, su jurisdicción y lucha, visibilizando así las posibilidades de coacción-emancipación en las que se ha visto confrontado.

Palabras Claves: Cuerpo-Conflicto-Dominio-Poder-Emancipación

--

15-Germán E. Di Iorio (Universidad de Buenos Aires – CIN Becario Estímulo)

German93@gmail.com

La escritura gramatológica como pensamiento poshumano

En la segunda parte de *De la gramatología*, "Naturaleza, cultura, escritura", Jacques Derrida interroga críticamente los presupuestos de la antropología estructuralista de Claude Lévi-Strauss. Si bien es cierto que el antropólogo francés no reproduce la dicotomía naturaleza-cultura al momento de responder la pregunta acerca de la esencia del hombre, Derrida remarca cómo sigue sosteniendo una oposición entre un origen puro, pleno y presente del habla humana, y la llegada de la escritura como una institución violenta que nos corrompe. Frente a este esquema, el filósofo franco-argelino sostiene una complicación del origen. Así, al no haber un privilegio de la voz por sobre la escritura, nuestra hipótesis es que las técnicas que acompañan el poshumanismo no son una desviación de la naturaleza humana, sino que ésta estuvo desde siempre minada en su aparente simplicidad. De este modo, una vez que hayamos desplegado las consecuencias del análisis derridiano nos remitiremos a la primera parte del texto, "La escritura pre-litera", para analizar cómo un pensamiento de lo poshumano, por caso en la figura del cyborg, requiere de una escritura que escape de los límites humanistas en los cuales incluso en el estructuralismo la mantuvo presa.

--

16-Juan Pablo E. Esperón (Usal, UNLaM, ANCBA, Investigador del Conicet)
jpesperon@hotmail.com

Fenomenología del Acontecimiento. Una aproximación a su sentido a partir de las posiciones de Heidegger y Deleuze

El problema que asume esta ponencia se inserta en el marco de las discusiones actuales y contemporáneas en torno al problema de la noción de acontecimiento que postulara Heidegger y la posición crítica del pensamiento deleuzeano dentro de este marco teórico. A su vez, este artículo tiene por objetivo brindar herramientas conceptuales que permitan pensar al acontecimiento sin que resulte explicado a partir de un fundamento trascendente. Para ello, exponemos las posiciones de Heidegger y Deleuze. A modo de conclusión, y, metodológicamente, a través de la fenomenología, hacemos dialogar ambas posiciones para comprender el sentido ontológico que designa la voz acontecimiento.

Palabras clave: acontecimiento-diferencia-ontología

--

17-Guido Fernández Parmo (Universidad de Morón/ISFD nº 21)
guidofernandezparmo@gmail.com

Cyborgs de todos los países uníos: una crítica al Humanismo

En la siguiente comunicación nos proponemos realizar una crítica al humanismo, que separó a lo humano de la naturaleza, desde una mirada marxiana. Nos centraremos en el famoso pasaje de los Grundrisse en donde Marx habla de la Máquina como el Sujeto de la producción.

Esta intuición de Marx nos permite realizar una crítica a la idea de Sujeto moderna que está por detrás del humanismo y de esa idea de sentido común que dice que somos algo distinto al resto de los seres. ¿Hasta dónde podemos pensar que lo humano puede definirse independientemente de la tecnología?

El Sujeto, antiguamente pensado como una *res cogitans* separado de la *res extensa*, ha pasado a ser una amalgama de materia, tecnología, artificio y naturaleza que llamamos cyborg. De esta forma, la crítica al humanismo se vuelve indispensable para pensar en los nuevos sujetos revolucionarios.

--

18-María Cecilia Ferraro (Usal, Escuela Normal Superior en Lenguas Vivas 'Sofía Esther Broquen de Spangenberg', Universidad Di Tella)

mceciliaferraro@gmail.com

Hacia una complejización de la relación entre la sociedad civil y el Estado en la RDA: debates historiográficos

El estado burocrático y un régimen policial de la Alemania oriental alcanzó un alto grado de eficacia, moldeando a la población y suprimiendo las disidencias. Sin embargo, la RDA fue disuelta tras cuatro décadas de existencia.

Este trabajo pretende identificar los debates historiográficos más relevantes sobre la compleja articulación entre la sociedad civil y el Estado en la RDA. Lindenberger, por ejemplo, analiza el llamado *Gesellschaftliche Tätigkeit* (activismo societario), subrayando la aparente contradicción entre la creciente conformidad de la población y la

ilegitimidad del gobierno, así como la relativa serenidad de la vida diaria y el alto potencial de violencia estatal, utilizando dos conceptos claves de la antropología y sociología históricas: *Herrschaft als soziale Praxis* (la autoridad como práctica social), y el *Eigen-Sinn* (conciencia de uno mismo). Esta corriente considera la autoridad como interacción de dos partes dentro de una relación de poder asimétrica y de dependencia mutua entre gobernantes y gobernados.

Otros autores señalan que, si bien los debates actuales se focalizan con gran intensidad en la *Alltagsgeschichte* (historia de la vida diaria) y en la *Herrschaft als Soziale Praxis*, ninguno de estos puede caracterizar la RDA en sus 40 años de existencia y sugieren considerar la perspectiva de actores externos, específicamente las memorias de los testigos históricos (*Zeitzeuge*).

--

19-Alan Matías Florito Mutton (Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de Lomas de Zamora)

alanfloritomutton@gmail.com

Prisiones mentales del capitalismo: enfermedad, miedo y socavamiento mental.

Elementos de la teoría crítica de Erich Fromm

Uno de los rasgos más importantes para que la circulación del poder sea efectiva es el miedo. Sin miedo, no hay poder. El miedo paraliza y debilita, pero también permite la producción y reproducción de sistemas de sometimiento. Además, es tan positivo que hace de los prisioneros defensores de sus malestares. El autoritarismo no existe meramente como elemento que controla constantemente, sino que es el autosometimiento lo que permite ser efectiva expresión de la negación de la libertad. Hoy, el poder en la literatura política ya no se nos presenta como aquel gran monstruo de los mares, ni tampoco como una maquinaria abstracta hipostasiada para que los sujetos no aborden de manera crítica su participación en los sistemas de coacción. Sería mucho más fácil encontrar al enemigo siempre fuera de uno. Pero esto no es así. Erich Fromm ha observado las expresiones humanas durante las guerras del Siglo XX. A partir de ellas, logró proponer teorías que intentan explicar los porqués de los sucesos más cruentos de la historia de la humanidad. En sus escritos ha centralizado sus análisis en los factores internos de los sujetos, es decir, en investigar la posibilidad de una evaluación certera de sus conciencias. Principalmente, ha trabajado el problema que se le presenta al ser humano cuando debe hacer uso de su libertad y de si esta, en ocasiones, puede ser totalmente abolida. Cuando uno se propone pensar sobre la libertad siempre confronta el esclavo al hombre libre, pero cuando uno logra divisar que es el hombre libre quien comete racionalmente las mayores aberraciones humanas, la situación se torna compleja.

--

20-Erico G. Gaál (Instituto de las Culturas, Museo Juan B. Ambrosetti, Instituto de Arqueología, Conicet – Universidad de Buenos Aires).

erickgaal06@gmail.com

Disciplinas científicas, metodologías de trabajo y campos del saber en un proyecto de investigación doctoral en arqueología. Un abordaje de la tecnología metalúrgica prehispánica en el noroeste argentino

El sitio arqueológico Rincón Chico 15 constituyó un taller metalúrgico que funcionó entre los siglos X y XVII de la Era y se localiza dentro del poblado de Rincón Chico, al sur del

valle de Yocavil (Provincia de Catamarca). La investigación llevada a cabo durante más de veinte años ha producido una cantidad significativa de información relacionada con la fundición de minerales metálicos y la fundición de piezas de bronce estañífero en el taller. Las excavaciones realizadas en el sitio han permitido recuperar una gran cantidad de artefactos líticos presumiblemente utilizados para la manufactura de bienes metálicos. Sin embargo, sus formas macroscópicas poco diagnósticas y la ausencia en la arqueología local de estudios tecnológicos similares han dificultado considerablemente su interpretación. Por esa razón, se comenzó a desarrollar un proyecto de investigación doctoral, radicado en la Universidad de Buenos Aires, que permita abordar la problemática desde la articulación de distintas disciplinas como la geología, la arqueología, la antropología y la metalurgia, así como también desde los campos subdisciplinarios de la arqueometalurgia, los estudios tecnofuncionales y la arqueología experimental. Por otra parte, el paulatino desarrollo de la investigación fue develando toda una serie de dificultades logísticas, técnicas, de especificidades en los campos del saber, de requerimientos de trabajo multidisciplinario y articulación de lenguajes diferenciales que resultaron ser desafiantes y enriquecedores.

Eje: miradas interdisciplinarias

--

21-Amelia Gallastegui (INFOD, N°22 “Adolfo Alsina” – Olavarría)

gallastegui@hotmail.com

Filosofía breve, reflexiones latinoamericanas acerca de la alteridad

Nuestra historia latinoamericana, es una historia cercenada por la dominación intelectual y corporal de larga data sin embargo hoy, a comienzo del nuevo milenio hay señales claras de una apertura significativa del campo epistemológico hacia la inclusión de la alteridad viviente y sintiente producto de encuentros y debates que se dan en las diversas disciplinas. Este cambio de enfoque, me permite ir en busca de un acercamiento al mapa de las significaciones simbólicas que componen mi mundo y el mundo de los otros/as para tratar de aportar al pensamiento presente una visión del presente que posibilite a los seres ser gestores de su propia cultura sobre los ejes alteridad y diferencia. La reflexión sobre tales problemáticas deja ver que en la realidad concreta que habitamos, la experiencia entra en muchos casos, en confrontación con la interpretación que la mirada epocal realiza, porque niega el valor de las dimensiones del dialogo que pueden propiciar un intercambio fecundo cuando “actúa sometiendo la ambigüedad viviente al paradigma” (Hernández 2014. P: 187). Acción que realiza incluyendo la particularidad de cada pueblo al marco global de las interpretaciones.

Palabras clave: Filosofía, Cuerpo, Alteridad, Cultura, Sensibilidad.

Eje: Reflexiones latinoamericanas

--

22-Emiliano Gambarotta (Universidad Nacional de La Plata)

emilianogambarotta@yahoo.com.ar

El problema de la metafísica y el de la filosofía moral. Elementos de la teoría crítica horkheimeriana para interrogar la cuestión de la democracia

--

23-José María Gil (Conicet, Universidad Nacional de Mar del Plata)

josemaria@gilmdq.com

Tensiones productivas del currículum. Dialéctica virtuosa de la educación

Uno de los problemas más importantes y complejos del siglo XXI es quizá la tarea de encontrar los caminos para organizar una sociedad que concilie la libertad cultural e individual con el desarrollo de una organización eficiente del estado y la economía. Por medio de un currículum común, la educación puede empezar a ayudarnos a resolver este problema urgente. El desarrollo curricular se erige sobre relaciones tensas, por ejemplo la tensión entre la lengua estándar y las variedades regionales o sociales, o la tensión entre las demandas laborales y la vocación. Sin embargo, esas relaciones tensas no son inconciliables. Por el contrario, involucran una tensión virtuosa entre igualdad y libertad, los dos grandes valores que deben preservarse y fortalecerse para alcanzar la felicidad.

Palabras claves: educación, bien común, igualdad, libertad, felicidad.

-

Abstract

One the most important and the most difficult problems of the XXI century is perhaps the task of finding ways of organizing society which will reconcile the personal and cultural freedom of the individual with the development of an efficient organization of state and economy. By means of a common curriculum, education can help us to begin to solve such urgent problem. Curriculum development is based on tense relationships, for example the tension between the standard language and the regional or social varieties, or the tension between labor demand and vocation. However, such relationships are not irreconcilable. On the contrary, they involve a virtuous tension between equality and freedom, the two great values that must be preserved and strengthened in order to reach happiness.

Key words: education, common good, equality, freedom, happiness.

--

24-Ruth Gordillo (Pontificia Universidad Católica del Ecuador)

rgordillo@puce.edu.ec

Cuerpo[clínamen] técnica

La hipótesis de esta presentación se sostiene en la definición de clínamen; su rastro está en el griego “parénklisis”, término utilizado por Epicuro que remite a la “desviación espontánea de la trayectoria rectilínea del átomo”; en ese mismo rastro se inscribe la definición que enlaza “cuerpo” con “técnica”. De esta manera, entenderé por clínamen, la ruptura de la cadena causal, no de cualquiera, sino de una particular: aquella que aleja y acerca al cuerpo en dos momentos del desarrollo de la técnica. La primera parte, a partir del *Peri psuchés* de Aristóteles, incorporará a la relación, “cuerpo” en tanto tacto o signo de la finitud; la segunda parte, abordará la técnica contemporánea en tanto momento de la técnica moderna, a través de P. Lacoue-Labarthe y la tesis que hago surgir de su libro *La ficción de lo político*; esta tesis sostendrá que la esencia de la técnica moderna es la misma que sostiene la tecnología contemporánea, surgida de una actitud política, ya definida en Heidegger, misma que señala los efectos de la ruptura en el cuerpo.

--

25-Fernando Guagnini (Universidad Nacional de Avellaneda)

fernan2quagnini@gmail.com

El despertar del Tecnocapital ¿no hay alternativa?: sobre el “último hombre” de Francis Fukuyama

El correspondiente trabajo plantea, desde la visión del politólogo Francis Fukuyama, unir una cuestión antropológica, junto con una vertiente política que analice la actualidad de los sistemas vigentes y su naturaleza. Intentaremos analizar, entonces, aquellos argumentos con que el autor defiende su postura respecto a la aparición del “último hombre”, no con el fin de criticar su ideología, sino más bien de comentar el modo profético con que la misma se impone. Esta escatología de la democracia capitalista liberal que el politólogo construye, puede ser un blanco fácil de crítica por parte de quienes apelan al carácter circular de la historia, pero también puede transformarse en un elemento de advertencia, que nos permita cambiar el rumbo de nuestro sistema cultural, político y económico antes de que la historia, efectivamente, cese. Veremos entonces, si aquel carácter circular de la historia, posee realmente un poder trascendente e inevitable o sí, más bien, estamos ante la posibilidad de que ese poder se agote. Finalmente, nos encargaremos también de preguntarnos por este “último hombre” en tanto figura antropológica que es influida por el avance de la tecnología, sumando aquí también las ideas de Mark Fisher en torno a una aterrorizante pregunta: ¿no hay alternativa?

--

26-Cecilia Lorena Gutiérrez y José Minuchín (UNMdP)

lic.ceciliagutierrez@yahoo.com.ar
Corporeidad, motricidad y educación

En el marco de la carrera de profesorado en filosofía de la Universidad Nacional de Mar del Plata, y motivados al mismo tiempo por nuestras disciplinas de origen, nos proponemos abordar la cuestión acerca de la formación de la práctica docente en los contextos educativos actuales.

En una primera concepción cartesiana del *cuerpo máquina*, planteada por Descartes, el hombre aparece como un autómeta al que el alma hizo madurar. Los sentidos, la experiencia que el hombre tiene del mundo, no son fuentes fiables de conocimiento si la razón no las purifica previamente.

Con el aporte iniciado por Merleau-Ponty, se entiende que el cuerpo se encuentra en relación con las emociones y la psiquis, no como unidades separadas, sino con una mirada global.

Spinoza no cesa de asombrarse del cuerpo, es decir de lo que puede el cuerpo. Y es que los cuerpos no se definen por su género o por su especie, por sus órganos y sus funciones, sino por lo que pueden, por los afectos de que son capaces, tanto en pasión como en acción.

Entonces, el cuerpo construye su identidad desde el conjunto de prácticas sociales, culturales y motrices. Es vía de expresión del lenguaje simbólico y comunicación afectiva con el que se trasciende la palabra y se manifiesta nuestra propia biografía.

Eje Temático: Nuevas corporeidades y políticas del cuerpo.

--

27-Adrián M. López Hernaiz (Universidad Nacional de La Plata)

amlopezhernaiz@gmail.com

Poder, libertad e hipercomunicación: falsas ilusiones en la era de la tecnociencia.
Miradas filosóficas a partir de la obra de Byung-Chul Han

En una cultura con rasgos reconocidamente occidentales, llama la atención la influencia -cada vez mayor- que está teniendo el filósofo coreano Byung-Chul Han (Seúl, 1959), un docente de la Universidad de las Artes de Berlín que dedica su obra a interpretar las circunstancias que impactan en las subjetividades, atravesadas ellas por las leyes de un capitalismo que alcanza uno de sus máximos niveles de expresión en las redes sociales.

Con diversos libros publicados (todos de formato breve, directo, sencillos de entender), Han reflexiona sobre la alienación y la explotación, ocupándose fundamentalmente de cómo las nuevas tecnologías de la información modifican las conductas humanas, al punto tal de promover una alta exposición que inevitablemente llevan a la pregunta acerca de si la persona es quien construye al algoritmo o viceversa. A mediados del siglo pasado, causó gran suceso la publicación de *1984*, una novela de George Orwell que presenta una sociedad futurista sometida a la vigilancia y el control permanentes. Más acá en el tiempo, a principios de la década del 2000, un fenómeno masivo como la televisión invirtió la idea original de la teoría del Gran Hermano para hacer de ella una realidad contraria: un conjunto de participantes, expuestos a las cámaras y la observación ajena por parte de millones de televidentes -atentos a la intimidad de lo que sucedía-, tenían que cumplir el objetivo de ser elegidos por la audiencia para permanecer adentro de una casa. Si en Orwell la idea era escapar de una persecución, en el show televisivo el éxito pasaba por permanecer ante la mirada inquisidora de desconocidos.

En la actualidad, el neoliberalismo opera con dispositivos mucho más eficaces para ejercer dominación. Ante la apariencia de libertad absoluta, Internet se erige como un panóptico digital que circula a través de móviles capaces de codificar la vida al instante, siendo así una verdadera aldea global donde los usuarios cuentan a la multitud que nunca duerme sus gustos, miedos, sueños y frustraciones. Las redes sociales imponen condiciones que modifican la experiencia de la tortura propia de otras épocas: hoy las personas se exponen al narcisismo de postear información o eventos en Facebook, subir fotos de momentos de felicidad en Instagram y volverse irónicos y libre pensadores en Twitter, elevando así una autoestima que no se tiene por fuera de estos ámbitos, y reafirmando en ofensas que dicen más acerca de quien las emite que de sus destinatarios. Sumemos a ellas los usos de las conversaciones o audios de Whatsapp, que fortalecen la hiperconectividad instantánea e ininterrumpida: para algunos, la posibilidad de seguir estando genuinamente presentes a pesar de la ausencia (algo digno de agradecer a través de gestos que eviten ser descortés); y para otros, el agobio de sentirse obligados a responder lo que no les interesa.

Byung-Chul Han opina que al estar pendientes de la acumulación de likes o "me gusta" en una publicación, las personas viven subordinadas a la aprobación y la aceptación, buscando acumular amigos o seguidores que agotan la energía del amor y la sexualidad.

Los tiempos de ahora ejecutan una realidad totalizante en la que nada parece quedar afuera. La peor versión del sistema capitalista conduce a extraer de cada persona su exposición pública haciéndola pasar como autonomía sin imposiciones. En esa confusión propia de nuestra era, Byung-Chul Han edifica una obra que toma

aportes de Heidegger, Foucault, Bauman y Zizek, entre otros; todos ellos, autores que no han hecho otra cosa más que transformar el actual estado de cosas, buscando despertar conciencias y a la vez comprometiéndose con causas mayores.

Eje temático: “técnica, cuerpo y política: ajustes y corrimientos”

--

28-Federico Mana (Universidad Nacional de Mar del Plata – Universidad Nacional de Lanús)

Federico.e.mana@gmail.com

Tecnología y posverdad: nuevas maneras de hacer mundos humanos

El ser humano no sólo genera sus condiciones materiales de existencia, sino también su entorno de sentido a través del cual dará un contexto significativo al mundo que lo rodea. Ahora bien ¿se ven los resultados de estos procesos alterados por las innovaciones de tales condiciones materiales? ¿Existe una relación bivalente o las esferas se encuentran separadas unas de otras?

En este trabajo intentaremos mostrar la existencia de la relación entre la innovación tecnológica (a la cual incorporaremos a lo material) y las significaciones que la sociedad instituye para su supervivencia.

Desde aquí buscaremos observar la incidencia de las nuevas técnicas de comunicación en la construcción de discursos dadores de sentido por lo que deberemos abordar categorías como “significación imaginaria”, “emoción” y también “posverdad”, conceptos que se entrecruzan en la vida humana transformando las maneras de hacer mundos en la época actual.

Por todo ello, si entendemos que la teoría crítica busca comprender la totalidad desde las múltiples aristas que se ponen en juego para crear relatos dominantes, indagar sobre el impacto de la hoy llamada “posverdad” es también una forma de preguntarnos qué es ser humano.

--

29-Daniel Román March y Marcos Llanos Nieto

(Universidad Nacional de Mar del Plata)

roman_march@hotmail.com – mllanosnieto@gmail.com

Homo digitalis y síndrome Blade Runner

La película *Blade Runner* dirigida por Ridley Scott, basada en la novela de Philip K. Dick *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?*, se encuentra ambientada en Los Ángeles en noviembre de 2019. En ambas, se muestra una sociedad distópica en la cual se fabrican humanos artificiales. En la novela de Dick se habla de un test de empatía denominado prueba de Voight-Kampff, mediante la cual se puede detectar a partir de las emociones emitidas por el testeado, si se trata o no de un replicante, es decir, de un no humano.

El film y la novela, nos sirven de pretexto para analizar hacia qué forma o modo de ser humanos nos dirigimos.

En la actualidad, la tecnología aplicada a todos los ámbitos de la vida genera diversas perplejidades y borra la frontera entre lo abstracto y lo concreto, lo sustancial y lo accidental, lo real y lo virtual. Ese límite que se va difuminando, es un límite que se disuelve a nivel individual y social. Lo público y lo privado se mezclan, dando lugar a

nuevas subjetividades y relaciones sociales, mediadas ya no por símbolos sino por bits, algoritmos e interfaces instantáneas.

Por ello, postulamos que nos encontramos atravesando el síndrome *Blade Runner* y con eso queremos referir a que estas nuevas formas de vincularnos, nos hacen perder de vista, o nos exigen volver a pensar ¿qué es ser humano? Del mismo modo que en la película y el libro, nos empezaremos a convertir en el agente Rick Deckard. Pero no por un afán de control social sino por una necesidad de determinar si queremos parecer o ser humanos.

--

30-Fernando Marte (Universidad Nacional de Mar del Plata)

davidmarte1234@gmail.com

El problema ontológico Mente-Cuerpo y la viabilidad de la Filosofía de la Mente (con especial referencia a Rorty)

El problema ontológico sobre la relación Mente-Cuerpo posee un origen discutido ya que según algunos autores este no pudo darse en la filosofía Antigua. Hay dos razones principales que se ofrecen en este sentido. La primera es que, desde Homero hasta Aristóteles, se trazaba la línea divisoria entre la mente y el cuerpo dejando la percepción como vinculada a lo corporal. La segunda es que es casi imposible traducir a griego la pregunta: ¿Cuál es la relación de la sensación con la mente? (W. Matson. 1966, pp. 92-102). Sin embargo, esta es una cuestión discutida y discutible. Una cuestión mucho más aceptable es que a partir de la filosofía cartesiana se trazó un abismo ontológico entre la *res-cogitans* y la *res-extensa*. Desde ese entonces en adelante, no fue posible reconciliar estas dos clases ontológicas distintas.

El presente trabajo pretende en primer lugar, mostrar las diversas posturas que se dieron sobre el problema. Luego, presentar el proyecto rortiano y el tratamiento que se hace en él del problema Mente-Cuerpo. Por último, se analiza si se puede seguir considerando continuar el proyecto contemporáneo que lleva a cabo la Filosofía de la Mente luego de las críticas fuertes que hizo Rorty a la tradición.

--

31-Eduardo Minardi (Universidad Nacional de Mar del Plata)

minardi.e@gmail.com

El cuerpo como articulador de significados

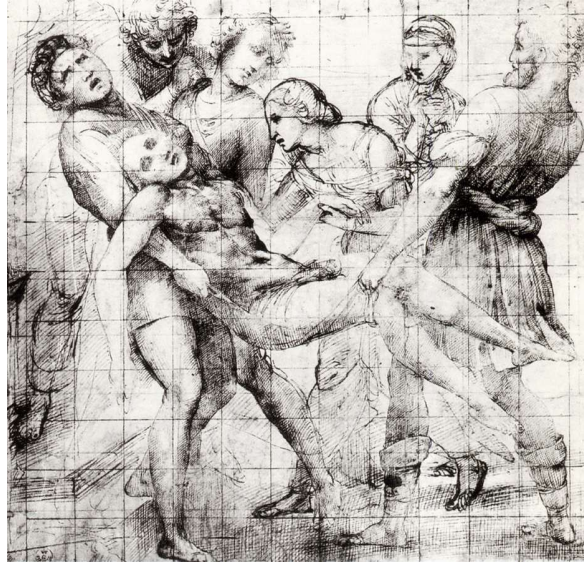
En las obras artísticas la representación del cuerpo humano es atravesado por las circunstancias históricas más profundas de cada época.

El organismo corporal humano se presenta así como una maquinaria representativa de las pasiones y deseos, de ideales y, además, de las crisis y las situaciones políticas, es la metáfora de los sucesos presentes y futuros. En la imagen corporal de índole religiosa podemos encontrar un instrumento de comunicación que parte hacia una forma de control del pensamiento ético, que instaura una legalidad y una normatividad que se presenta como la resistencia al sufrimiento. Encontramos también como se desplaza así una visión del tiempo.

Debemos esperar, lo terreno, el ámbito de lo fáctico, la plenitud de los sucesos, son un universo que no debe ocupar nuestro tiempo. Aparece entonces una estrategia de la dilatación del tiempo, una estrategia de la postergación.

Lo que nos sucede en nuestros cuerpos se transforma en pasaje, por donde transcurren los acontecimientos, Estos dolores y sufrimientos que son antesala, lo previo, aquello que debe transcurrir para develar un tiempo de otras venturosas características, son en realidad un requisito y no toman el carácter de castigo y tortura sobre la carne.

Estudio cuadriculado para el Traslado de Cristo (1507) RafaeleSanzio. Galería Uffizi, Florencia.



En esta orientación encontramos ahora que el dolor físico se instaure, en la contemporaneidad, como una imagen con un trasfondo, portador de un segundo nivel de la representación, que se vuelve una estrategia para que lo evidente se vuelva un aspecto latente.

El tiempo histórico afecta el cuerpo biológico y es esta su representación contemporánea en la que vamos a enfocar este trabajo. Tomamos la obra de la artista argentina Nicola Constantino como eje para desenvolver nuestra

argumentación.



Estos trabajos remiten a la historia del arte, pero también a la historia de los dolores más profundos del cuerpo humano, del cuerpo como materia histórica, que se inscriben como profundos trazos del tiempo sobre la materialidad biológica contemporánea.

--

32-Hernán Murano (Universidad Nacional de Mar del Plata)

hermurano@yahoo.com.ar

Perfiles antropológicos en torno a la idea de naturaleza y cultura en la modernidad: la construcción del término “raza” en América Latina y el Caribe

Parece considerable traer a cuenta el desarrollo de las ciencias naturales sucedidas a partir de la llegada de los europeos a nuestro continente. A partir del siglo XVII se impone el paradigma de la ciencia experimental moderna y en el siglo XVIII el iluminismo optimiza los adelantos en biología, física y química. La aplicación de esos saberes desencadenó la emblemática Revolución Industrial. Entre los libros de la época resaltamos la obra del sueco Carl von Linneo, *Sistema natural de las especies*, publicado en el año 1758. Con este texto, que se halla centrado en la clasificación taxonómica de los seres vivos, se homologaron sus principios en la distinción de tipos humanos y razas (antropología).

Con el devenir de los acontecimientos, sostiene Aníbal Quijano, se formó “la historia de la construcción del color en las relaciones sociales” (2017: 5). Esta edificación racial fue determinante para establecer la “naturaleza primitiva de los negros” y fundamentar la “civilización racional” del hombre blanco europeo.

El proceso de descolonización en América Latina y el Caribe forjó una incipiente reflexión sobre aquellos criterios de racionalidad que nos han impuesto como normales. Podemos acordar que la concepción del sujeto moderno fue producto de la expedición Atlántica hacia nuestro continente. He aquí, pues, la necesidad de someter a crítica la construcción de la ciencia racional occidental. En nuestro continente se ha implantado la visión subjetiva europea basada en el logocentrismo que demarca lo “natural” (negritud, mujer) asociado a lo débil y lo “cultural” (hombre blanco) como símbolo de lo civilizado. Deconstruir estas categorías fundamentadas por el modernismo liberal globalizado requiere de un trabajo consciente y colectivo. Por eso, creo que es acertado interpretar la historia y el puesto del ser humano en América a través de los orígenes de la esclavitud, desde “del sistema de plantaciones”, del patriarcado y del rol de la mujer blanca subyugada que naturalizó la inferioridad de la mujer negra. He aquí, pues, la necesidad de generar un giro antropológico dirigido a la tarea de pensar para “descifrar el trauma colonial” (Mezilas 2015: 309), los métodos epistemológicos de coerción que existen, la comprensión de la gramática y, por ende, organizar estrategias “para” liberar a las “Ideas” del discurso colonial.

--

33-Juan Carlos O’Brien (Universidad Nacional de Mar del Plata)

juancarlosobrien@yahoo.com.ar

La solidaridad en el proceso de humanización del hombre

Este trabajo tiene como objeto tensionar el concepto de la solidaridad y su *status* de valor humano por excelencia. En el proceso de humanización del sujeto es necesario establecer una aproximación conceptual del *logos* solidario. El sujeto interactúa con

otros sujetos dentro de un *logos* solidario que dirige su conducta y su valoración en su *status* comunitario. El concepto de solidaridad es un *Arkhai* ético en crisis porque su emergencia está condicionada por las necesidades del sujeto, la historia, la religión, la ideología y los valores de la comunidad. Las ideas principales de la ponencia son: 1.- que la solidaridad se enmarca dentro de un *topos* en el cual el sujeto se subjetiviza en un logos sostenido en una práctica de la ayuda mutua para satisfacer necesidades comunes con otros sujetos. A mayor necesidad de los sujetos mayor emergencia solidaria. 2.- Que el *logos* solidario se relaciona con el *logos* político. O sea la solidaridad es fuente de la emergencia política. Existe una relación íntima entre el *logos* solidario y el *logos* político. El *logos* solidario es una herramienta del *logos* político 3.- Que el logos solidario que emerge de un *arkhai* moral, religioso o ideológico es un *logos* ajeno al concepto de solidaridad.

Palabras claves: *logos* solidario y político, ética solidaria, proceso de humanización, subjetivización – desubjetivización

--

34-Mariano Olivera (Universidad Nacional de Mar del Plata)

marianoo.74_90@outlook.com

Del ocaso de la razón a la compasión. Materialismo y sentimiento moral en Horkheimer

El pensamiento materialista de Horkheimer sufre un quiebre profundo en el bagaje teórico de la producción tardía de su obra. Su escrito *Materialismo, metafísica y moral*, marca un cambio de rumbo en torno a las consideraciones morales y la conciencia social e histórica del autor, apegada a una metafísica pesimista que desplaza el fundamento racional por el sentimiento de la compasión. La propuesta ulterior de Horkheimer es un diálogo de una latente y primeriza teoría crítica con las filosofías morales idealistas de raigambre kantiana, decantadas parcialmente en el fundamento de la ética schopenhaueriana.

Es la reivindicación de una desgraciada moral del sentimiento, ante el atenuar del moderno proyecto iluminado y la moral egoísta de la conciencia burguesa, impotentes en un mundo cruel, plagado de víctimas de la irracionalidad capitalista. El resurgimiento de un juvenil anhelo mesiánico de justicia universal, cuya alternativa es la solidaridad política y la compasión. Sentido de una actividad de resistencia, denuncia y protesta contra las estructuras sociales y las condiciones materiales de vida y producción desiguales que oprimen y obstaculizan vivir íntegramente. Hacia una sociedad justa, fundada solidariamente en el sentimiento moral de la compasión y tras los rastros sepultados de una racionalidad instituyente de fábricas de muerte.

Palabras clave:

Sentimiento moral- razón- materialismo- pesimismo- crueldad.

-

From the decline of reason to compassion. Materialism and moral sentiment in Horkheimer

Horkheimer's materialistic thinking suffers a deep break in the theoretical baggage of the late production of his work. His writing *Materialism, metaphysical and moral*, marks a change of course around the moral considerations and the social and historical conscience of the author, attached to a pessimistic metaphysics that displaces the

rational foundation by the feeling of compassion. Horkheimer's ulterior proposal is a dialogue of a latent and first critical theory with the idealistic moral philosophies of Kantian roots, partially decanted in the foundation of Schopenhauerian ethics.

It is the vindication of a moral misfortune of feeling, before the attenuation of the modern enlightened project and the selfish morality of the bourgeois conscience, impotent in a cruel world, plagued by victims of capitalist irrationality. The resurgence of a youthful messianic yearning for universal justice, whose alternative is political solidarity and compassion. Sense of an activity of resistance, denunciation and protest against the social structures and the material conditions of unequal life and production that oppress and impede life in its entirety. Towards a just society, founded in solidarity in the moral sense of compassion and behind the buried traces of an instituting rationality of factories of death.

Keywords: Moral feeling-reason-materialism-pessimism-cruelty.

--

35-Leandro Paolicchi (UNMdP, Conicet)

leandropaolicchi@hotmail.com

Algunas notas sobre Max Horkheimer confiadas por Axel Honneth

--

36-Ariel Pennisi (Universidad Nacional de Avellaneda, Universidad Nacional de José C. Paz)

arielpennisi@yahoo.com

Animal post-trágico. El giro tecnocientífico y su correlato subjetivo

Experimentamos un "corte mayor", es decir, una transformación simultánea en campos diversos (filosófico, epistemológico, antropológico, tecnocientífico, político) que, según los filósofos Paolo Virno y Massimo De Carolis es expresión del "posfordismo"; esta transformación es caracterizada, a su vez por la antropóloga Paula Sibilia y por el filósofo e investigador en neurofisiología Miguel Benasayag como tendencia a la formación de una humanidad postorgánica. Sostenemos que el correlato subjetivo y las tonalidades anímicas correspondientes a ese corte puede ser caracterizado como *post-trágico*. Al mismo tiempo, si las nuevas tecnologías, las concepciones médicas y genéticas, así como el desarrollo de la inteligencia artificial, entrañan una reconfiguración material de lo humano y de lo vivo, las técnicas de sí contemporáneas (coaching, liderazgo, etc.), en sintonía con el escaneo permanente del comportamiento (Big Data, algoritmos en redes sociales, etc.), constituyen el dispositivo adaptativo en términos subjetivos. Lo orgánico y lo humano en particular pierden su elemento de singularidad ante una forma de interpretación y de intervención sobre las vidas que las presume agregados (de células, de información, de microcomportamientos) ¿Qué relación existe entre la crisis del suelo trágico que caracterizó a la modernidad y la articulación contemporánea entre posfordismo, giro tecnocientífico, digitalización de la vida y técnicas de sí? Entre la conceptualización nietzscheana del espíritu trágico, los estudios contemporáneos de las transformaciones en curso mencionadas y una lectura propia de las técnicas de sí aludidas (una mirada genealógica, análisis crítico de trabajos especializados y trabajo de campo –observación y entrevistas), se mece el propósito de desentrañar las condiciones de posibilidad de un animal post-trágico, sus riesgos y modos alternativos de estar en el mundo.

--

37-Lucas Rimoldi (Conicet, UNC) - Alicia Monchietti (UNMdP)
lrimoldi@yahoo.com

Burbujas, Globos, Espumas. Modalizaciones del pospesimismo en la poliesferología de Peter Sloterdijk

Peter Sloterdijk observa en *Burbujas* que lo propio de la especie *homo sapiens* es crear atmósferas o campanas de sentido y de inmunidad anímico-espacial (Sloterdijk 2003 62). El hombre, como producto evolutivo con índice de espontaneidad más alto, es afectado por influjos simpatéticos de otros seres vivos y en ese interjuego es capaz de dominar los riesgos vitales en la amplitud del mundo y dejarse ser (2003 225-7, 432). Todo el proyecto *Esferas* se funda en la idea semimetafórica de invernadero como *continuum* explicativo de las formas de vida arcaicas hasta las más contemporáneas, desde el modelo originario del feto con la placenta en el útero materno a los conglomerados de *connected isolations* en las urbes tecnológicas (2009 620). Nuestra lectura de la teoría (y novela barroca) post humanista, no metafísica y pospesimista hace pié en la afirmación del autor sobre la afectividad necesariamente positiva que insufla las esferas, así como sobre la capacidad de autodisfrute y comunión de creencias y esfuerzo que las vitalizan (2003 321; 2009 47). Según desarrolla en el tercer tomo, hoy eso sutil común -entorno generativo, creativo y protector- cobra la forma de espumas, respecto de las cuales nos interrogamos sobre las modulaciones de la concepción pospesimista del autor. En igual sentido, sobre una subjetividad actual como ser de lujo y de mimo, por contraposición al sujeto deconstruido de los enfoques pesimistas.

Palabras clave: Peter Sloterdijk; pospesimismo; teoría esferológica

--

38-Luisa Ripa (Universidad Nacional de Quilmes)

luisa@unq.edu.ar

Reflexiones pesadas

Por fuera, y por debajo, de las sugerencias que hace la convocatoria al congreso me animo a presentar una propuesta de ponencia menor, referida a un debate actual sobre la condición humana. He *pesado* el riesgo de expresar mis convicciones y trato de soportar el *peso* de la cuestión -desatada en el Congreso de la Nación y en la sociedad- acerca de la legalización y financiación del aborto asistido.

Intentaré enfrentar cuestiones filosóficas que es preciso discernir en medio de discursos violentos y sesgados y que tienen que ver con las categorías -caras a la antropología y a la ética- de *libertad* y de *respeto*, en el espacio de la realidad *personal*. Libertad, respeto y persona se imbrican en presentaciones que toman parte y argumentan para lograr una legislación acorde a las propias convicciones respecto de la necesidad social y de una deuda humanitaria.

Ofreceré las nociones de *opción* y de *problema* para proponer una distensión antropológica y una obligación ética a quienes nos interesamos por el tema y sus consecuencias.

--

39-Luisa Ripa (Universidad Nacional de Quilmes)

luisa@unq.edu.ar

El suicidio que nos da que pensar

Estas reflexiones son una respuesta agradecida a las que desarrollara André Bruzone (USP) en su trabajo: "Suicide, souffrance et narrativité", presentado en el Atelier d'Été organizado por el Fonds Ricoeur y la Ricoeur Society, en París, junio de 2018. Quieren entrar en este tema apasionante que, a la vez, impulsa a entrar en su ruedo y a huir de su mensaje. Pretende ser un aporte, ciertamente, limitado e inicial.

Bruzone articula sus reflexiones sobre el esquema que Ricoeur despliega en su corto pero intenso artículo sobre el sufrimiento, de modo que el itinerario comienza con una *fenomenología* lingüística y experiencial sobre el suicidio (1.1), se despliega en el mencionado *esquema ricoeuriano* sobre el sufrimiento (1.2) para culminar con la oferta de una *hermenéutica* del suicidio. En este punto, otro antiguo texto de Ricoeur sobre lo voluntario y lo involuntario, le servirá de apoyo interpretativo (1.3).

Expondremos sucintamente este derrotero (1) para entrar al final en conversación con el autor, aportando otra posible hermenéutica de esta realidad tan humana, tan desconcertante, tan inevitable, tan atrayente y tan repulsiva (2).

--

40-Federica Scherbosky (Conicet-Universidad Nacional de Cuyo)

fedescherbo@yahoo.com.ar

Bolívar Echeverría y su ejercicio de la teoría crítica en Nuestra América

A 50 años de la publicación de Teoría crítica por Horkheimer nos interesa preguntarnos por sus devenires en Nuestra América. Múltiples han sido sus lecturas y su injerencia en estas latitudes pero nos centramos aquí en un gran lector de la Escuela de Frankfurt como fue Bolívar Echeverría. Sus estudios de Marx y la aportación de la teoría crítica fue cantera fundamental para su pensamiento. Incluso José Gandarilla llega a sugerir una mudanza de escenario de la teoría crítica hacia nuestras latitudes, sugiriendo que la misma cumplió su ciclo en Europa y debe renovarse a partir de cambios sociales que se están dando prioritariamente en Nuestra América.

Nos centramos aquí sobre todo en el ejercicio crítico concreto que realiza Echeverría al pensar la modernidad americana atravesada de plano por la dominación pero sin abandonar el ideario emancipatorio que la caracterizaría. Esta tensión propia, cargada de contradicciones la piensa desde la figura de lo barroco, como un espacio de resistencia e integración en la que logra correr a los indígenas de una posición meramente pasiva para ubicarlos en un espacio de producción de su propia subjetividad y de su propia historia.

--

41-Carlos Segovia (Usal, lifleo)

cascundy@hotmail.com

Aplicando Wittgenstein (o girando alrededor de un título meramente provisorio)

“¿De dónde saca nuestro examen su importancia puesto que sólo parece destruir todo lo interesante, es decir, todo lo grande e importante? (Todo edificio en cierto modo; dejando sólo pedazos de piedra y escombros.) Pero son sólo castillos en el aire los que destruimos y dejamos libre la base del lenguaje sobre la que se asientan.”

Wittgenstein, Investigaciones Filosóficas

Este trabajo podría ser considerado como una suerte de puente entre dos investigaciones diferentes de las cuales participamos. De ser este el caso el título presente resultaría inadecuado. Si por ejemplo, este escrito fuese pensado a partir de la investigación en curso acerca de la filosofía social de Axel Honneth, el título que ostentaría este trabajo diría algo así como: *“Axel Honneth y el TEA (trastorno del espectro autista)”* seguido de un subtítulo que rezaría: *“Acerca de la demostración de la precedencia del reconocimiento sobre el conocimiento desde el punto de vista genético efectuada por Honneth en su libro Reificación, un estudio en la teoría del reconocimiento.”*

Tanto el título actual del trabajo como éste que acabo de escribir y otros que pueda imaginar, conjugarían la doble característica de ser tan adecuados como inadecuados. Por tal motivo, creo preferible describir aquello que constituye el objetivo principal de este trabajo que a partir de ahora nombraré como un ejercicio: aplico aspectos del método (resultaría más apropiado la expresión “los métodos”) que Wittgenstein despliega en las *Investigaciones Filosóficas* en una situación posible de imaginar por cualquiera:

Para la reunión del día, los asistentes debían leer la primera parte del capítulo tercero del libro “Reificación” de Honneth. Uno de los asistentes señala a quien tiene a cargo el curso que no encuentra en el texto algo como una demostración de la preeminencia ontogenética del reconocimiento frente al conocimiento: *“¿Y en qué consiste allí esa tal demostración?”*

La persona a cargo del curso da una respuesta del siguiente tipo: *“Para poder penetrar el universo filosófico de un autor es recomendable, luego de identificar ciertos supuestos, dar ciertos aspectos por sentado y así avanzar hacia el interior de ese universo.”*

Nuestro asistente habla nuevamente: *“Comprendo esto que me está diciendo”,* y entonces agrega, *“Pero con lo dicho no ha respondido a mi pregunta”.*

--

42-Ana Sorin (Universidad de Buenos Aires-FFyL/Conicet)

ani.sorin@gmail.com

Subjetividad material, subjetividad vegetal: apuntes para pensar un poshumanismo vegetal desde la escritura de Jacques Derrida

Durante los últimos años la atención sobre la vida vegetal ha aumentado al punto, incluso, de producir lo que algunos no dudaron en llamar un “plantturn”. Si bien se trata de un interés interdisciplinario, dentro de la filosofía podemos situar como figuras privilegiadas a Michael Marder, a J. T. Nealon y a Luce Irigaray. Ofreciendo cuidadosas reconstrucciones del sitio que ha sido atribuido a las plantas en la historia de la filosofía, sus estudios suelen preguntarse si algo allí no ha quedado impensado o forcluido, y fundamentalmente si no pueden leerse como un eslabón refractario a la economía de significación tradicional. En este trabajo guardamos como propósito principal indicar cómo la ontología vegetal constituye una cifra relevante para repensar la subjetividad humana -permitiéndonos esbozar apuntes para una filosofía poshumanista-, y en qué medida no recubre en modo alguno una vuelta a la naturaleza (sino, más bien, el deceso de la sola distinción entre naturaleza y cultura). Si bien haremos un bosquejo general del plantismo como tendencia, nuestra recuperación estará eminentemente cifrada por la noción de filosofía derridiana. Según esperamos argumentar, la noción de

escritura que el argelino tematiza al principio de su obra (1967-1974) puede comprenderse en términos vegetales.

--

43-Luciana Szeinfeld (Prof. de Filosofía-FaHCE-UNLP)

lucianaszeinfeld@gmail.com

La música como entrelazamiento de mundos

El siguiente trabajo consiste en una exploración de las potencialidades de la música en tanto experiencia de vinculación intersubjetiva.

La música, entendida en términos de fenómeno sonoro que experimentamos corporalmente en situaciones intersubjetivas concretas, nos permite relacionarnos de un modo particular con los otros. Propongo estudiar este aspecto de la experiencia musical a la luz de la obra de Luce Irigaray, retomando especialmente sus consideraciones acerca de la escucha.

Esta autora sugiere sustituir el modelo visual, predominante en la tradición occidental, por un modelo basado en la escucha, que -a diferencia del primero- no busque transformar a la realidad presente en una representación mental de un mundo único y estable, sino que posibilite la coexistencia de mundos distintos con valores actuales y vivos.

La escucha en Irigaray toma la forma de una apertura del propio mundo hacia aquello que resulta externo y extraño, hacia el otro con respecto a nosotros mismos. La escucha nos permite recibir a un otro junto con su verdad y su mundo, dando lugar a un entrelazamiento de los distintos mundos a través de un respeto por las diferencias.

Este trabajo propone mostrar como en la música experimentamos una vinculación intersubjetiva que permite el entrelazamiento de mundos.

--

44-Fernando Turri (Universidad de Buenos Aires)

fereltalar@hotmail.com

La teoría crítica de Max Horkheimer: revisión de su vínculo con el marxismo

Uno de los elementos teóricos que definía gran parte del contenido, la dirección y el método que debiera llevar a cabo la teoría crítica fue la recepción del marxismo principalmente mediante los trabajos de Lukács y Korsch a comienzos del Siglo XX. Así, la época de los treinta es conocida como la primera etapa del pensamiento horkheimeriano en el que la presencia de Marx constituye la base de su teoría. Sin embargo desde comienzos de los años cuarenta en adelante el pensamiento de Horkheimer se aleja cada vez más de esa influencia, la cual nunca volverá a tener un lugar predominante.

Nuestro trabajo hace homenaje al pensamiento de Horkheimer como uno de los más importantes representantes del proyecto de una teoría crítica de la sociedad. En primer lugar pasamos revista de la fuerte presencia de la teoría marxista del capital en el famoso y emblemático *Teoría tradicional y teoría crítica*. Luego mostramos que, si bien el proyecto interdisciplinario de la teoría crítica no es abandonado de los años cuarenta en adelante, sí ocurre con los elementos marxistas de su pensamiento. Por último proponemos como fundamento básico para la reconstrucción de una teoría crítica la reincorporación de una perspectiva marxista que pueda ofrecer un aporte a la comprensión y a la crítica de la situación actual de la sociedad capitalista.

--

45-María Cristina Vilariño (Universidad Nacional del Sur)

crisgriega@hotmail.com

Humanos en tránsito

Pudiera ser que creer en este mundo, en esta vida, se haya vuelto nuestra tarea más difícil, o la tarea de un modo de existencia por descubrir, en nuestro plano de immanencia actual. Gilles Deleuze, *¿Qué es la filosofía?* P.76

La Antropología nació tal vez el día en que la Filosofía comenzó a preguntarse por la naturaleza humana, aunque por aquel tiempo aún no se mostraba indefinible y elusiva como esa idea que hoy es cada vez más huidiza y lejana... ¿fuimos alguna vez lo que respondería a ser humanos?, ¿es que ya no lo somos? O bien no lo somos todavía, como criaturas en tránsito... Quisiera apostar por esta opción, pero el camino se ha vuelto nebuloso y confuso, porque no sabemos qué estamos buscando, ni qué podríamos encontrar después de tantos cambios inesperados. Esto ya no es predecible, fluctuamos entre un "humano demasiado humano" y un *Übermensch*, pero si Nietzsche supo acertar en algo fue cuando advirtió que el hombre será natural el día que se acepte como artificio. Y así creció, desarrollándose en una anti-naturaleza progresiva total hasta que Bergson, casi plegándose a Nietzsche, propone en esta búsqueda "sobrepasar la condición humana".

MESAS TEMÁTICAS

Mesa 1: “La divisoria naturaleza/cultura y sus implicaciones para la antropología filosófica”

1-Catalina Barrio (UNMdP)

catalinabarrio@gmail.com

El concepto de función y percepción en la relación organismo-ambiente

A partir de los estudios de Gibson (1986) en torno a la materialidad que ofrece el ambiente y a su relación constitutiva con los organismos, introducimos la noción de “función” entendida como la unidad que determina comportamientos y habilidades humanas. En este sentido, la función presupone ontológicamente un mundo percibido que en cuanto tal, explica o comprende la relación entre el mundo físico, espacial y material y el mundo psicológico o mental. En este marco, sostengo teniendo en cuenta los aportes de Merleau-Ponty que aparecen en *La estructura del comportamiento* (1930) y la *Fenomenología de la percepción* (1940), que la percepción es el mecanismo mediante el cual la materialidad que presenta el mundo físico aporta y desarrolla habilidades humanas. Los argumentos que justifican esta tesis son: 1) la distinción entre mundo físico y ambiente en la relación con el organismo puesto que lo que ofrece las posibilidades de acción es el entorno. 2) la percepción como actividad ontológico/epistémica mediante la cual no hay sujeto ni objeto sino una relación. En este sentido, tomaremos distancia de la tesis de Gibson quien sostiene que hay una relación entre el mundo físico y psicológico y afirmaremos la visión perceptual mediante la cual Merleau-Ponty explora el territorio, el ambiente y la materialidad. La función, en este sentido, es un derivado de un problema ontológico mediante el cual se construyen sistemas visuales y localizados que determinan los modos de acción.

--

2-Diego Parente (UNMdP, Conicet)

diegocparente@yahoo.com

Implicaciones de la divisoria naturaleza / cultura para la antropología filosófica. Una aproximación al mapa de la cuestión

La pregunta acerca de la divisoria naturaleza/cultura resulta relevante para la antropología filosófica porque buena parte de la caracterización de lo humano reside en esa doble atribución problemática, en cierto modo paradójica, de ser “natural” y ser “cultural” al mismo tiempo. En tal medida una caracterización precaria o deficiente de dichos elementos, o la misma postulación de la dicotomía en caso de que estuviera planteada inapropiadamente, nos conduce a una definición confusa de lo humano. Mi objetivo en este trabajo es reconstruir analíticamente tres intentos contemporáneos de superación del dualismo ontológico entre naturaleza y cultura. En primer lugar, los enfoques naturalistas, que tienden a comprender los aspectos culturales en términos de alguna clase de adaptación biológica. En segundo lugar, los enfoques constructivistas, que entienden que ambos polos de la dicotomía son simples constructos teóricos

cargados de etnocentrismo. En tercer lugar, y aquí reside el aporte original de esta ponencia, procuraré reconstruir la trama de una posición monista que, tomando como punto de partida la noción de *Umwelt* o ambiente, parece tener mejores perspectivas para superar el vocabulario dualista y, simultáneamente, las dificultades de los dos enfoques anteriores.

--

3-Claudia Conti (UNMdP)

Naturaleza humana, egoísmo y cooperativismo. La propuesta de M. Tomasello

¿Qué es lo que distingue a la naturaleza humana? Respuestas variadas surgen no sólo desde las ciencias y la filosofía, sino también de la teología y el sentido común de las personas. Si quisiéramos clasificarlas de una manera generalizada tendríamos que destacar dos grupos: los que hablan de que el hombre es naturalmente bueno, servicial y colaborativo, y la sociedad luego los corrompe, como lo destacó Rousseau, y los que dicen que el hombre es naturalmente malo, egoísta y competitivo, y luego la sociedad, mediante su normatividad, los encauza por mejores caminos, como lo destacó Hobbes. Tomasello toma esta disputa moderna y sostiene que todos los organismos vivos deben tener algún rasgo egoísta ya que deben preocuparse por su propia supervivencia y bienestar para poder procrearse. Por otro lado, a través de la evidencia empírica provista por estudios experimentales, afirma que los niños muestran inclinaciones por cooperar y hacerse útiles en la mayoría de sus situaciones cotidianas y esa actitud no la aprenden de los adultos, sino que es algo que les nace. Por lo tanto, el afán de cooperar y ser útil descansa sobre esos cientos egoístas. El propósito de mi trabajo es presentar la propuesta de Tomasello que sostiene que la intencionalidad compartida es la habilidad cognitiva exclusiva de nuestra especie y hace posible mediante la cooperación crear artefactos acumulativos e instituciones sociales; teniendo en cuenta los aportes de los autores modernos.

--

4-Nahir L. Fernández (UNMdP)

Nahir.lf@gmail.com

La dicotomía naturaleza/cultura: naturalismo, continuidad y antropocentrismo

En este trabajo nos acercaremos a elaboraciones recientes sobre la dicotomía naturaleza/cultura de la mano del antropólogo P. Descola y el filósofo J.M. Schaeffer. Nuestro propósito es, en primer lugar, reconstruir las objeciones a la dicotomía en sí misma que ambos pensadores realizan, cada uno desde su interés disciplinar. Esto nos llevará a analizar las distintas formas de poner en práctica una perspectiva naturalista. Descola mantiene una mirada crítica sobre el naturalismo considerándolo una forma más entre otras de comprender la relación que los seres humanos mantienen con lo que consideran naturaleza, mientras que para Schaeffer el naturalismo es una mirada superadora con respecto a la consideración de una excepcionalidad en el ser humano. En este orden de cosas resultará necesario hacer hincapié en la apelación a una continuidad que permitiría salvar la brecha que, en las versiones más extremas, separa lo natural de lo cultural en el ser humano. Esto último va de la mano con una crítica a la perspectiva antropocéntrica que se desprende del modo peculiar de comprender a la cultura como el rasgo esencial que distingue a los seres humanos de los demás animales.

--

5-Hernán Murano (UNMdP)

hernanmurano@yahoo.com.ar

Perfiles antropológicos en torno a la idea de naturaleza y cultura en la modernidad: la construcción del término “raza” en América Latina y el Caribe

Entre los vectores formadores de la modernidad destacamos la construcción del término “raza” en América Latina y el Caribe. Ante la técnica, los descubrimientos geográficos y el avance de la ciencia experimental, el individuo impone su potencialidad cognoscitiva y genera ficciones potenciales en torno a la noción de sujeto.

Sin duda, el mito fundacional de la modernidad se comprende con la llegada de los europeos a nuestro continente. Luego de este acontecimiento se generan teorías que postulan la idea de un original “estado de naturaleza” en el proceso de especie y de una evolución de desarrollo histórico que va desde lo “primitivo” (incluía a los negros y luego a los indios) hasta lo más civilizado (que, por supuesto, era Europa).

En este radical dualismo entre “naturaleza” y “cultura”, el sujeto europeo elabora el término de “raza”. Desde esta concepción, algunas “razas” son inferiores, puesto que no han logrado distanciarse de la naturaleza. A partir de este trasfondo se desprenden otras temáticas sociales aplicadas al universo cultural de América Latina y el Caribe: la división del trabajo y las cuestiones de género. Puntos de reflexión para lograr la descolonización de toda perspectiva de conocimiento aplicada al estudio de la antropología.

--

6-Ayelen Cavalli (UNMdP) y Ernesto Román (UNMdP)

ayelencavalli@gmail.com / El_anarquista_coronado@hotmail.com

¿Cómo habitar el más allá de la naturaleza y la cultura?

El presente trabajo busca problematizar el debate entre Philippe Descola y Eduardo Viveiros de Castro en torno al uso de las categorías de *animismo* y *perspectivismo*, para la comprensión de la relación ontológica entre humanos y no humanos. Para la antropología clásica, los humanos son considerados productores de cultura y los no humanos, entidades “naturales”. Sin embargo, la experiencia etnográfica muestra que esta división es el resultado de un proceso histórico occidental. Descola ha propuesto un esquema ontológico cuaternario (naturalismo, animismo, totemismo y analogismo) para pensar la dicotomía naturaleza/cultura, donde la relación entre relativismo y universalismo de dichas categorías se entrecruza. Esta clasificación ha llevado a Viveiros de Castro a rechazar la categoría de animismo, en favor de la noción de *perspectivismo multinaturalista* y en oposición al *multiculturalismo relativista*. Esta noción busca operar una traducción de la ontología amazónica al lenguaje antropológico occidental y, a la vez, cuestionar dicho lenguaje sin postular un lugar de enunciación “no situado” desde el cual comparar las ontologías. El interés en este debate consiste en mostrar que ir “más allá de la naturaleza y la cultura” abre una serie de problemas, que ya no pueden resolverse apelando a los lugares que la tradición occidental ofrece.

--

7-Elías Bravo (UNMdP)

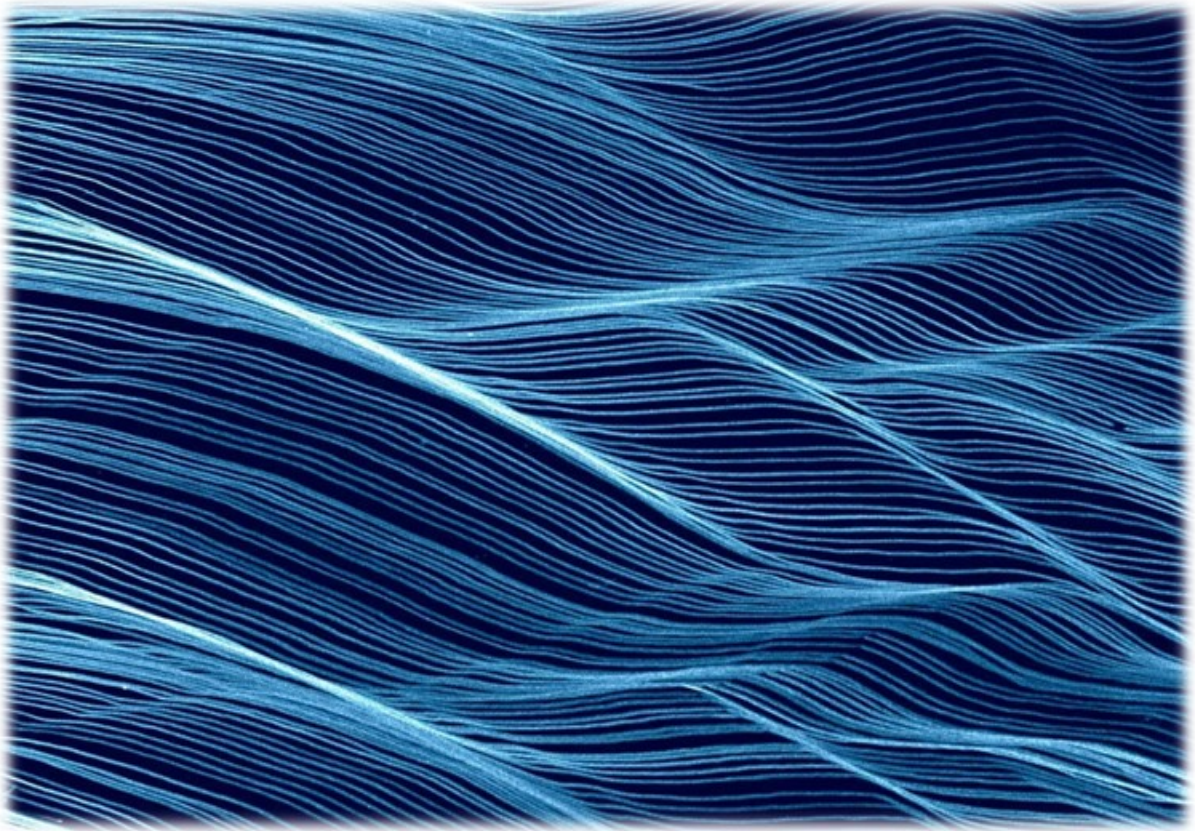
eliasgbravo@gmail.com

Razón, Ciencia y Sociedad. Iluminismo y positivismo en la filosofía social crítica del joven Horkheimer

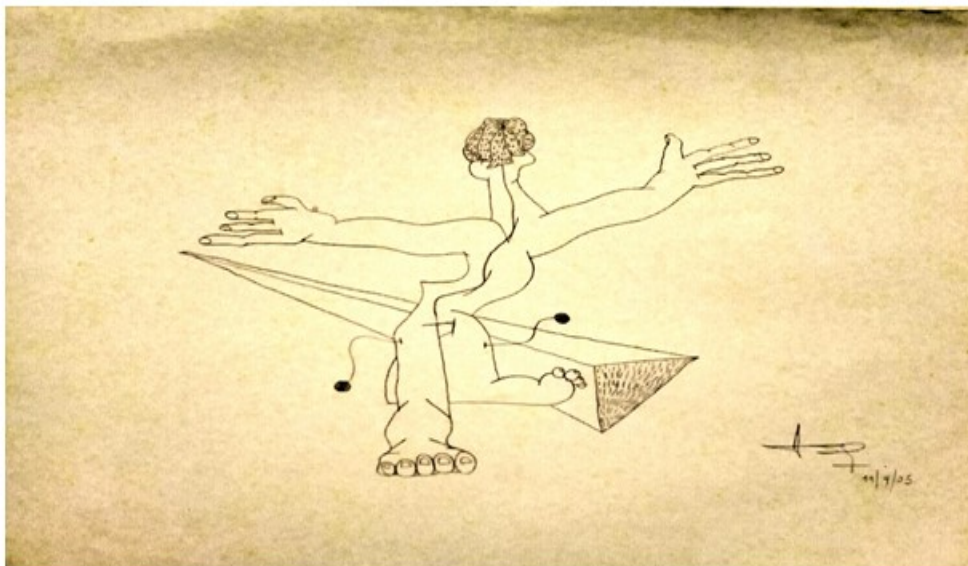
El objetivo del presente trabajo es poner de relieve que el proyecto de filosofía social crítica propuesto por Max Horkheimer durante la década del '30 no es una crítica de la ciencia y de la racionalidad como dominio, como se vislumbra en sus textos de la década del '40 sino que, muy por el contrario, en esta época nuestro autor es aun un optimista acerca del potencial emancipador de la razón y la ciencia para el progreso de la humanidad. De manera especial, la filosofía social crítica de Horkheimer parece tener notables convergencias con el modelo de racionalidad propuesto por los integrantes del empirismo lógico. Proponemos analizar si la diferencia entre el modelo clásico de racionalidad y el modelo de racionalidad de la filosofía social crítica reside en los objetivos que se buscan y no en los supuestos que se manejan. Por ejemplo, ambos modelos surgen como respuestas confrontativas frente a la metafísica vitalista, anticientífica e irracionalista que imperaba en las clases cultas alemanas luego de la primera guerra mundial y postulan la unidad de las ciencias, pero, mientras que el modelo positivista sólo busca explicar y predecir hechos, la filosofía social crítica pretende transformar la sociedad.

Nos abocamos especialmente a los aportes de Horkheimer como Director del Instituto de Investigación Social de Frankfurt. Intentamos mostrar que en sus escritos tempranos Horkheimer reclamaba una investigación social ajustada al estudio de los hechos empíricos y fue también un férreo defensor de la explicación frente a la comprensión.

--



"Los movimientos del agua" dibujo a lápiz y color digital por Eduardo Minardi



"Fuga" por Alejandro Sly

ISBN 978-987-544-862-9



9 7 8 9 8 7 5 4 4 8 6 2 9